منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة العربية المعاصرة

تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا



إشراف وتحرير:
د. إسماعيل مهنانة

تصدير:
د. فتحي المسكيني

تأليف:
مجموعة من الأكاديميين العرب



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية



موسوعة الأبحاث الفلسفية

للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة العربية المعاصرة

تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والإيديولوجيا

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1053-0



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com

الإهداء:

نهدي هذا العمل

إلى الجيل الآتي الآتي الآتي،

من زمن الفكر.

الشكر

أشكر كل من ساهم

في اتمام هذا العمل

المحتويات

الفصل الثالث

الفلسفات النقدية وفكر المنفى

الفصل الرابع

عودة الدين إلى الفلسفة

الفصل الخامس

الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر العربي


تصدير

تصدير

تقدّم، تراث، هويّة
أو كيف نؤرّخ لذواتنا المعاصرة؟

فتحي المسكيني، تونس

منذ أواسط القرن التاسع أخذ العرب يشعرون بأنّ شيئا جللاً قد وقع في أفق أنفسهم لم يعد يمكن فهمه بالاعتماد على أيّ معجم من معاجم أنفسهم القديمة. لقد تعطّل نحوُهم وضعف بيانهم وتخشّبت حكمتهم وشحبت ديانتهم وبدا وجودُهم التاريخي متاهةً مخيفة في صحراء من نوع آخر تماما، - إنّها "الأزمنة الحديثة" وقد حلّت من دون سابق إنذار مناسب ولا أيّ شكل من الاعتراف اللائق بشرعية الحضارة التي يحملونها وبنوا على أساسها رؤيتهم للعالم. ثمّة واقعة تاريخية وروحية زلزلت كيانهم الذاتي وصار عليهم مواجهتها. إنّها الحداثة وقد أخذت لبوس دخيل لغوي ووافد ثقافي وأجنبيّ سياسي لا مردّ له. كان الاستعمار الغربي قد صار أمرا واقعا، ماديّا في بعض البلدان ومعنويا في سائرها. شبح كبير أخذ يمدّ بظلاله على وجودهم السياسي، ويهدّد بإدراجهم في تركة الرجل المريض، وبالبدء في ابتلاع ذواتهم الجديدة وتحويلها إلى فتات أخلاقي وهامش إنساني للرجل الأوروبي المدجّج بعصر التقنية كموقف علمي غير مسبوق من الطبيعة ورؤية وضعانيّة لتاريخ الإنسانية.

لنقل: لأوّل مرة أخذ العرب "يفكّرون"، نعني كما قال هيغل ذات نصّ، "يدركون عصرهم في الفكر". بلا ريب كانت هذا "المعاصرة" محنة حقيقية، وكانت مختلفة طبعا عن معنى "الحداثة": أن تكون معاصرا لا يعني بالضرورة أن تكون حديثا. إنّ الحداثة موقف موجب، لا يقفه إلاّ شعب تاريخي، شارك في صياغة أو إنجاز واحدة من الثورات العلمية أو الميتافيزيقية أو السياسية التي قامت بها الإنسانية الأوروبية ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر. لكنّ العرب كانوا معاصرين فقط، أو في واقع الأمر كان محكوما عليهم بمعاصرة بلا حداثة: أن يكونوا ملقى بهم في هذا العصر، من دون انتماء داخلي وعضوي إليه، وذلك

أنّهم كانوا عندئذ يحملون وعيا آخر بالزمن ويسلكون طرقا أخرى إزاء الطبيعة وإزاء الإنسان. ربّما كانوا المجتمع الوحيد الذي ظلّ محتفظا بقرونه الوسطى إلى هذا الوقت، أي إلى حدود القرن التاسع عشر. ومن ثمّة هو الشعب الوحيد الذي وجد نفسه مدعوّا إلى الانتقال القسري وغير اللائق وغير الموافق لعصره الداخلي أو الخاص، من القرون الوسطى إلى العصر الحديث، وقد تحوّل هذا العصر في الأثناء إلى مصير كبير للنوع البشري. كيف واجه العرب هذا العنف التأويلي على أنفسهم الجديدة؟ ما هي طبيعة المشاكل التي طرحوها باعتبارها كفيلة بإنقاذهم من المصير الذي يتهددهم؟ هل طوّروا أدوات تفكير غير مسبوقة بالنسبة إلى نظام الخطاب القديم لعلومهم؟ ما هي الأطوار الكبرى لهذه المسيرة الروحية التي فُرضت عليهم؟ وهل ثمّة مكاسب نهائية في وعيهم بأنفسهم الجديدة؟ وما نوعها؟ ألم يبدؤوا بعد في إنتاج حداثتهم الخاصة؟ وكيف يجدر بنا أن نقيّم ما يقع اليوم من مظاهر عودة الدين إلى لعب أدوار بنيوية في تصوّر العرب لمستقبلهم الذي بات مرتبطا ارتباطا مباشرا غير مسبوق بمدى قدرتهم على إرساء مجتمعات المواطنة ومن ثمّ النجاح آخر الأمر في دمقرطة الدولة، كآخر عنوان على استقلالهم "الحديث" الذي طال انتظاره؟

علينا الإقرار بأنّ العرب لم يتيهوا عن الأسئلة المناسبة التي كانوا مدعوين إلى طرحها: "لماذا تقدّم الأوروبيون وتأخرنا نحن؟". فعلا، إنّ المنجز الأكبر للإنسان الأوروبي هو إدخال تغيير جديد على وتيرة التاريخ: إنّه الوعي بالتقدّم. بيد أنّه من المفيد أن نذكّر بأنّ فكرة التقدّم هي اختراع حديث له تاريخ خاص مرّ بمراحل عدة: من تقدّم علمي وتقني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى تقدّم أخلاقي في القرن الثامن عشر (كعنوان للأنوار والثورة الفرنسية) إلى تقدّم تاريخي للنوع البشري في القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي واجه فيه العرب المعاصرون مشكلة التقدّم، مما جعلهم يفهمونها فهما مؤطرا بسياق خاص جدّا هو سياق فلسفة التاريخ الغربية التي أخذت تفرض تحقيبها الخاص للعصور الإنسانية. وإنّه في ضوء فلسفة التاريخ تلك وجد العرب أنفسهم كائنات تجلس خارج التاريخ الحديث، ومن ثمّ أنّ عليهم أن يلتحقوا بالركب الغربي بشكل أو بآخر.

يحرص بعض المؤرخين على إقامة فاصل كبير بين دعاة الإصلاح ومفكّري عصر النهضة؛ هذا شقّ ذو مصادر إسلامية، وهذا شقّ تحديثي ذو نزعة علمانية. بيد أنّه آن الأوان لتفحّص وثائق هذه الفترة باعتبارها ورشة واحدة تعمل في معجمين متنافسين، إلاّ أنّهما ينتميان إلى نفس الصعوبة ويطرحان نفس المشكل، وحتى على مستوى الحلول، كانا

يعتمدان الخطط نفسها. كان الطرفان يحاولان العثور على شفاء للتخلف التاريخي يكون كفيلا بإعادة برمجة الوعي الذاتي بالزمن وبلورة مشروع جديد لأنفسنا الجديدة. إنّ العنوان العام هو تدبير الذات في عصر الآخر، الآخر الذي كان من قبل آخر لاهوتيا وصار عندئذ آخر حضاريا. كان الخصام بين الإسلام والعلمانية واضحاً في كتابات ذلك الجيل، وإلى اليوم. لكنّ المؤرخين يعرفون أنّ الفرق بين الإصلاحيين والنهضويين ليس فارقا جوهريا، كما هو الحال بين دعاة التقدّم وبين المدافعين عن العصور الوسطى، بل هو فقط فرق في التاريخية وفي اللعبة اللغوية المعتمدة: يقع الإسلام والحداثة على طريق واحد، هو طريق فكرة الحرية في أفق الإنسانية الحالية. ليس للتاريخ الإنساني من برنامج آخر سوى الحرية، وما عدا ذلك هو سرديات كبرى لها. هكذا ينبغي أن نقرأ التوحيد الإبراهيمي: إنّه محاولة تحرّر بوسائل روحية، أخلاقية ودينية، في الوقت الذي كانت فيه الشعوب الأخرى (يونانية أو رومانية) تبرمج نفسها على تحرّر من نوع آخر، دنيوي وتقني ومدني. لكنّ الحرية لها دوما مطعم واحد. فليس ثمة من فرق جوهري بين تكسير الأصنام وتحطيم الأغلال.

لقد كان دعاة الإصلاح يستعملون مفهوما قديما عن الحرية: إنّه الدفاع عن الأصول باعتبارها هي مصادر أنفسنا. في حين أنّ مفكّري وكتاب عصر النهضة إنّما كانوا يستعملون مفهوما جديدا، أدبيّا وشخصيّا، عن الحرية: إنّها حرية الفرد الحديث الذي قرّر أنّ تفكيره بنفسه هو عين وجوده؛ هو فرد صار ينحت مصادر ذاته من ذاته، ولم يعد يستمدّها من أحد. واليوم، لم يعد مهمّا أن نعرف من كان على خطأ، ولكنّه من المهمّ أن نراقب كيف أنّ أجيالا بأكملها قد واصلت ركوب نفس المشاكل وإن كان ذلك بأدوات مغايرة.

ذلك ما انخرط فيه مفكّرو التراث: هؤلاء التأويليون بأدوات لا تمتّ بصلة في غالب الأمر إلى التقليد الهرمينوطيقي بالمعنى الدقيق. وآن الأوان لنسأل: كيف أمكن لهؤلاء أن يرثوا عن الفكر الأوروبي المعاصر المشكل التأويلي حول العلاقة مع التراث باعتباره تحدّيا حقيقيا أمام تحقيق أو إثبات الذات المعاصرة، والحال أنّهم اتفقوا في الغالب على أنّ قراءة التراث ليست مشكلا "هرمينوطيقيا" بالمعنى الدقيق (أي متعلقا بتجارب المعنى وتأويلات الذات، كما يمكن أن تنبجس من خلال ممارسات نصّانية وخطابية خاصة بذات متكلمة ضمن رؤية للعالم منظورا إليه بوصفه لغة أو نصّا محضا)، بل هي قد أخذت غالبا لبوس "النضال الفكري"، أي العمل الملتزم على قضايا نحن نعي بأنّنا جزء لا يتجزّأ من المشكل الذي تطرحه، وبالتالي كلّ تفكير فيها هو سلفا تورّط شخصي في نوع من الطرح أو الحل المنشود

لها. وهكذا ظلّ "المفكّر" العربي المعاصر محروما وبشكل متعمّد أو قسري أحيانا من صورة الفيلسوف الكوني الذي لا يخشى في العقل البشري لومة لائم. وذلك لأنّه كان مرغماً دائما على وضع الصفة القومية (العربية أو الإسلامية أو الصفتين معاً) كلافتة ثقافية أو هوويّة لا مناص من تحمّلها كجبة انتماء لا تُخلع أبدا. ولذلك جاءت قراءات التراث عبارة عن متوالية من الأعمال القومية القصوى، وإن كانت مكتوبة بلغة الفكر الغربي المعاصر: هل كان لدينا نضالات فكرية رائعة، ولم يكن لدينا فكر؟ أخشى ذلك.

كان لدينا وضعية منطقية عربية (زكي نجيب محمود) ووجودية مسلمة (بدوي) ولدينا شخصانية إسلامية (الحبابي). ولدينا تاريخانية عربية (العروي) ونظرية عربية في الثورة (سيف الدولة) ولدينا نقد للعقل العربي (الجابري) ونقد للعقل الإسلامي (أركون) ولدينا اقتصاد عربي معاصر (سمير أمين)، ولدينا علم في الاستغراب كردّ "فلسفي" على علم الاستشراق (حنفي)، ولدينا "فلسفتنا" ولدينا "اقتصادنا" (باقر الصدر) ولدينا "بطركية" عربية (شرابي) وطريق قومي للاستقلال الفلسفي (نصّار) وحق اختلاف عربي إسلامي في الفلسفة (طه عبد الرحمان)، الخ...

هذا الوضع التأويلي الهشّ والمتباين من دون قدرة موجبة (ما عدا بعض الاستثناءات القليلة) على إنتاج التنوع والاختلاف الصحي بين العقول، لأنّه عبارة عن استجابة لمطالب صلاحية كونية وليس مجرّد تطمينات متعجّلة لحاجات "الأمة" إلى أجوبة سريعة تحت ضغط الجوع الثقافي والسياسي العام، إلى علف إيبستيمولوجي مناسب، يساعد الناس على تحمّل المصير وفهم ولو جزء من أجزاء الأزمة التي أثارتها تحديات الحداثة في كل المجالات، من التقنية إلى الديمقراطية، - هذا الوضع قد أدّى إلى عودة العنصر الديني إلى تأدية أدوار واسعة النطاق في تمثّل الناس لمستقبلهم. والمستقبل لم يعد كما كان. إنّه قد انقلب هوويا بشكل مثير تماما.

ومرة أخرى يؤجّل العقل الفلسفي معاركه الحقيقية (ما بعد الدينية ولكن أيضا ما بعد العلمانية) إلى يوم غير معلوم. متى يمكنه أن يصبح عقلا كونيا، أي قادرا على تحمّل أعباء الإنسانية الحالية ومشرّعا لقيمها ومصمّما لتقنيات ذاتها بشكل مقتدر؟ فهل يمكن اعتبار مرور الفكر العربي المعاصر من مشاكل التقدم التي غلبت على كتابات عصر النهضة والإصلاح، إلى قراءات التراث التي سيطرت على محاولات الاستقلال الفكري للعرب المعاصرين بعد انتهاء حروب التحرير وبداية مهام التنمية والديمقراطية تحت لافتة الدولة-

الأمة، إلى خصومات الهوية، التي أخذت تلقي بأطيافها الثقيلة على كلّ معارك التفكير الصحية، المدنية والأخلاقية، - هل يمكننا اعتبار هذه الأطوار حياة فلسفية بالمعنى الدقيق؟ الأكيد هو أنّ المواطن العربي وحده قد وصل أخيرا إلى طرح الأسئلة القوية المتعلقة به والتي لطالما أجّلها: كيف يحقق كرامته وحريته بقطع النظر عن أيّ نوع من الاستحقاق الهووي الجاهز أو الطويل الأمد حول نفسه؟ ولقد تفطّن أيضا، هو بدوره، إلى ضرورة نقد التقدّم ونقد قراءات التراث، بوصفهما نمطين من النقد غير مناسبين تماما لمطالبه الحيوية التي فرضتها العولمة.

لكنّ الدين قد ارتدّ عليه بقوة مستعملا السرديات الشخصية المؤلمة للمساجين الإسلاميين الذين أطلقتهم الثورات العربية من محابسهم، وحوّلها إلى أسباب مثيرة للنجاح الانتخابي واعتلاء منصات الحكم بشكل شرعي. وفجأة صار يمكن تكفير هذا الفكر، مرة أخرى، كما كان يحصل له في عصور ظنّ أنّها ولّت بلا رجعة. إلى أيّ حدّ يمكن لهذا العقل الراهن أن يفكّر وهو يعلم أنّه يتحرك على رمل التكفير المتحرك، وأنّه عرضة سهلة لعنف الجموع التي تعوّدت على صناعة عدم التفكير منذ مدة طويلة، تلك التي استغلّها الاستعمار حين كان يتبجّح بالتقدم، ورسّختها دول الاستقلال بدفع النخب إلى فتوحات تراثية، لا فرق فيها بين غربي وعربي، إلاّ بخدمة المرحلة خدمة ترضي الحاكم العربي أو تغضبه، وها أنّ ثورات "الربيع العربي" قد حوّلتها آخر الأمر إلى برامج هووية لتعطيل المواطنة المدنية النشطة، وتعويضها بنزعات أخوية وجماعوية يمنّون على الناس إسلامهم، وكأنّهم اخترعوه من عند أنفسهم، وذلك بواسطة انتخابات على الهوية تضع مستقبل الدولة المدنية بما هي كذلك في خطر محدق. ومتى صارت الدولة في خطر فإنّ مستقبل العقل في ثقافة ما قد صار أبعد ما يكون عن خبر سار.

إنّ مهامّ الفكر في أفق العرب المعاصرين قد صارت أوكد من أيّ وقت مضى. فهل من مغامر؟

الفصل الأول

الإصلاح والليبرالية
وأسئلة العلمانية

خير الدّين التونسي والطهطاوي
مسألة الحرية السياسية

عمر بن بوجليدة[1]

مقدمة

إنّ مقدمة "أقوم المسالك" و"تخليص الإبريز" من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر اشترك مؤلفاهما في اختيار منحى واقعي براغماتي أكثر منه خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس من الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي "الطهطاوي" و"خير الدين" مقصودا باعتبارهما نموذجين يتمّم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخلّلت القرن التاسع عشر، ذلك أنّه كان لهما اتصال بالسلطة – وإن كان متفاوتا ومختلفةً وظائفه.

ثم أنهما انتهجا "فن الرحلة"[2] ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب – الغرب– ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كلّ منهما. وقد اتحدا في موطن الزيارة – فرنسا – التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون أخرى، ولا شكّ أنّ هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية – وينجز السؤال- الهاجس، كما وضح "ألبرت حوراني": كيف يمكن للمسلمين إن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم[3].

وبالتالي يصبح مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين مبادئ النهضة الأوربية وبين واقع الممالك العربية – الإسلامية وإبراز الهوة التي تفصل الحال عن الإمكان. والتي أقنعت بضرورة إنجاز البدائل.

---

1 كلّية العلوم الإنسانية والإجتماعيّة بتونس

2 انظر منجية عرفة منسية: سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الدار التونسية للنشر، ص 31.

3 أنظر ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1789 – 1939) بيروت 1983 ص 121.

أمّا على مستوى الفروق فـ "الطهطاوي" ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر أي أنّ العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتّضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلاّ نادرا، بينما "خير الدين" يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت العلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الأوروبية وعلومها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها – السالبة – وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني فإن كان "الطهطاوي" من أصيلي مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى "خير الدين" إلى الحضارة التركية دما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة للطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة لخير الدين.

وقراءة النص، خير سبيل يتيح لنا النفاذ الناجع إلى مظانه، وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الأجراء ننجح في التحرر من أحد العطالات، التي ظلّت تسم الفكر العربي – الإسلامي، بميسمها – الصراع السياسي – وبالتالي يتوافر الحسّ النقدي لمسلمات الخطاب وفرضياته، ونحن نتسقط إيقاع النص الذي استند إليه كلّ من "الطهطاوي" و"خير الدين"، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو الطرد والنبذ والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات الذهنية التي تحكمت في انتاج ما اعتبراه "حقائق" وما قدّراه على أنّه أخطاء غيرهم.

وهكذا فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة. أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إنّنا نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلى مفهوم الحرية؟ والتحولات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق أي بما هو اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، بمعنى أنّه حكم شرعي ولكنّه كذلك إثبات واقع (=وهذا ما نهتم به في العنصر الأوّل أي الحرية بين الفقه والأخلاق) إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وإنجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي (= ويتوضح ذلك في العنصر الثاني أي الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري) لتأكيد قيمة الحرية (= والفصل الثاني يحاول إبراز قيمة الحرية ووظائفها)

فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاهيم ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير مثل مفهوم التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع (=وذلك ما نقف عنده في الفصل الأخير، بما هو لحظة نقدية واجهت الإصلاح: سواء على المستوى النظري أي ضيق المصطلح الفقهي واتساع المفهوم السياسي أو على الصعيد العملي أي ضرورات السياسة ومتطلبات الواقع).

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهما الحرية مكمنا من مكامن القوة الأوروبية وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكر على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لاسيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي أقض مضجع رجل السياسة؟

ما الذي يخيف العربي – المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المسّ بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

I – الحرية بين الفقه والسياسة:

لقد اتخذت الحرية في كل من "تخليص الإبريز" و"أقوم المسالك" حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة:

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1- الحرية بين الفقه والأخلاق:

يقول "ابن أبي الضياف" "لذلك قالت حكماء الإفرنج - الرأي حر - ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل."[1] ونفهم من التعليق أن المؤلف أوّل الجملة، كما يوضح "عبد الله العروي"[2] الرأي حر، على معنى -الرأي للرجل الحر- والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الأوروبية كثيرة وما يعنينا كون المجتمع العربي - الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إنّ كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حدّ أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعلمون عادة الكلمة، التي تعرف رواجا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

تحمل مادة "حرر" أربعة معان متميزة:

- ✓ الأول: معنى خلقي وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن
- ✓ الثاني: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلا تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محررا (آل عمران 35) وفي كتب الفقه مثلا: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)
- ✓ الثالث: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة
- ✓ الرابع: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب"

---

1 ابن أبي الضياف: الاتحاف، ج 1، ص 23

2 عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 13

* ابن أبي الضياف يعتبر خير الدين زعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤزر مواقفه مؤازرة تامة.

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: الأولى: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتمييز بين ما كان حرا من الولادة وبين ما كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال "حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق". والفائدة الثانية: هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وبهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والأخلاق: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر... وكفالة المرأة... والطفل... ونتنين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمعتوه يسقط عنهم التكليف) (حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

إنّ المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق: ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا: فالحرية هي بالتعريف كما يقول "العروي" = الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟

والزاوية الثانية: تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه "الأشعرية". (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب[1] وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثل الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الوافدة؟

2- الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي /الإداري:

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، أيضا التي تؤكد على مفهوم المبادرة الخلاقة وكذلك بمفهوم المغايرة والاعتراض: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم... غير معقول... غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح، إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية **الحرية** في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

إن ذلك يعني أن ثمة تباينا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة **أصل الحرية**، إنهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنها موجودة في كتاباتهم وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر اللبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية** في إطارها السياسي الاجتماعي يقول "الطهطاوي" «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية[2]» في هذا التعريف تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار

1 زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية (الفصل الأخير) مشكلة الحرية السياسية (ص ص 258-296).
2 الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2 ص 231.

لبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما[1]» هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه، قد يكون "الطهطاوي" قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح. بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

وما يتميز به "المؤلفون" العرب اللبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين:

فأما الأولى: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون أن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، - كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي: نقرأ مثلا عند "خير الدين" «إن الحرية والهمة الإنسانية التين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب[2]».

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن اللبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا بد من إستخدام التاريخ واستحضار الأبطال، كان المجتمع العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا الخصوصية: من جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثّل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلا.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب، ذلك أن الحكم الاستبدادي الشرقي الذي عايشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية لأنّه كان خاضعا لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين. في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم

---

1 الطهطاوي: نفس المصدر ص 519.

2 خير الدين التونسي: أقوم المسالك ص 158 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية).

* هذا النص لم يكن من تحرير خير الدين: صحيح أنه يتضمن تنظيرا وتبريرا لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أن صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاجب مثلا).

خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطن كلّ من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميّز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع "النظام" العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي أقرّته الثورة الفرنسية. وقد أبدى "خير الدين" في "أقوم المسالك" و"الطهطاوي" في "تخليص الإبريز" إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسا له أيّما حماس فقال الطهطاوي متحدثا عن النظام البرلماني «وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنّها حاكمة نفسها وعلى كلّ حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية»[1] ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه "مناهج الألباب" حيث بيّن أنّ "الانتظام العمراني" محتاج إلى قوتين عظيمتين معا "القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد"، والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية "ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة "أشعة قوية" هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها: أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية: يسمى ذلك "فن السياسة" أو "فن الإدارة" أو علم تدبير المملكة ويعتبر أنّ هذا الفن ضروري ويحث على نشره وتعليمه وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر "الطهطاوي" عن إعلائه لشأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم ويرى أنّ "الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال..."[2] وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك "الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة" وعبارة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

ويبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب للعزة والقوة بفضل الخروج من ربقة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت أيديهم،

1 الطهطاوي، الأعمال الكاملة ج2 ص 231.
2 الطهطاوي، نفس المصدر ص 519.

فلما قضى الأوربيون على نظام الإقطاع... "تواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوربا بالتمدن حقيقة حرية".

وقد جعل الطهطاوي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية العجيب والتنويه بأحكامهم وقوانينهم وهو أن يكون "عبرة لمن اعتبر" أي أن يكون قدوة وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطهطاوي عرضا مفصلا في كتابه "تخليص الإبريز" للنظام السياسي الفرنسي وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أمّا خير الدين فإنّه بعد أن بيّن بإعجاب معالم التقدم في أروبا أقرّ بأنّ أصل ذلك التقدم يعود إلى "أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة" لأنّ "الأمم الأروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أنّ إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة"[1] ويقول في موضوع آخر مؤكدا توجهه العقلاني في السياسة" وقد رأينا بالمشاهدة أنّ البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (=أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم"[2].

وهكذا يمكن أن نفرّق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراغماتية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أنّ المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كلّ منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقترب إن لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن:

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية. وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

---

1 خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.

2 خيرالدين: أقوم المسالك ص 218.

هناك محاولة لتبيئة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركزان عليها؟ وما هي الوظائف التي يعوّل عليها في النهوض بها؟

II- قيمة الحرية ووظائفها:

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطهطاوي وخير الدين ووعي كلّ منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ونجد في عملهما اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إنّ المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطابيهما أبعد عن التنظير الفلسفي العميق/أقرب إلى التوظيف العملي الناجع: فما هي أشكال الحرية وما هي وظائفها؟

1 - أشكال الحرية:

لقد نقلت لنا نصوص "الطهطاوي" و"خير الدين" مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البرلماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إنّ مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كلّ سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأنّ تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلّط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أنّ خطاب "الطهطاوي" و"خير الدين" قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد "الطهطاوي" المقابل في مصطلح العدل[1] الإسلامي فاعتبر أنّ قيمة الحرية في المجتمع الغربي

---

1 قرني عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة: سلسلة عالم المعرفة 1980.

توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف "ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف"[1].

إذن قدم "الطهطاوي" ها هنا العدل ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا وقد سبق أن مهّد في نفس الفصل المخصص "في تدبير الدولة الفرنسية" ففيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا "الشرطة" "والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة" وبهكذا فإنّ الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام ثمّ يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثمّ يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عندنا وبالتالي تتحد فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا إلى جانب فكرة "منع الظلم" أو "ضبط الجور" ذلك أنّ الظلم هو اعتداء على القانون ومن ثمة تترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر "الطهطاوي" لتؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه الحرية في "تخليص الإبريز" إنّها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني يبلور "الحرية الشخصية" "وقد ضمنت الشريعة لكلّ إنسان التمتع بحريته الشخصية"[2] إنها "حرية الاعتقاد" وكذلك "الحرية السياسية" و"حرية الرأي" و"حرية الملكية" وبهكذا يتعدد مفهوم الحرية ويغتني إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل "للعدل والإنصاف" الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد "أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا"[3] إنّ ما يحرك "الطهطاوي" هو الرغبة في الإقناع بأنّ الحرية ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية "**وهل يتيسر ذلك التقدم** دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا"[4].

---

1 الطهطاوي: تخليص الإبريز ص 148

2 الطهطاوي نفس المصدر ص 83.

3 الطهطاوي نفس المصدر ص 167

4 خير الدين: أقوم المسالك ص 123.

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن "مجلس نواب العامة" ويقول أنّه يسمى هكذا عند الأورباويين "**وعندنا بأهل الحل والعقد**"[1] ولكنّه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي، أمّا أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم "**وذلك أنّ تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم**"[2] وأما مهمة "مجلس النواب" "فهي أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده"[3] وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية "من أنّها تداخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيها هو الأصلح"[4] والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى[5] وأحيانا ما يستخدم "المشورة"[6] ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أنّ تلك "الشورى" لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أنّ مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة]= لن يكون فيها [تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام"[7].

ثم إنّ هذه الحرية قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحريته الجوهرية في الوجود، فحقّ الفرد حق طبيعي يصونه القانون وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = الحرية الشخصية وتضمن حرية الاعتقاد وإبراز الرأي والتعبير وهي حرية المطبعة وهذا التعبير ترجم حرفية للتعبير الفرنسي حرية الكتابة والنشر ويقول "الممالك الأوروبية التي أقرّت هذه الحرية تمت لها الحرية المطلقة"[8] ومقابلها الإسلامي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا المطابع، فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع."[9] إلى جانب حرية الإنتاج وكنز الثروة (= الحرية الاقتصادية).

---

1 خير الدين: نفس المصدر ص 75.
2 خير الدين: نفس المصدر ص 59
3 خير الدين: نفس المصدر ص 75.
4 خير الدين: نفس المصدر ص 75.
5 خير الدين: نفس المصدر ص 16.
6 خير الدين: نفس المصدر ص 12-13-32-42.
7 خير الدين: نفس المصدر ص 76.
8 خير الدين: نفس المصدر ص 75.
9 خير الدين: نفس المصدر ص 12

إنّ مقاصد خير الدين هي مقاصد الطهطاوي نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كلّه يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارستها الممالك الأورباوية "... تأسست بها عروق الحرية"

ولكن كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجده صريحا في بعض المقاطع من كتابي الطهطاوي وخير الدين إذ يقول صاحب "التلخيص" قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل"[1] وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على "فولتر" مع اعترافه له بالفضل "روسّو هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشأ ثورة فرنسا وهيأ أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمله فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم"[2] إنّ هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أنّ الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة. والتي خلخلته شديدا؟

ثم إنّها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أيّ حدّ تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية - أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2- فوائدها:

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب الطهطاوي وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعلّ أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما

---

1 الطهطاوي: التلخيص ص 123

2 خيرالدين: أقوم المسالك ص 209

مشبع تماما بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوربا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهي القديم بل هو معني بما يحف بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (=العدالة، المساواة، الشورى) فنجد عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية وتجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية "إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر الأمور" على حدّ تعبير "معن زيادة"[1] وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الخط فهو يرى أنّ "الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلاّ إذا عرفت مكامن القوة في أوربا وتبنّتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوربا؟

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي وإنّها هي "مقصد رعية الفرنساوية"[2] كما أنّ السبب المباشر لعزل "شارل العاشر" والدفاع عنه حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وبهكذا فإنّ الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد[3] يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويتمثل في سياسة "عمر بن الخطاب" يقول "وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه" من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقوّمه - يعني انحرافا في سياسة الأمة وسيرته معها"[4] ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوربا وصولا إلى المجالس النيابية المنظمة فمطلب خير الدين إصلاحي نفعي - براغماتي، لذلك يميّز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة "لتشتيت الآراء وحصول الهرج"[5] والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التداخل في السياسات.

وكذلك يبدو جليا في "تخليص الإبريز" معارضة الطهطاوي للحكم المطلق يقول "الملك

---

1 مقدمة أقوم المسالك: تحقيق معن زيادة - دار الطليعة بيروت 1978 ص 65.
2 الطهطاوي: تخليص الإبريز ص 172
3 قراءات في الفكر العربي: محمد صالح المراكشي ص 199.
4 خير الدين: أقوم المسالك ص 207.
5 خير الدين: أقوم المسالك ص 208.

ليس مطلق التصرّف"[1] فالممالك تأسست لحفظ حقوق الرعايا والملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين فصلاح ورشاد المسلمين لن يتمّ في غياب الحرية ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي "الخديوي إسماعيل" "إن من ملك أحرار طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين"[2] ولأنّ الاستبداد لا يراعي "مصلحة الأمة فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول خير الدين" ولا شكّ أنّ العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال"[3] ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين للبرالية الاقتصادية التي هي مكمن قوة أوربا، فالتقدم الاقتصادي مرتبط عندهما بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة وتنعدم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ خير الدين "أنّ من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها وبالجملة فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة"[4] وقد أكّد الطهطاوي على هذا المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوربا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول "ولا تزال أخذة في الدقة والرواج بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار"[5].

وعلى هذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيعا للمبادرة الفردية وتوفيرا للآمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوربا وإلى ضرورة إقرار النظام البنكي.

وباختصار فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أنّ أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة

---

1 تخليص الإبريز ص 72.
2 مناهج الألباب ص 289.
3 خير الدين: أقوم المسالك ص 76 – 77
4 خير الدين: أقوم المسالك ص 210.
5 الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج1 ص 475.

والتجارة والصناعة[1]. وبالجملة فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحبهم لأوطانهم.

من هنا يمكن اعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة "التغريبية"[2] في الخطاب السياسي العربي ويوضح كمال عبد اللطيف بأنّ نص المقدمة يتحوّل إلى "مؤشر أوّل لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعل عبد الرازق".

III – لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن:

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الإحكام السلطانية. فالطهطاوي رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلا في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها مونتسكيو بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية "من مزايا الملك أنّه خليفة الله في أرضه وأنّ حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به" وكذلك الشأن مع خير الدين الذي كان من موقعه السياسي والفكري ميكافيلي النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتفي كالطهطاوي بالإشارة إلى الشكل البدائي للحرية فقط بمعنى المساواة القانونية مع الغير بل ارتفع إلى مستوى جوهري هو ما سماه الحرية السياسية التي تتيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنّه لا يتركها مطلقة فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط إن تمنح للصفوة والنخبة.

لقد كان خير الدين على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلق نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب: فإذا به يفقر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف[3] فخطابه خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشا.

---

1 مصطفى التواتي: اثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ص 38.

2 كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص 16.

3 كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة ص 18.

إنّ ما تقوله خطابات "الطهطاوي" و"خير الدين" يقوم ضمنا وصراحة على الإحساس بالهوّة بين "دار الحرب" – أوربا – و"دار الإسلام" هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر "الكابوسي" المحدق فأوربا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد "دار الإسلام" ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوربا يقول الطهطاوي – الحق حق في أن يتبع –هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله "إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس"[1].

لقد كان خطاب الرجلين تعبير عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلا النصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خيرالدين واكب عصر "التنظيمات" أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة متطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية – الأنقليزية) كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وهو على وعي بأنّ عمله الإصلاحي ظلّ مرتبطا بشخصه لأنه "كان ثمرة جهود شخصية"[2] وخير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مغادرته منصبه" فتعمّ الفوضى والتجاوزات من جديد.

أمّا نص الطهطاوي فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي ولكنّ مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول "فما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة"[3] فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوربا وهو ما يعبر عنه خير الدين في "أقوم المسالك" وهو يكدس جملة من الينبغيات "يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد" على حدّ تعبير مصطفى النيفر.

---

1 الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص 263.

2 خير الدين: أقوم المسالك ص 120

3 خير الدين: مذكرات إلى أبنائي ص 39

إنّ تركيز خير الدين والطهطاوي على أوربا الأنوار غيّب عنهما أوربا المتوثبة للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهما يدركان في العمق أنّ ما وصلت إليه أوربا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن إمتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أنّى لمالك آلاف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذلك أنّه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أن هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى "الإقطاعية "بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان الرّجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم - وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا-؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إنّ الإجابة على هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة[1].

خاتمة:

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين وتخليص الإبريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير جذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين لكن حرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصرو خير الدين من الشيوخ والعلماء أنّ مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تتعارض معها.

---

1 انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟

فشكّل هذا الخطاب لحظة "خيانة" مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معا لكنّه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك[1] كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أنّ واقعة الحداثة قد وقعت[2] وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كلّ مفاهيمه وأساليبه، ورؤاه وتصوراته.

"فالأمة" تواجه ظروفا وأحوالا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها إلاّ بتأويل، أو تطوير، أو تعديلا أو تبديلا، يطال نظريتها في الحكم. ثم أنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنوان للحضارة والتقدم. وأضحى يجتاح بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها مما يزيد الهوة اتساعا.

ولعلّ الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة... عن الانبهار والإحساس بالدونية قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صنعها. ذلك أنّ تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب التشرد، وفقدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى "الخارج" دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهزّ نظام الأشياء القائم هزا وتدكّ جسد الوجود دكّا، انخراطا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة éthique de la discussion (Habermas) وابتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ... راشد.

1 أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).
2 فتحي المسكيني: الهوية والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر – بيروت 2001 ص 56.

شبلي شميّل
جذور الحداثة في العالم العربي

مصطفى أقرور [1]

مقدمة:

لا ريب في أنّ شبلي شميّل، أحد رواد النهضة في العالم العربي، وقد اتخذ المذهب العلمي التطوري نموذجا له في دراسة مشاكل العالم العربي في عصره. [2]، حيث بذل قصارى جهده في محاولة تغيير العالم العربي من خلال أعماله المنشورة في كتب ومجلات ويوميات، فحاول تنوير العقول الشرقية (العربية) بطرحه لأهمّ مشاكل عصره. كما حاول تجاوز العقبات السائدة بتسليط الضوء عليها والقول بوجوب إزالتها. لقد اجتهد شبلي شميّل في فهم المجتمع العربي من خلال المنهج التطوري الذي تبناه وطبّقه على جميع المواضيع المطروحة للنقاش والتغيير في عصره. ونذكر منها، على سبيل المثال، مواضيع المرأة والتربية والدين وحرية التعبير وإصلاح القضاء والاشتراكية... وحتى الشعر لم ينساه. كما تناول، شبلي شميّل، تلك المواضيع من حيث إنّها مواضيع يجب أن تدرس دراسة تطورية؛ وأن الحلّ الأنجع لها لا ينبع إلاّ من الرؤية التطورية. ولما كان التطور في العمران (المجتمع)، كما يسميه، شيئا حتميا، فإنّ هذا لا يمنع تعجيل وتيرة التغيير، وألاّ ندع الحتمية البيولوجية والجدلية التاريخية يعملان لوحدهما، بل كان لزاما، حسب شميّل، على الفرد الشرقي (العربي)، أن يسهم بدوره في دفع عجلة التغيير والتحديث.

---

1 قسم الفلسفة – جامعة قسنطينة/الجزائر.

2 شبلي شميّل (1850–1917)، لبناني من عائلة مسيحية يعتبر من وراد النهضة العربية. تخرج من الكلية البروتستنتية (الجامعة الأمريكية)، في بيروت؛ ثم توجه إلى باريس لدراسة الطب؛ بعد ذلك استقر في مصر، حيث أقام في الإسكندرية، طنطا والقاهرة. أصدر مجلة الشفاء سنة 1886، وكان أوّل من أدخل نظرية داروين إلى العالم العربي. دافع عن العلمانية كنظام سياسي؛ له عدة مقالات في الصحف والمجلات؛ كما له بعض الكتب أهمها ترجمة فلسفة النشوء والارتقاء لداروين؛ كانت له علاقة علمية بسلامة موسى وآخرون. كما يعتبر الأب الروحي للاشتراكية والتقدمية العربية.

ولا يتمّ دفع عجلة التغيير، حسب شميّل، إلاّ إذا وعى الفرد العربي أسباب التقهقر، وكذا العوائق التي وقفت عقبة أمام التطور. لذلك نجده حرص على ذكر كلّ العوائق التي تسببت في تقهقر الشرق عامة، والعرب خاصة؛ حيث أنّ الفرد الشرقي كان ينقصه التعلّم بالدرجة الأولى. وحتى إذا وجد، فقد كانت مناهجه ومضامينه تهيمن عليها عقول جامدة ومقلّدة ورافضة لكلّ تغيير، لأنّها كانت تركز على المواضيع الدينية ومحاولة تكريس شرح العلوم الوضعية وفق التعاليم الدينية وتجتهد للتوفيق بينهما. هذا ما جعل المعرفة تدور في فضاء فارغ - بسبب ركود وخمول العقل واتباع الأوهام -، والابتعاد عن المعرفة الموضوعية والعلوم التجريبية المستقلة عن العقائد القديمة الضارة لكلّ تقدم وشيك.

لقد حاولنا، من خلال هذا البحث المتواضع، أن نلمّ، بقدر المستطاع، بجميع المواضيع التي تطرق إليها شبلي شميّل لتحديث الشرق، في زمانه، بالرغم من عقبة المصادر النادرة. كما أنّنا حاولنا إعطاء الكلمة للكاتب، من خلال الذكر المطوّل والمتعمّد لمقالاته، حتى نتيح الفرصة للقارئ الإطلاع بنفسه على ما أنتجه شبلي شميّل. وكذا للإطلاع على أسلوبه الكتابي وكيفية معالجة القضايا الأساسية والجوهرية في عصره. لذا جاءت بعض المقتطفات مطوّلة إلى حدّ ما؛ ولكن، كما أشرنا، لقد تعمدنا ذلك، حتى لا يحسب القارئ بأننا نجهل النواميس الأكاديمية للبحث العلمي. كما أن ذكرنا المطوّل لمقتطفات المصادر سببه، أيضا، غياب أعمال شبلي شميّل من الساحة الثقافية العربية اليوم، بالرغم من أنه كان من وراد النهضة العربية.

لقد حاولنا، أيضا، تسليط الضوء على أهمّ المواضيع التي كان يطرحها بالرغم من تشعبها وتشتتها في المجلات والصحف بالخصوص. والملاحظ أنّ طريقة شبلي شميّل، في الكتابة، لها نقائص، ولا تطابق نواميس الكتابة الفلسفية؛ لأنّه، بكلّ بساطة، لم يكن فيلسوفا بتمام الكلمة. ومما لا شك فيه أنّ المقال الصحفي الضيّق لا يليق لهذا النوع من الدراسة (الفلسفة). أمّا السبب، في ذلك، هو كون شبلي شميّل كان طبيبا، من حيث التكوين، وبالرغم من هذا العائق، إلاّ أنّ الفضل يرجع إليه في تطرقه لمواضيع فكرية من الطراز الفلسفي، علاوة على أنّه كان من الرواد في طرح تلك القضايا في عصره، في المشرق العربي. وهذا لوحده كاف لأن يجعل منه الرائد المستنير في المشرق؛ بالرغم من بعض النقائص والانتقادات التي سوف نوجهها له في هذا البحث.

أولا: نقد العوائق التي تسببت في تقهقر العرب خاصة والشرق عامة:

بادئ ذي بدء، تراءى لنا أن نتطرق إلى الأسباب التي عرقلت المسار الحسن للشرق، نحو التقدم، بمنظور شبلي شميّل. لا ريب أنّ الأسباب متعددة ومختلفة كانتشار الأمية والاستعمار، علاوة على خمول المثقفين العرب، والاستبداد السياسي الذي يعيق حرية التعبير والتفكير في العالم العربي. وفي المقال الذي كتبه، شبلي شميّل، في جريدة "البصير"،[1] تعرّض إلى انحطاط الشرق العربي، حيث استعرض الأوضاع المزرية التي كانت سائدة، من استغلال وفقر وأمية، إلخ، إلى درجة أنّه وصف ذلك الشرق (المشرق العربي) بأنه "ميت في صورة حي".[2] طبعا، في تلك الفترة، كان الشرق العربي تحت الهيمنة الاستعمارية الغربية. وما يمكن ملاحظته، هنا، أنّ شبلي شميّل استعمل النظرية التطورية وطبقها على الاستعمار وفقا لناموس "تنازع البقاء". لما كان الشرق ضعيفا، فقد كان ضحية للغرب؛ وبحكم أنّ العرب كانوا ضعفاء؛ "وبحكم تنازع البقاء، كانوا معرّضين للذّل والشقاء يعملون لأسيادهم أهل الغرب (...). لأن ناموس التنازع، في الطبيعة، صارم لا يرحم؛ فالضعيف مقضي عليه أمام القوي".[3]

إنّ مفهوم الشرق، الذي تكلم عنه شبلي شميّل، لم يخص، فقط، العرب (الشرق الأوسط)، وإنما كانت، تلك العبارة، تشمل، آنذاك، كل من الصين والهند وإفريقيا وتركيا، ودول أخرى لا علاقة لها بالشرق من الناحية الجغرافية؛ ويمكن أن نشبه تلك العبارة، في يوما هذا، بعبارة "العالم الثالث". لقد كان "التقهقر الأدبي والعلمي" هو العامل المشترك، بين تلك الأجناس، بالرغم من الاختلاف في الأصل والثقافة. ومن بين الأسباب، أيضا، التي ساهمت في تقهقر تلك الشعوب، ذكر، شبلي شميّل، عنصر "طبيعة البلد" وأثرها في الإنسان. كما فعل، من قبله، الإغريقي أبقراط (460– 377/ق. م)(Hippocrate)، حيث اعتبر خصوبة الأرض من العوامل المشجعة على الخمول والكسل وحب الملذات، على عكس المناطق الأخرى، التي يعيش أهلها في قسوة الطبيعة؛ هذا ما ساعدهم ليكونوا أقوياء وأشدّاء يصبرون ويصارعون ويبدعون. هذه النظرية، التي تعطي أهمية كبيرة لدور طبيعة البلد، في تكوين الحضارة، تبناها، من بعد، ابن خلدون، في مقدمته، عندما تكلم عن أصل

1 شبلي شميّل، "انحطاط الشرق الأدبي والعقلي"، البصير، سنة، 1898
2 نفس المرجع (المقال).
3 نفس المرجع.

العمران، ودور المناخ في ذلك. (قد يكون ابن خلدون لم يقرأ أبقراط، بل استنتج تلك الفكرة من خلال ملاحظاته للطبيعة. ولكن، في جميع الأحوال، تبقى الفكرة سابقة عليه). كما تبنى، أيضا، منتسكيو (Montesquieu) هذه الفكرة في القرن الثامن عشر. ولكن، نجد أصواتا متعصبة تتعالى، اليوم، وتقول بأنّ ابن خلدون كان السباق لتلك الفكرة، وأنّه أثر في منتسكيو وهيغل (اللذان توفيا قبل أن يترجم ابن خلدون إلى اللغات الأوروبية!). ومما لا شك فيه أنّ هذه الأصوات، التي تؤلف كتبا في هذا الموضوع، تجهل تفاصيل القضية. وإذا كان الجهل، في القديم، عند العرب، سببه غياب التعلّم، فإنّه، اليوم، يعشش في أوساط حاملي شهادة الدكتوراه!؟ ولكن، هذا موضوع آخر أبينا أن نتطرق إليه، بالرغم من بعده، نوعا ما، عن الموضوع. وما دمنا نتكلم عن الجهل أردنا إظهار نوع آخر من الجهل في العالم العربي اليوم...

وإذا كان عنصر المكان (المحيط الطبيعي) له أهمية بالغة، في تكوين حضارة ما، فإن شبلي شميّل يرى بأنّ هناك عناصر أخرى، تلعب دورا أساسيا في تكوين الحضارة الإنسانية، حيث يقول بأنّ: "الإنسان وإن يكن ابن المكان فهو ابن التربية والتعلم، أيضا، وقد فطن إلى شيء من ذلك أبقراط نفسه، حيث قابل بين حكومات أوروبا وحكومات آسيا؛ فقال إنّ أهل أوروبا أشدّ نجدة للحروب من أهل آسيا، بسبب طبيعة بلادهم، وبسبب نوع أحكامهم أيضا"[1]. لا شكّ أنّ طبيعة المكان، وغياب العلم والسياسة الرشيدة، في بلد ما، يسهم في تقهقره. كما أنّ حضور هذه العوامل (العلم والسياسة المستنيرة) هو الذي يضمن التطور الجيّد للمجتمع. لقد أكّد شبلي شميّل أنّ غياب هذه العناصر الجوهرية، في شعب ما، لتسبب في ما لا يحمد عقباه. وإذا كان الإنسان خاضعا للتطور، بنفس الكيفية التي تتطور فيها الطبيعة، إلا أن عامل العقل، لدى الإنسان، يبقى هو الأساس، حيث بإمكانه أن يغيّر مجرى الأحداث بتحكمه في الطبيعة العضوية وغير العضوية.

وبالرغم من أنّ العقل (العلم) بإمكانه أن يتحدى حتمية المكان، فإن هذا التحدي يبقى صعبا، وليس في متناول الجميع. لذا كانت حتمية ظروف المكان مهيمنة في المشرق، لأنّ "طبيعة بلاد الشرق، يقول شبلي شميّل، بما توجب من الراحة للبدن تفسح للعقل مجال الخيال؛ ولذلك كان الأنبياء كلهم من الشرق؛ وطبيعة بلاد الغرب، بما توجب من المشقة

---

1 المرجع نفسه.

على البدن، تربي فيه روح النهضة والإقدام. ولذلك كان أكثر الفاتحين من الغرب، إلاّ من قام من الشرق لدعوة دينية تدخل في حكم المؤثرات الأدبية. ولذلك، أيضا، كان أهل الشرق، كما قال الشهرستاني، ميالين للبحث عن ماهيات الأشياء وحقائقها. وأهل الغرب ميالين للبحث عن طبائع الأشياء وكيفياتها، أي أن هؤلاء أهل عمل وأولئك أهل نظر قد يجر إلى الكسل. وربما كان هذا من الأسباب الطبيعية التي لأجلها لا يستطيع الشرق أن يناظر الغرب إذا تساوت عندهما المعدات الأدبية".[1]

هذا ما جعل شبلي شميّل يعتقد بأنّ الشرق ليس بإمكانه أن يواجه الغرب، لأنّ بنيته الفوقية ضعيفة لقلة ورداءة العلم فيه، علاوة على هيمنة الأوهام على الذهنيات. "إنّ الشرق، اليوم، متقهقر جدا عن الغرب (...)، يقول شبلي شميّل، لقلة العلم فيه، وثقل وطأة الوهم عليه؛ ولا يخفى ما لذلك من الأثر السيئ على العقل والآداب هنا، لا كما يفهمها البعض هي تلك الآداب الذاتية الرخوة التي لا تتجاوز النفس، ولا ينظر فيها إلى الكل: كالصوم والصلاة مع تربية الضغائن والأحقاد، ضدّ من لا يصلي صلاتك ولا يصوم صومك، فينسيك ذلك الجامعة الوطنية والسياسية، إلى جانب الجامعة المالية، في بلاد كثر فيها تفرق المذاهب والأديان؛ أو تلك الآداب السطحية المنتقلة إلينا من سفساف آداب الغرب: كالهشاشة والمفاخرة باللباس والطعام وإيلام الولائم والتأنث في الحركات وسائر أنواع المجاملة التي تتجاوز حد اللفظ مع التبطن والرياء. (...) إن الفرق بين الغرب والشرق كالفرق بين أعمال الرجال وأعمال الأطفال".[2] وبالرغم من أن أسلوب النقد، هنا، شديد اللهجة، إلاّ أنّ فيه من الموضوعية وغياب المجاملة والعاطفة القومية. عكس ما معمول به، اليوم، من طرف المثقفين العرب...

وفي سياق الحديث عن أسباب تقهقر العرب والشرق، بصفة عامة، ذكر، شبلي شميّل، قمع الفكر والمفكرين، من طرف الحكومات غير المستنيرة، التي زجّت في السجون بكل من اجتهد أو أراد الإصلاح. كما اتهم الحكومات، التي كانت سائدة، آنذاك في الشرق، بتشجيع فساد الأخلاق. مذكرا بأنّه ينبغي النظر إلى الأخلاق، هنا، بالمنظور الحديث، وليس كما هو متعارف عليه في العالم العربي الإسلامي... لقد تبيّن بأنّ الفرق بين "حكومات الغرب وحكومات الشرق هو أنّ الأولى تحكمها شرائعها وهذه يحكمها ملوك، وإن تعدلت

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

الأحكام في بعض ممالك الشرق، اليوم، فما تعديلها إلاّ صورة لا معنى. فإنّ ملوك الشرق مازالوا فوق شرائعهم، فأماتت حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت به على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد؛ وقوّت، فيهم، كلّ الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع".[1]

كما انتقد، شبلي شميّل، الخمول الذي ساد أهل المشرق عموما "حتى أصبحوا على عاتق الاجتماع وقرا؛ لو أطلقت عليهم شريعة النحل لقضي عليهم بالهلاك قتلا، لأنّ النحل الجاني يقتل كل سنة النحل الذي لا يعود له نفع ويعيش على جني غيره".[2] لا شك أنّ هذه الصورة البلاغية جدّ معبّرة عن الأوضاع، التي كانت سائدة، في الشرق آنذاك، ولا زالت سائدة إلى يومنا هذا. كما انتقد شميّل رجال الثقافة من كتاب لتقصيرهم في تنوير العقول، مقارنة بالمثقفين الغربيين الذين أسهموا كثيرا في تنوير شعوبهم. والأسباب، في ذلك، متعددة، ولكن، تبقى الأمية وغياب المطالعة والدراسة الجديّة، هي السبب الرئيسي. حتى ولو افترضنا أنّ الكاتب قد بذل جهدا تنويريا، فإنّه لا يجد القراء في انتظاره. كما هو الحال في الغرب، لأنّ الكاتب يكتب لقوم يقرأون. لقد كان الشرق يعيش أزمة قراءة آنذاك، والغريب، في الأمر، أنّ هذه الظاهرة لا تزال قائمة لحدّ اليوم، في العالم العربي، بالرغم من تراجع الأمية وكثرة دور التدريس من جامعات وما يشبه. وإذا كان الجهل العارم من أهمّ الأسباب التي عرقلت سير النهضة، بصفة عامة، والكتابة، بصفة خاصة، فإنّ الأنظمة السياسية السائدة لعبت، هي أيضا، دور المعرقل للثقافة والتنوير في الشرق. كما جرت العادة أن تنظر السلطة إلى طائفة الكتاب كأنها من الآفات التي ينبغي مقاومتها، لأنّ السلطة، في حدّ ذاتها، لم تكن مستنيرة، بل كان يطغى عليها الاستبداد بحكم أنها غير متبصرة. إنّ النظام السياسي غير المتبصّر، الذي يفتقد الوعي الكافي، لا يدرك الأهمية التي تنتج من العلم والثقافة، والأهمية التي يمكن أن يجنيها المجتمع منها. إلى جانب هذا كله، هناك في اعتقادنا، سبب آخر بالغ الأهمية وهو كون الكتاب العرب يفتقدون الوعي والثقافة الأساسية لتلك المهمة. إن أغلبيتهم غير مستنيرة، بل وأكثر من ذلك، كان بعضهم ينظرون للظلامية على أنها تنوير! وفاقد الشيء لا يعطيه، كما يقول متن المثل.

كما انتقد، شبلي شميّل، الخرافات، التي كانت سائدة في المجتمع، كالزلازل التي كانت تعتبر من غضب الآلهة، حيث كان رجال الدين ينشرونها لجهلهم بحقيقة الظاهرة الطبيعية،

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

لكي يخيفوا عامة الناس، ويحمسوهم على اتباع التعاليم الدينية والعمل بها. لقد كان رجال الدين وعامة الناس يعتقدون بأنّ أولئك الذين هلكوا من جراء وقوع الزلازل أشرار انتقمت منهم الآلهة. أمّا شبلي شميّل فيرى بأنهم "مساكين فتكت بهم الطبيعة العمياء"،[1] ويجب ألا يشدّ الإنسان القضاء على الإنسان، كما يجب أن يرحم الإنسان أخاه الإنسان. كما انتقد، في السياق نفسه، رجال الدين باعتبارهم أسهموا في نشر الجهل بين أفراد المجتمع، إلاّ أنّه يعتقد بأن رجال الدين قد "علموا الناس، حتى اليوم، غير ما تأمر به الأديان".[2]

هذا الموضوع، في اعتقادنا، بحاجة إلى دراسة عميقة، تتجاوز المجاملة، لكي نوضّح جانب المسؤولية التي يتحملها كل طرف، لأنّ النصوص واضحة، ولا تحتاج لأيّ تأويل. لقد تطرق شبلي شميّل، أثناء نقده لرجال الدين، للقمع الديني المسيحي، في العصور الوسطى في أوروبا، حيث ساند، رجال الدين الحكام غير المستنيرين لسحق المواطنين، وارتكاب "فظائع تقشعر لها الأبدان".[3] كما أنّه ندّد بالجرائم والمذابح التي كانت ترتكب في حق اليهود، آنذاك، في أوروبا بالخصوص، واعتبرها من عامل الجهل والجهلاء. لأن رجال الدين استغلوا الشعوب الجاهلة لنشر دعوتهم وزرع، في رؤوس أتباعهم الجهلة، العنصرية القائمة على التفريق بين الناس إلى حد "التباغض والتقاتل حتى قامت، اليوم، قيامتهم، يقتلون تقتيلا، في الوطن الواحد، لخلاف لا علاقة له بالدين".[4] كما كان يرجع مسؤولية تلك الفظائع إلى "رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسئولون عن كل الفظائع التي ارتكبت، ولا تزال ترتكب، باسم الدين".[5] والحال أن إرجاع المسؤولية لرجال الدين، وحدهم، فيما حدث، وما زال يحدث من عنف، باسم الدين، هو موضوع يحتاج إلى دراسة عميقة لمعرفة ما إذا كان رجال الدين وحدهم (في الشرق والغرب) يتحملون المسؤولية، أم أن للنصوص الدينية أيضا مسؤولية خاصة؟

لقد اتهم شبلي شميّل الحكام والاستعمار ورجال الدين في تجهيل المجتمع الشرقي، وزرع الخمول فيه؛ ولكنه لم يكتفي بنقد الأوضاع السياسية والدينية السائدة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، في نقد العلم (والتعليم) الذي لم يكن يقوم على نظرية النشوء والارتقاء، كما جاء

---

1 المرجع نفسه.
2 شبلي شميّل، "ضحايا الجهل"، جريدة الأخبار، سنة، 1909
3 المرجع نفسه.
4 المرجع نفسه.
5 المرجع ننفسه.

ذلك في عدة مقالات كتبها في هذا الموضوع. لا ريب في أن العلم كان قليلا، في تلك الفترة الزمنية في الشرق، "ولم ينشر على قواعد سنن النشوء والارتقاء".[1] لقد كان، شبلي شميّل، يقصد فكرة التدرج في المعرفة، أي أن العلم "لم ينشأ في الأمة من ميل عام فيها إليه دفعها إلى الترقي فيه شيئا فشيئا، بل جاءها من خارج مفاجأة لأسباب طبيعية واجتماعية، هي تقريب المسافات بين الممالك، بالاختراعات العظيمة، وسهولة اختلاط أمم المغرب بأمم المشرق، بسبب ذلك فتألفت من الأولين جمعيات لنشر العلم بين الآخرين ومقصدها من ذلك نشر لغاتها وترويج مصنوعاتها وبسط حمايتها".[2]

كما انتقد نظام التعليم، في المدارس في الشرق، حيث يقول: "إن التعليم على ما هو شائع، وخصوصا في مدارس المشرق، ناقص جدا. فنظام المدارس، في التعليم والتربية، قديم لا ينطبق في جملته على احتياجات العصر ومقبولات العمل وسنن الارتقاء".[3] هذا فيما يتعلق بنوعية التعليم في الشرق. أما فيما يخص النظافة والخشونة (القسوة) في المعاملة فحدث ولا حرج، فمثلا، فيما يخص النظافة، يقول بأن "السكين والملعقة والشوكة التي يستعملها التلاميذ في طعامهم، فإن كثيرا من المدارس، حتى اليوم، لا يسمح بغسل هذه الأواني إلا مرة في كل أسبوع (...)، لأن القائمين على ذلك (التربية) يعدون القذارة نوعا من التقشف الفضيل والنظافة إفراطا في الترهل الذميم".[4] أما فيما يتعلق بالخشونة والقسوة في المعاملة، فإن "القائمين بها (التربية) أناس يجهلونها فيعدون العقاب ومعاملة التلاميذ بالخشونة والقسوة من القواعد الأساسية".[5]

وبالإضافة إلى الحالة المزرية، الخاصة بالمعاملة، في مجال التعليم في الشرق، انتقد، شبلي شميّل، مقررات التعليم، وبالخصوص التركيز على التعليم الديني؛ لأن الحكومات السائدة آنذاك (بداية القرن العشرين)، وفي مصر بالخصوص، قد ركزت كثيرا على التعليم الديني، وأهملت العلوم الدنيوية. كما جاء في قوله: "فقد قررت (الحكومات) تعليم العلوم الدينية، وقد طرب لهذا القرار جمهور الأمة، وأعضاء الجمعية العمومية، وسيصفّق له البرلمان البريطاني بكلتا راحتيه؛ وأقامت مسجدا فيها للمسلمين؛ والعدل يقضي بأن تبني كنيسة للمسيحيين

---

1 شبلي شميّل، "ا، ب، ت، ث"، البصير، سنة، 1898
2 المرجع نفسه.
3 المرجع نفسه.
4 المرجع نفسه.
5 المرجع نفسه.

وكنيسة لليهودي وهيكلا للبوذي، ومذبحا للمجوسي. فما في أحد من هؤلاء إلاّ وله في ذلك حق والحكومة ممثلة للجميع. (...) وقد أصبحت مدارس الحكومة معاهد دينية بحتة".[1] لقد كان، شبلي شميّل، ناقدا لتلك السياسة التي تركز اهتمامها على الموضوع الديني وتهمل الجانب العلمي الموضوعي في البحث والتعليم. وكأنّ المجتمع الشرقي، في ذلك العصر، كان ينقصه الموضوع الديني ومراكز العبادة والثقافة اللاهوتية. وإذا كانت تلك الحادثة قد وقعت في بداية القرن العشرين، فالشرق، اليوم، وبعد مرور قرن من الزمن، مازال يعيش نفس الوضعية ونفس التقهقر. وإذا كان التاريخ، عموما، لا يعيد نفسه، فالتاريخ في الشرق (العالم العربي) يعيد نفسه، دون أن تستخلص العبرة من الماضي المزري.

وإذا كان شبلي شميّل قد انتقد التقصير في العلم العملي، فإنه انتقد، أيضا، العلم الذي لا يقوم على أسس النشوء والارتقاء، أي على العلم الطبيعي الحديث. ولكن، هذا النوع من العلم لم يكن منتشرا في المشرق والعالم، بصفة عامة، في تلك الفترة. "والذنب يقع في ذلك، يقول، شبلي شميّل، على المدارس، فأكثرها، حتى اليوم، لا يزال يعلمنا العلوم العقلية الأدبية. كما كانت في عهد أرسطو وابن سينا. والعلوم الحيوية، كما كانت في عهد لينيوس وكوفيه. وقلّ منها ما يعلّم مذهب التحوّل، بعد مائة سنة في اكتشافه، وخمسين سنة من ثبوته".[2] أمّا عن سبب عدم نشر هذا العلم (التطور) في المدارس الشرقية، فيرجع إلى التخوّف مما هو جديد: "الخوف على الدين هو الذي يمنع المدارس، وخاصة المدارس العليا، من تعليم مذهب التحوّل. فليعلموا، أولا، أنّ هذا المذهب، يقول شبلي شميّل، ليس نظرا فلسفيا يحتمل الشك، بل هو مذهب علمي ثابت أدلته محسوسة لا تقبل النقض. فمهما حاولوا طمسه، فإنهم لا يفلحون".[3] لقد حذّر، شبلي شميّل، من عرقلة العلم الطبيعي الجديد (النشوء والارتقاء)، بحجة الدين؛ لأنّ حرمان الأجيال، من تعلّم هذا العلم، قد يولّد خسارة كبيرة، نظرا لما فيه من فوائد لعلوم كثيرة، حيث أنه يشمل العلوم الطبيعية والإنسانية معا. ولم يقتصر نقده على المواضيع الثقافية من تعليم ومناهج علمية، بل ذهب أبعد من ذلك في نقده للسياسة. وإذا كان عصر شبلي شميّل قد عرف ثورات سياسية واجتماعية متعددة، فإنّ الشرق، آنذاك، قد عرف، بدوره، تقلبات سياسية حاسمة، مثل "الثورة العثمانية"، التي لم

---

1 المرجع نفسه.

2 شبلي شميّل، آراء شبلي شميّل، مطبعة المعارف، مصر، السنة، 1912، ص 28

3 المرجع نفسه، ص 29

يكتب لها النجاح في العالم العربي. "لعدم اشتراك الأمة فيها اشتراكا محسوسا، يقول شميّل، وبسوء الإكثار من التغني، في أول الأمر، وهي اليوم تكثر من العويل ولا تتعداه على عمل حازم".[1]

أمّا الثورة التي أرادها، شبلي شميّل، فهي تلك التي تحدث تغييرا جذريا في جميع القطاعات، وليست تلك التي تحدث تغييرا على مستوى الطاقم الحاكم. كما كان سائدا، آنذاك (ومازال سائدا اليوم)، في الشرق، حيث يقول: "فثورتنا حتى الآن عسكرية، اقتصر التغيير فيها على صورة الهيئة الحاكمة؛ فلم تغيّر شيئا من أخلاقنا؛ ولم تصل إلى علومنا وصناعاتها وتجارتنا؛ ولم نتغلب فيها مداركنا على أهوائنا. فلا تزال أعراضنا، القريبة والبعيدة، سدا يمنعنا من اقتباس كلّ إصلاح مطلوب، فضلا عن اختلاف أجناسنا وتباين مشاربنا ووجودنا كالقول العزل في وسط هذا التنازع الشديد، المحيط بنا من كل جانب؛ وقربنا من معالم الحضارة؛ وقيامنا في قلبها كالخرائب والأطلال في وسط الحدائق والقصور. ومع ذلك، فالفرق بين ما كنا عليه، منذ أربعين سنة، وما صرنا إليه اليوم، عظيم جدا".[2] كما انتقد، شبلي شميّل، أسباب أخرى مثل غياب حرية التعبير، وغياب العدالة القضائية والاجتماعية؛ وكذا قهر المرأة، والحجاب، وما يشبه من مواضيع تتعلق بقضايا مزرية كانت ومازالت سائدة في العالم العربي.

ثانيا: البديل الذي اقترحه شبلي شميّل لدفع عجلة التقدم في الشرق:

لقد اقترح، شبلي شميّل، مجموعة من الحلول لإخراج المجتمع الشرقي، كما يسميه، من التخلّف؛ ومن بين هذه المقترحات - التي تشمل مجالات كثيرة: سياسية واجتماعية وثقافية - نذكر العامل الأساسي المتمثل في التعلّم وتكوين رجال الغد الذين يحملون مشعل التقدم. ومن بين المواضيع التي ركز عليها، شبلي شميّل، اهتمامه نذكر "العلم الصحيح"، حسب تعبيره، الذي يبث المعرفة الموضوعية وينقض التعصّب الأعمى. "فالعلم لا يجوز أن يبنى باليد الواحدة ما يهدمه بالأخرى، وإن يفعل فلا يجوز أن يسمى علما".[3] كما ركز على تربية رجال الغد، حيث يقول: "إذا شئت أن تعرف مستقبل أمة فأبحث عنه في أطفالها، فهم

---

1 المرجع نفسه، ص 14
2 المرجع نفسه، ص 32
3 شبلي شميّل، الأخبار، سنة، 1907

نتاج الماضي وعنوان المستقبل؛ ابحث عنه في صحتهم وفي تربيتهم وفي تعليمهم، من يوم يحبل بهم أجنة، إلى يوم يولدون ويربون في حجر أمهم إلى يوم يخرجون من المدارس وينضمون إلى الهيئة الاجتماعية أعضاء عاملين".[1] لقد ألح شميّل على تربية الأطفال، باعتبار أنهم يمثلون مستقبل الغد، وأنّ نجاح الأمة يتوقف على حسن تربيتهم وتعليمهم.

كما أنّ تربية وتعليم الجيل الصاعد يتوقف على تربية ووعي أمهاتهم (أي المرأة)، لأنّ تأثيرها في الطفل قوي. فهي تغذّيه وتسهر عليه طوال أشهر وسنوات. فإذا قصّرنا في تربيتها كانت النتيجة سلبية، لأنّ تربية الأم الجاهلة لا جدوى منها، علاوة على كونها رديئة جدا. وإذا قابلنا طفلا يعيش في محيط رديء مع طفل آخر على نقيض الأول، فبدون شك تكون النتيجة مخالفة تماما للنتيجة الأولى. كما أنّ الطفل سيتأثر بالخرافات التي تزرعها في ذهنه الأم الجاهلة، ويشبّ على الاعتقادات الفاسدة والأحكام الباردة. أمّا الأم المتعلمة، تعلما صحيحا، ستؤثر على الطفل بالإيجاب بجعل "عقله حرّا غير مقيّد بقيود الجهل والأوهام".[2] لا ريب في أنّ الطفل غير المحضون اجتماعيا وتربويا قد تواجهه عقبات كثيرة، حيث كثيرا ما تهدم جسمه وتمنع نموه الفكري، وتطفئ المصباح المضيء فيه، بسبب المعاملة السيئة التي يعيشها في صغره في المحيط التربوي غير اللائق. كما أنّ الحديث ليس فقط عن الأم الجاهلة التي لا تحسن تعليم ابنها؛ وإنما القضية تتعدى ذلك إلى دور التعليم في مؤسسات رسمية (حكومية) وخاصة.

لقد ربط، شبلي شميّل، الصلة بين اقتراحاته الإصلاحية ونظرية النشوء والارتقاء، حيث يرى بأنه لا مجال للتقدم خارج نطاق نظرية الارتقاء التي تستلزم التطور والتحوّل المرحلي لمجتمع ما. حيث لا يمكن للمجتمع أن يتطور إلا إذا تبنّى سياسة التدرج، من الأسوأ إلى الأحسن، محترما نواميس تلك النظرية. ولا يمكن أن يقفز من نقطة الصفر إلى ما هو أرقى. كما أنه يجب ألا يتكاسل وينام على تراث السلف معتقدا أنه ليس بحاجة إلى التجديد. وما دام التقدم، بصفة عامة، مشروط بنواميس النشوء والارتقاء، فإنّ التعليم، هو أيضا، بحاجة إلى أن يكون خاضعا لذلك المنهج. ولكي ينجح التعليم في الشرق، يجب أن يكون مصحوبا بحرية الفكر والقول. كما جاء في قوله: "وأحسن السبل لمجاراة الارتقاء نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول. وأحسن الوسائل لنشر التعليم تكثير عدد المدارس والصحف على أنواعها؛ ولهذه الأخيرة مقدرة كبرى على تحويل الأفكار والانتقال بها من حال إلى حال.

1 شبلي شميّل، "رجال الغد"، البصير، سنة، 1898
2 المرجع نفسه.

فلكي تنتقل بها من ضلال إلى رشاد؛ ومن جهل إلى علم؛ ومن ضعة إلى رفعة؛ ينبغي أن تطلق لها حرية القول لكي لا تنطق إلاّ بالصدق، ولا تصدع إلاّ بالحق؛ لا أن تقيّد حريتها لئلا تمسي كزبور أو مبخرة تصلي لهذا وتبخّر ذاك؛ فإن الضرر الذي يلحق بها والحالة هذه للاجتماع لا يعد. وعار على الجرائد وأربابها أن يقبلوا بمثل هذا المركز، ولو تحت ضغط السيف. وإنه لأجل لهم من ذلك أن يكسروا أقلامهم تكسيرا ويقفلوا "دكاكينهم" إقفالا؛ لئلا يبثوا مثل هذه المبادئ السيئة في عقول الأمة فيدحرونها بالخديعة والكذب إلى الوراء، ويردونها إلى **أخلاق الأطفال**، عوضا من أن يسيروا بها بالإخلاص والصداقة إلى الأمام ويربوا فيها مزايا الرجال - فكلمة الحق لا ينخفض صوت قائلها -، ولا خوف من هذه الحرية، ولا خوف إلا من التضييق عليها، ولا يخاف إلا ضعيف أو جبان".[1] لا شكّ أنّ هذا الكلام شديد اللهجة، إلاّ أنّه صريح ومعبّر عن الوضعية المزرية التي كان المثقف، في عصره، يعيشها وما زال يعيشها لحدّ الساعة. إن الزمان يسير والأشخاص تتغيّر، أمّا الأدوار تبقى على حالها... كما أنّ عبارة "أخلاق الأطفال" تذكر بعبارة "**الشعوب الصبيانية**" التي استعملها الفيلسوف الألماني هيجل (Hegel) عند حديثه عن "الشعوب الشرقية" (أي كلّ ما تحتويه القارة الأسيوية)، في كتاب "العقل في التاريخ"...

دائما في موضوع إصلاح التعليم، اقترح، شبلي شميّل، تغيير نظام التعليم القائم على التكوين النظري والانتقال إلى العملي بدون إفراط في أيّ طرف منهما، أي أنّه يجب الانتقال من "نظري غالب إلى عملي أغلب"،[2] لأنّ نظام التدريس، آنذاك - في مصر، البلد الذي كان مقيما فيه، كان يركز كثيرا على الجانب النظري دون الاهتمام بالجانب التطبيقي العملي. في حين أن نظام التدريس، في زمن محمد علي، "الرجل الفطري العظيم، فقد كان التعليم العملي - وكل شيء نسبي - أوسع جدا منه اليوم"[3]، يقول شبلي شميّل. لقد كان نظام التدريس، آنذاك، يهتمّ بتخريج رجال عمليين ينتفع منهم البلد في قطاعاته المختلفة؛ ولكن، بمجرد أن رحل، محمد علي، عن الوجود حتى انقلبت الأوضاع رأسا على عقب. كأنّ الشرقي بحاجة إلى تقوية العلوم النظرية، في حين أنّه بحاجة ماسة إلى العمل وتطبيق المعرفة النظرية في عالم الواقع الاجتماعي بتغييره.

---

1 أسعد رزوق، حوادث وخواطر (مذكرات شبلي شميّل)، دار الحمراء، بيروت، السنة، 1991، ص 208

2 شملي شميّل، "التعليم العملي"، المقطم، سنة، 1909

3 المرجع مفسه.

لا ريب أنّ إصلاح التعليم يقوم أساسا، حسب شبلي شميّل، على إدخال مناهج تأخذ بعين الاعتبار نظرية النشوء والارتقاء؛ لذا فقد نصح شميّل تعليم هذا العلم في الأطوار الثانوية والجامعية، مثلا. وكان ينصح الجامعات المصرية أن تكون في نفس المستوى العلمي مع الجامعات الأوروبية الأخرى. كما أنّه كان يحذّر من الأوهام والعواطف، وما يشبه، التي قد تتسبب في عرقلة ازدهار العلوم وتنميتها في الشرق. ولهذا السبب فقد كان شبلي شميّل يقترح "تجريده (العلم التطوري) بالكلية عن الدين، كما تقدم. أقول ذلك نصيحة خالصة لا غاية لي فيها سوى خدمة العلم وخدمة البلاد معها خدمة حقيقية تدفعها في العمران الراقي شوطا بعيدا. (...) لأنّه لم يقم اليوم أصحّ وأوسع من هذا المذهب، ولأني على يقين تام في أنه سيصبح المحور الذي تدور عليه جميع أعمال الإنسان ومعارفه، لا في المستقبل البعيد، بل في القريب الأقرب، ومن يعيش يره".[1] لا شك أن هذا النص يبيّن تحمّس، شبلي شميّل، للمذهب التطوري ودفاعه عنه بشدّة، حيث أنه كان يظن بأن الشرق بحاجة إلى الخروج من التخلف والغيبوبة التي هو فيها، لذا وجب عليه أن يتبنى إصلاح التعليم وفق النواميس التطورية.

ولما كان التطور يولّد تغيرات، في مجالات كثيرة ومختلفة، وبالخصوص في المجال الاجتماعي أو العمران (كما يسميه)؛ ومثلما تتغيّر الكائنات الحيّة، في الطبيعة العضوية، فالمجتمع، هو أيضا، خاضع لهذا التطور. ويمكن القول بأن هناك صلة جدلية بين الطبيعة العضوية والعمران (المجتمع)، كما جاء في قوله: "فنظام الاجتماع يتغيّر على الدوام طبقا للناموس الطبيعي القاضي بأن كل شيء في الطبيعة متغيّر".[2] هذا النص يبيّن جيدا كيف حاول، شبلي شميّل، تطبيق نظرية الارتقاء والتحوّل على المجتمع والحضارة البشرية جمعاء. كما نجد ذلك واضحا في المثل، الذي ضربه لنا، في موضوع "النهضة المصرية" آنذاك، حيث قال: "فإن النهضة التي تنهضها مصر في هذه المدة القصيرة، ولا يقدرها حق قدرها إلاّ الذي عرف بنفسه العهدين، (...) وسهولة ارتقائهم يدل على أنّ عامل الترقي الموجود فيهم، من عهد بعيد، والذي طمسته يد المظالم، كلّ تلك القرون الطويلة، عريق فيهم من يوم كان تمدنهم نبراس الأمم. (...) فأنا لا أطلب المستحيل في الأمور الاجتماعية، بل أطلب التمشي في نظام العمران على النواميس الطبيعية نفسها والاسترشاد بها لاجتناب عثراته وتسهيل

1 شبلي شميّل، آراء شبلي شميّل، المرجع السابق، ص 29
2 المرجع نفسه، ص 14

ارتقائه".[1] نفهم من هذا القول بأنّ شبلي شميّل ربط الصلة بين ما يمكن أن نسميه "بالنهضة"، آنذاك، في المشرق العربي، بنظرية التطور. ولكن، مصر (والشرق بصفة عامة) تعرف اليوم، ومنذ سنين، تقهقرا وركودا ملحوظا، في مجالات كثيرة ومختلفة؛ وهل يمكن أن نعتبر ذلك الوضع تراجعا في التطور؟ في اعتقادنا أنّ التطور الاجتماعي والفكري ليس آليا، بل هو بحاجة إلى من يحفّزه، وإلاّ سيحدث التقهقر، كما هو سائد اليوم، مع هيمنة الفكر الظلامي الرجعي غير التنويري، في الدول العربية...

وبالإضافة إلى كون شبلي شميّل قد طبّق نظرية التطور على العمران، نجده، أيضا، قد طبق تلك النظرية على الدين. كما جاء في قوله: "وقد نشأ الإنسان في معبوداته وتحوّل فيها. كما نشأ وتحوّل في كلّ شيء له علاقة شديدة به كعاداته ولغاته ونظاماته جميعا. فلم تكن عباداته، في أوّل أمره، كما هي اليوم، في دياناته الكبرى، بل كانت بسيطة جدا عبارة عن خوف، فقط. لم ينظر فيه، أولا، إلا لمصلحته الفردية. وكم عبد الناس، ملوكهم وألّهوهم، في القدم. ولجهله، في أول نشوء، لم يدع شيئا في الطبيعة ضارا أو نافعا، عظيما أو حقيرا، مرغوبا أو مرهوبا، إلاّ وتوهم فيه ذلك. فعبد الحجر والشجر والحيوان والإنسان نفسه. ولم ينتقل بمعبوده، إلى ما وراء المنظور، إلاّ بعد أن ارتقى ورأى فساد معبوداته في أشياء هذا الوجود المشهود".[2] ولكن، يجب أن نوضح شيئا مهما هنا، هو كون شبلي شميّل لم يذهب بعيدا، في موضوع الدين، ولم يلتزم بكلّ ما تقوله النظرية التطورية العلمية؛ حيث كان يتناقض والنظرية التطورية. لأنّه كان يعتبر ما يسمى "بالأديان السماوية" حقيقة، – في حين أنّ العلم التطوري لا يقول بذلك، بسبب الاختلاف المنهجي، لأنّ المنهج التجريبي (العلم الوضعي) يختلف اختلافا كليا مع الاعتقاد الذي يعتبر أساس المعتقدات الدينية. كما أنّ الخطاب العلمي التطوري يختلف والخطاب الديني الثباتي في موضوع خلق الإنسان والعالم...

كما أنه اهتم بالعلوم الطبيعية، وبأصل الحياة، بصفة خاصة، حيث كانت نظرته تختلف عن النظرة الخلقية/الثباتية (Fixiste) التي تقول بها الأديان. وكعادته، فقد ارجع أصل الحياة إلى تطور الخلية ("الجرثومة"، كما يقول) الأولى في الأرض نفسها. ونفى أن تكون (تلك الجرثومة) قد جاءت من كوكب آخر من المجموعة الشمسية. كما كان ومازال يعتقد. وسواء جاءت، الحياة، من كوكب آخر، يحمل نفس الصفات الأرضية، أو من الأرض

---

1 المرجع نفسه، ص 32

2 شبلي شميّل، آراء شبلي شميّل (تأثير العلم الطبيعي في الأديان)، المرجع السابق، ص ص 11.10

نفسها، فلا يوجد في الواقع أيّ فرق بينهما، مادامت المادة التي تكونت منها الحياة واحدة. ولكن، شبلي شميل، قد دافع على فكرة نشوء الحياة في الأرض ورفض الاحتمال القائل بمجيئها من كوكب آخر، حيث يقول: "ما الفائدة من الزعم بأنّ أرضنا إنما أتتها الحياة من كوكب اصطدم بها، في مروره في الفضاء، إذ لا بدّ من الإقرار، في كلّ الأحوال، بأنّ التعضّي قد وقع في المادة، في أحد نجوم نظامنا الشمسي. فمن العبث، إذن، الإصرار على إنكار نشوء الحياة في الأرض".[1] طبعا الكلام، هنا، واضح جدا، حتى ولو أنّ فرضية مجيء بذور الحياة من مجرات (وليس من كوكب المجموعة الشمسية، كما يعتقد شبلي شميّل وعلماء عصره) أخرى – في الكون عن طريق المذنبات (comètes) الكثيرة التي اصطدمت بالأرض، في الماضي الجيولوجي البعيد –، تبقى واردة، هي أيضا، بالرغم مما يقوله، شبلي شميّل. لأنّ العلم، اليوم، لا يستثني هذه الفرضية التي لا صلة لها بالغيب والوهم.

دائما في موضوع الطبيعة العضوية وعلاقتها بالإنسان – في إطار النشوء والارتقاء –، فقد اهتم، شبلي شميّل، بالأدوار الجليدية وتأثيرها على الإنسان، علاوة على اهتمام هذا الجانب، من البحث، بأصل الإنسان، حيث كانت الإجابة علمية (مادية) بحتة. وعوضا أن يصعد الإنسان بالخيال إلى الطبقات السماوية، ليبحث عن أصله، فقد اكتفى بالبحث عنه في المكان الذي ينشأ ويموت فيه. لقد كان للأدوار (الأطوار) الجليدية مفعولا على الإنسان، حيث أنها أثرت على نموه وتمدنه. كما لاحظ، شبلي شميّل، بأنّ الحضارة قد بدأت في الشرق (الهند بالخصوص)، عندما كانت تلك البلدان تحت أجواء مناخية معتدلة. ولما سادتها الحرارة الاستوائية، أصابها الكسل والخمول؛ في حين أنّ المناطق الأوروبية، التي عرفت خمولا بسبب البرد القارس، طوال قرون عديدة، فإنها بمجرد ما تراجع الجليد وتحسن المناخ حتى عرفت قفزة نوعية (في الحضارة)، فريدة من نوعها، لدرجة أنها أصبحت الآن الرائدة في جميع المجالات. ولكن، في اعتقادنا، أنّ عامل المناخ، حتى ولو أنّ له أثر على الحضارة، لا يكفي لوحده لدفع عجلة التطور؛ ولا يمكن تجاهل عوامل ثقافية واقتصادية أخرى ودورها الفعال في النشاط الحضاري البشري. فمثلا، نجد أنّ الإغريق قد عرفوا نموا كبيرا، في فترة من الفترات، في حين أن نفس المجتمعات المجاورة لهم، والتي لها المناخ نفسه، لم تعرف نفس التطور. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن حضارات أخرى. القضية، إذن، ليست مناخية بحتة. وإذا كانت الحرارة الشديدة تولّد الكسل والخمول، فإنّ المناطق الاستوائية، هي أيضا، تولّد

---

1 شبلي شميّل، البصير، "الحياة وأصلها"، القاهرة، سنة، 1898

الخمول والكسل. كما أنّ غياب عامل الندرة، أي أنّ كل شيء متوفر في المناطق الاستوائية، كالأمازون، مثلا، قد تسبب، في اعتقادنا، الخمول والكسل. لأن الحصول على كل ما يحتاجه الإنسان كان سهلا. كما أن المناطق الباردة جدا، هي أيضا، تولّد الركود والانطواء على الذات. أما سبب النشاط والجد، في اعتقادنا، فيرجع، نسبيا، إلى وجود الندرة في بقعة ما. هذا ما يدفع بالإنسان إلى البحث عن لوازمه ويطورها. كما أنّ العوامل الدينية (غياب حرية التفكير) قد تكون بمثابة العائق الذي يعرقل كلّ نمو وتطور حضاري إنساني.

ومن بين المقترحات التي يقدمها، شبلي شميّل، من أجل الخروج من الركود الحضاري، النظام الاشتراكي. فالاشتراكية، هي أيضا، لم تسلم من نواميس النشوء والارتقاء، حيث يقول فيها شميّل: "الاشتراكية الصحيحة هي الاشتراكية المبنية على مبدأ العلوم الطبيعية".[1] كما أنّ الاشتراكية الصحيحة تهدف إلى "إصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كلّ واحد فيه".[2] لقد كان الإصلاح، في ذلك الزمن، مشروطا بالعمل وبتوفير الكم المناسب، لكي لا يبقى أحد دون عمل. كما جاء في قوله: "... بحيث يصير جميع الناس، في الاجتماع، عاملين نافعين منتفعين. كل واحد على قدر استحقاقه، حتى لا يبقى، في الاجتماع، أناس عاطلون وآخرون مغبونون يشوشون فيه ويفسدون".[3] هذه الفكرة - فكرة توفير العمل كما للقضاء على البطالة والفقر- هي نفسها موجودة عند سان سيمون (Saint Simon/1760-1825) الاشتراكي الطوباوي (غير العلمي) الفرنسي الذي قال، في زمانه، نفس الكلام. كما جاء في قوله: "إذا أردنا تحسين، في أسرع وقت، وضعية الطبقة الأكثر فقرا، وجب علينا توفير كمية كبيرة من العمل".[4] إلا أنّ سان سيمون سبق شبلي شميّل زمنيا. وقد يكون هذا الأخير قد تأثر به، باعتباره مسيحيا مجددا. كما هو الحال بالنسبة لشبلي شميّل؟ ولكن، الماركسية العلمية تتجاوز هذا الكلام.

صحيح أن شبلي شميّل قد تكلم عن "تكافؤ تام بين العمل والجزاء"،[5] ولكن، بالرغم من ذلك، تبقى الاشتراكية أو "الاجتماعية"، كما يسميها، في نظره، تهتم "بتوفير العمل،

---

1 شبلي شميّل، حوادث وخواطر، "الاشتراكية الصحيحة"، المرجع السابق، ص 105

2 المرجع نفسه، ص 105

3 المرجع نفسه، ص 106

4 Saint Simon, Le nouveau christianisme ….

5 شبلي شميّل، حوادث وخواطر، "الاشتراكية الصحيحة"، المرجع السابق، ص 106

أولا، ثم توفير المنفعة على قدر العمل (...). فلا يأخذ الكبير حق الصغير، ولا يتوانى الصغير عن حق الكبير، وإلا لحق الضرر بالاثنين على حد سواء، وساء حال الاجتماع عموما".[1] كما تكلم، في سياق حديثه، عن الشغل، عن "التعاون" والـ "تقريب بين صولجان الملك وعصا الراعي، حتى يتم تكافؤ الفضل بينهما (...)؛ وأن تبادل المنفعة ينبغي أن يكون على قدر العمل (...)، بل العدل في تقسيم المنفعة بين العمل ورأس المال".[2] وقد يفهم من هذا الكلام أنّ الاشتراكية، التي يقول بها شبلي شميّل، لا تقول بالثورة على الرأسمالية، وإنما تقول بوجوب التعايش السلمي بين العامل والرأسمالي، مع احترام حقوق وواجبات كلّ طرف منهما، أي أنّ "التعاون" و"التكافؤ" بين الطرفين المتناحرين - بين الكبير والصغير، كما يقول - هو الأنجع لتطوير العمران، ولحلّ مشكلة الاستغلال السائد، في إطار علاقات العمل والإنتاج. إنها حقا اشتراكية طوباوية (غير علمية) تأثر بها شبلي شميّل دون الرجوع إلى الاشتراكية العلمية (الماركسية). أمّا كلامه عن "الاشتراكية الصحيحة" فقد يدلّ على أنّه كان متأثرا بالطوباويين، لأنّ ماركس كان يسخر من "الاشتراكية الصحيحة"، التي قال بها موشيس هيس (1812/Moses Hess-1875). كما أنّ، جذور هذا التيار موجودة في أعمال الفيلسوف فورباخ (1804/Feuerbach-1872)، وبالخصوص في كتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" (1843)، حيث كان يركّز كثيرا على الإيثار (Altruisme) والمحبّة بين الناس.[3]

لا شكّ أنّ الأصل المسيحي (إنه، حقا، من الصعب أن نجزم بأنّه كان مؤمنا) لشبلي شميّل جعله يوفّق بين ما يمكن أن نسميهم، اليوم، بالعلمانيين ورجال الدين، حيث يقول: "لم أقف عند الأسماء، ولم أبخس أحدا حقه، فساويت بالفضل بين جميع الذين ناهضوا الاجتماع، في سائر أطواره، بقصد الإصلاح، من الفلاسفة المصلحين إلى دعاة الأديان أنفسهم".[4] إنّ الكلام واضح جدا؛ ويمكن القول بأنّه لا توجد صلة بين الاشتراكية (الطوباوية)، التي يؤمن بها شبلي شميّل، والماركسية العلمية (ماركسية ماركس). وما يزيد تأكيدا على أنّ شبلي شميّل متأثر بالاشتراكية غير العلمية (الطوباوية)، قوله: "أنّ الإنسان في

---

1 المرجع نفسه، ص 112

2 شبلي شميّل، "الاشتراكية"، المؤيد، القاهرة، سنة، 1908

3 Jacqueline Russ, Le socialisme utopique français, Bordas, paris, 1987, p.p. 54.56

4 شبلي شميّل، "الاشتراكية"، المؤيد، المرجع السابق.

الاجتماع في غنى عن رحمة الراحمين وشفقة المثقفين".[1] هذه الفكرة قد نطق بها، من قبله، الاشتراكي الطوباوي الفرنسي فوريه (Charles Fourier/1772-1837) الذي قال بأنّ الإنسان ليس بحاجة إلى صدقة، بل إلى الحقوق. كما أنّ هناك أدلة كثيرة تثبت ذلك، مثل "الاشتراكية الصحيحة"، التي تكلمنا عنها سابقا، علاوة على عنصر المحبّة وتوفير الشغل الكافي الذي، حسب اعتقاده، يقضي على الفقر في المجتمع. هذه النظرة البسيطة قد رفضتها الاشتراكية العلمية الماركسية. لقد انطلق، شبلي شميّل، من فكرة "تكافؤ القوي في الطبيعة"[2]، وأراد أن يطبق ذلك الناموس، الموجود في الطبيعة العضوية، على الإنسان في المجتمع. لقد أخطأ، في اعتقادنا، لأنّ فكرة "التكافؤ" قد تصلح، ربما، في الطبيعة العضوية، إذا سلمنا بأنّ قوى الأضداد موجودة، أثناء تكوين المادة (الذرة). ولكن، هذا الوضع لا ينطبق، بالضرورة، على الإنسان والمجتمع. كما أنّ فكرة التعايش السلمي، بين الغني والفقير، هي فكرة دينية قديمة خاطئة وغير علمية؛ ولا علاقة لها بتكافؤ القوى في الطبيعة العضوية؛ لأنّ أصل الغنى (فائض القيمة) هو استغلال وسلب لحق الغير، وليس ناموسا طبيعيا وجد من أجل "تكافؤ القوى"، كما يعتقد شبلي شميّل. أمّا السبب الذي جعله لا يستطيع الذهاب بعيدا هو كونه، في اعتقادنا، كان أسيرا للتعاليم الدينية المسيحية القائمة على "المحبّة" (ركيزة الطوباويين)، وليس على الصراع، كما هو واقع بالفعل في المجتمع... كما يمكن أن نرجع ذلك إلى ضيق الأفق الثقافي/الفلسفي لدى شبلي شميّل، نظرا لتكوينه العلمي (الطبي)...

كما تناول، شبلي شميّل، موضوع تعليم المرأة والحجاب وربط الصلة بينهما، حيث اقترح "وجوب تعليم المرأة لتحرير عقلها وتقويم أخلاقها بالعلم الصحيح (...). وإن كانت لم تطلب لها هذا التحرير (...)، لأنها لم تطلب إلغاء الحجاب بالكلية.(...) لأنّ رفع الحجاب المعنوي، عن العقل، لا بد أن يؤدي إلى رفع الحجاب الحسي عن الجسم".[3] نفهم من هذا الكلام أنّ تحرير الجسم لا يتمّ إلا بعد تحرير العقل. ولما كانت المرأة، آنذاك، (و ما زالت لحد اليوم) أسيرة المجتمع، فقد صعب عليها أن تتحرّر من القيد السائد، حتى وهي طالبة في الكلية (الجامعة). كما هو الحال عندنا اليوم؛ وكأنّ التاريخ يعيد نفسه في العالم العربي. لذا

---

1 المرجع نفسه.
2 المرجع نفسه.
3 شبلي شميّل، مجلة فتاة الشرق، 15 أكتوبر 1910، ص ص 20.14

فلا يصحّ أن نقول بأنّ شبلي شميّل قد تجاوزه الزمن، وأنّ الكلام عن فكره ثرثرة... وإذا كان، شبلي شميّل، من أنصار "رفع الحجاب" عن المرأة، إلا أنه كان يراعي التدرج في العمل. وذلك وفقا لمبدأ النشوء والارتقاء، الذي طبقه حتى على الحجاب؛ ولا يمكن رفع الحجاب عن المرأة إلا إذا رفع "حجاب الجهل"[1] عن عقلها. كلام في منتهى الصواب، أي أنّ التطور لا يخص، فقط، نقطة دون الأخرى، بل هو بحاجة إلى التنسيق بين جميع القضايا، كما فعل داروين (Darwin)، مؤسس التطورية العلمية؛ لأنّ رقعة ناموس النشوء والارتقاء تخصّ كل ما هو موجود في الطبيعة "لأنه إذا صح النشوء للبعض، لا يفهم لماذا لا يصح للكل. فتحرير العقل إلى الغاية القصوى لا يتمّ بدون تحرير الجسم إلى الغاية القصوى، أيضا. فطالب تحرير المرأة لا يسعه أن يطلبه من جهة واحدة، وإلا فكأنه لم يطلبه".[2] إن الجهل، الذي يتحدث عنه الشميّل، لا علاقة له بالأميّة، بل يعني، هنا، غياب الوعي. وكم من حامل شهادة عليا ينقصه الوعي! وا "مصيبتاه" ...!

كما تطرق، شبلي شميّل، إلى وضعية المرأة، بصفة عامة، عبر العصور، وبيّن كيف أنها كانت، في الماضي، مظلومة، حيث يقول: "المرأة منذ القديم مظلومة، مهضومة الجانب من الرجل، لأنه أقوى منها، وهي مظلومة في كل الشرائع دون استثناء".[3] لا شكّ أنّ هناك علاقة قوية بين التشريعات ذات المصادر الشهوانية وحجاب المرأة. كما هو معلوم في التراث، الشيء الذي جعل شبلي شميّل يعتقد بأنّ الرجل الغني (وحتى الفقير) قد "حرص عيلها حرص غيره فدفنها حيّة في قبور من القصور؛ وكفنها بأكفان من الحجاب"[4]، حتى أصبحت تشبه الشبح. لقد كان الاعتقاد (ومازال موجودا لحدّ اليوم)، قديما، أن تقييد المرأة من مصلحة الرجل؛ ولكن، يقول شبلي شميّل، "الرجل يحسب أنه بذلك صانها وصان نفسه بها، وما صان فيه إلا جهله إذ المرأة مرآة الرجل: جاهلة فجاهل، وعالمة فعالم".[5] لقد اعتبر شبلي شميّل الحجاب من بقايا الفترة المظلمة التي يجب تجاوزها، حيث يقول: "الحجاب، بقية باقية، من ضرب الظلم التي حاقت بالمرأة أول عهد التاريخ إلى اليوم. والحجاب المضروب على المرأة المسلمة، إلى الحد المألوف اليوم، من غير تخرج أو

---

1 المرجع نفسه (المقال).
2 المرجع نفسه.
3 المرجع نفسه.
4 المرجع نفسه.
5 المرجع نفسه.

تأويل، لا تقبله العقول الناضجة، أيا كانت، وهو سبب عيوب الأسرة الشرقية عموما والمصرية خصوصا".[1]

لقد ربط، شبلي شميّل، الصلة بين تقدم المرأة وتقدم المجتمع. كما أن تأخر المرأة يعني تأخر المجتمع، لأن المرأة الجاهلة تكون عالة على الرجل والمجتمع، عوضا من أن تكون عونا له. وأن تأخر المرأة الشرقية يؤثر، سلبا، على المجتمع بأكمله؛ لأن حجم حواسها سوف يحجب عقلها، بالدرجة الأولى، ثم المجتمع ككل. لقد قارن، شبلي شميّل، بين وضعية المرأة الأوروبية والمرأة الشرقية، من حيث النتائج التربوية وحسن النشء، فوجد فرقا شاسعا بينهما، حيث ولّد جهل الأولى (المرأة الشرقية) جهل الأمة من تخلف مادي ومعنوي، حيث يقول: "فأين قذارة أطفالنا من نظافة أطفالهم (...)، حتى أن صبيانهم ليفوقون رجالنا في العزائم؛ فيشبون على الجد والعمل؛ ونشب نحن على السخافة والكسل؛ فيستطيلون بأيديهم إلى كل عمل نافع ونستطيل، نحن بألسنتنا، إلى كل دعوى فارغة. وإذا دمعتنا الحجة أخذنا نفتش على عيوبهم الجزئية، لنستر بها عيوبنا الكلية، غير ناظرين من خلال ذلك إلى ارتقائهم وانحطاطنا وتقدمهم وتقهقرنا الكليين. وما كان هذا الارتقاء لهم يوم كانت محجبة، كما هي عندنا، فإن ضروب الظلم كثيرة".[2]

قد يقول قائل بأنّ موضوع الحجاب لا علاقة له بتخلف المرأة والمجتمع الشرقي، بصفة عامة، وأنّ الإسلام قد حلّ هذه المعضلة منذ زمن بعيد، فيجيب، شبلي شميّل، قائلا: "قد يقول بعض الذين ينظرون إلى الأشياء مجردة أن الإسلام ارتقى، وما كان حجاب المرأة عقبة في سبيله. وهؤلاء لو نظروا إلى الاجتماع كما ينبغي أن ينظر إليه، أي بنظر المقابلة، لعلموا أن المرأة كانت، في تلك العصور، متناسبة في الظلم، في كل المعمورة، ولم يكن بينهما هذا التباين الشديد الذي نراه الآن. فالمرأة الغربية لم تكن أفضل من المرأة المسلمة في تربيتها وفي عملها. وأما اليوم فيستحيل أن يتم للمسلمين ما تمّ لهم في الماضي مع سائر الأمم بسبب هذا التباين. وإذا طال وجودهم على حالهم هذه، ولم يجاروا جيرانهم في كلّ شيء، كان مصيرهم إلى حيث تقضي سنة التنازع بين المتنازعين غير الأكفاء"،[3] أي أنّه، بكل بساطة، هناك احتمال الانقراض من الوجود. لقد جاء كلام شبلي شميّل عن المرأة، في هذه النقطة

---

1 المرجع نفسه.
2 المرجع نفسه.
3 المرجع نفسه.

بالذات، بعد قمع الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي (1863-1936)، بعد نشر مقالة عنوانها "المرأة والدفاع عنها"، في صحيفة المؤيد (أغسطس 1910)، فأحدثت المقالة ضجّة عارمة؛ فأدى ذلك إلى عزل الزهاوي، في بغداد، من وظيفته في مدرسة الحقوق. كما أشاد شبلي شميّل في مقاله بالجهد الذي بذله قاسم أمين ودوره النهضوي. كما كتب عدة مقالات حول المرأة في مواضيع مختلفة ومتعددة.

ومثلما حاول شبلي شميّل توظيف المنهج التطوري على سائر المعارف والمواضيع، نجده قد حاول توظيفه في المجال الثقافي، وبالخصوص في الشعر الذي كان، في تلك الفترة، يلعب دورا أساسيا في المجتمع، بصفة عامة، والثقافة، بصفة خاصة. لقد أراد، شبلي شميّل، أن يخلّص الشعر العربي من المناهج التقليدية المتبعة والمواضيع المهيمنة في عصره، كالغزل والمدح والرثاء والبكاء على الأطلال، المتوارثة عبر الأجيال منذ زمن البداوة والبطولات. لقد كان الشعر، في زمن البداوة، يعبّر عن واقع ونمط معاشي، نادرا ما كان موجودا في زمن شبلي شميّل، علاوة على أنّه كان يشكل عقبة أمام التحوّل والتطور الإنساني والعمراني عامة. لذا نجد شميّل قد ركز نقده، بالخصوص على المواضيع المتناولة آنذاك. وقال بوجوب استبدالها بمواضيع حديثة تهتم بالحياة الجديدة، التي يجب أن يبلغها الإنسان الشرقي؛ إلى جانب المواضيع العلمية والمذهبية التي عرفها ذلك العصر.

ولكن، بالرغم من أنّ شبلي شميّل قال بالتجديد في الشعر من حيث الموضوع، إلاّ أنّه – فيما يخص الشكل (شكل القصيدة) – لم يكن مجددا، بل كان محافظا متعصبا إلى درجة أنّه استعمل العنف البدني مع أحد المثقفين الذين حاولوا إدخال تغييرات متعمدة، في قافية إحدى قصائده الشعرية. هذا ما جعل عباس محمود العقاد يكتب في إحدى مقالاته عبارة تلخص ما حدث في تلك الواقعة المعنونة بـ "شبلي شميّل وأسلوب المصارع في حلبة الفكر والشعور". هذه العبارة وردت عندما تحدث العقاد عن ندوة الثلاثاء، في منزل الآنسة "مي"، وأتى على ذكر الرجال الذين عرفهم حول "مي زيادة" (أنظر: "رجال عرفتهم"، كتاب الهلال، أكتوبر 1963، العدد 151، ص ص 208.207).[1] أما عن تفاصيل تلك الحادثة فهي كالتالي: "كان شميّل يملك حرية كاملة في الندوة، وكأنه صاحب الدار وصاحبته (الآنسة مي) هي الضيفة الزائرة. فرفع عصاه، ذات يوم، على الخطاط المشهور نجيب

1 أسعد رزوق، حوادث وخواطر (مذكرات الدكتور شبلي شميّل، جمع وإعداد وتحقيق)، دار الحمراء، بيروت، السنة، 1991، ص 246

هواويني، ولم يدعه حتى أخرجه من الباب؛ وذنبه الذي استحق عليه الطرد العنيف أنه كتب قصيدة كان الدكتور (شبلي شميّل) يلقيها ويقول فيها على ما أذكر:

ماذا دهاك وكنت دين سياسة***ورئاسة يأيها الإسلام، فكتب الخطاط الكسلان بدل الإسلام، وثارت ثورة الدكتور على الرجل الذي يبلغ من غبائه أن يكتب في القصيدة الواحدة قافية بالنون بعد قافية بالميم؛ وأبى أن يكون لمثل هذا حق في حضور ندوة يحضرها من يقرأون ويكتبون". [1] لا شكّ أنّ هذه الشهادة كافية، لكي نستنتج بأنّ شبلي شميّل لم يكن، في اعتقادنا، حداثيا، بأتمّ معنى الكلمة، في المجال الفني، بالخصوص، حيث أنّه لم يكن يدرك أهمية تغيير شكل القصيدة الشعرية، وبقي متمسكا بالقافية والأوزان التي كانت سائدة آنذاك؛ ولم يعط لنفسه فرصة لتجاوز ذلك الموروث بالتجديد في المتن والشكل.

أمّا فيما يخصّ موضوع الدين وعلاقة شبلي شميّل به - هذا الموضوع قد تحدثنا فيه بإيجاز-، يمكن القول بأنّه كان يرجع اللّوم على أتباع الدين، وليس على الدين ذاته؛ وكان يستثني مؤسسيه. فمثلا، كان يرجع اللّوم على رجال الدين، في العصر الوسيط، في أوروبا؛ وكان يحملهم كلّ المتاعب التي سببوها للناس آنذاك. وإذا كان هذا الكلام (قمع رجال الدين) صحيحا نوعا ما، في أوروبا، فإنّه لا يصحّ، في اعتقادنا، أن نعمّمه على جميع الأديان؛ لأنّ رجال الدين، عند بعض الشعوب، استعملوا الأسلوب السيكولوجي اللّين (العصا والجزر) في نشر دعواهم؛ في حين أنّ رجال الدين، في أوروبا، في زمن محاكم التفتيش (Inquisition))، استعملوا العصا فقط... كما أراد، شبلي شميّل، أن يوفّق بين نظرية التطور ونظرية الخلق التي تقوم عليها جميع الأديان! إنّ مفهوم التطور الذي يعنيه شبلي شميّل أقرب إلى المدلول الساذج منه إلى المفهوم العلمي البيولوجي، بالرغم من أنّه يقول عكس ذلك. لأنّ هذا الكلام يردده كلّ الناس اليوم، في الشرق والغرب. أمّا المطلوب، في اعتقادنا طبعا، هو الرجوع إلى النصوص والأحداث التاريخية المؤسسة لتلك الأديان...

لقد حاول، شبلي شميّل، تطبيق نظرية التطور على جميع مجالات الحياة: طبيعية كانت أو اجتماعية. وهذا التعميم جعله يفقد التحكم في الموضوع، من حيث المنهج، ويخلط بين المواضيع والمفاهيم، لأنّ التغيير في العمران (المجتمع)، لا يخضع لنفس النواميس التي تخضع لها الطبيعة العضوية (الحي والجماد). لقد كان شميّل، مثلا، يشيد "بالتطور" الذي وصل إليه

---

1 المرجع نفسه، ص 246 (نقلا عن عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، الطبعة التجارية الكبرى، مصر، 1924، ص ص 213. 214).

المجتمع المصري آنذاك، مقارنة بما كان عليه في الماضي البعيد، ويربط الصلة بين هذا وذاك. ولكن، الطبيعة العضوية تتطور بكيفية آلية؛ كلّما دخلت عليها أعراض جديدة حدث التغيير؛ وأكثر من ذلك، فقد بيّنت أبحاث البيولوجية المجهرية أنّه كلما حدث تكاثر، في الحي، حدث تطور بدخول أعراض جديدة على "جينات" (Gènes) الخليّة، هذا ما يجعل أفراد نفس العائلة مختلفون في الأوصاف؛ ويجعل الترشّح للتحوّل (Mutation) ممكن...؛ أي أنّ التطور في الطبيعة حقيقة وأنّ الخوض فيه ليس في متناول الجميع... أمّا العمران البشري (الكلام عن الجانب الحضاري وليس البيولوجي/الجيولوجي)، فقد يتطور وقد لا يتطور. قد نجد، مثلا، في يومنا هذا، مجتمعات وصل التطور فيها درجة قصوى، بحيث يصعب على العقل البسيط هضمها. في حين أننا نجد مجتمعات، أخرى، ما زالت على طبيعتها الأولى، تعيش في أدغال الغابات، ولا تعرف شيئا مما هو سائد في مجتمعات أخرى. كما أنّ التباين بين المجتمعين يقاس بآلاف السنين. هذا دليل على أنّ التطور الاجتماعي ليس تلقائيا وآليا. ولكن هذا لا يحول دون التسليم بأنّ هناك تطور في الوجود، وأن القضية زمنية بالرغم من السكون المزيّف الذي يسود ويخيّم على بعض الأشياء.

أمّا التطور، بالمعنى الديني، الذي قال به شبلي شميّل، فقد كان يسوده الغموض. فأحيانا يتكلم عن الدين باعتباره موضوعا ثقافيا، أبدعه الإنسان، وهو خاضع للتطور والتغيير، وأحيانا أخرى نراه يتكلم عن رواد الأديان على أنهم مصلحون، ويبرؤهم من كلّ ما حدث في التاريخ الديني من مآسي باسم الدين، حيث يقول: "رؤساء الأديان (رجال الدين) هم وحدهم المسؤولون عن كل الفضائح التي ارتكبت ولا تزال ترتكب باسم الدين".[1] أي أنّ المسؤولية ترجع، فقط، على رجال الدين مستثنيا الرواد... ولكن، هذا لم يمنعه بأن يعتبر الأديان من "مخترعات البشر".[2] كلام في منتهى الغرابة. لقد كان شميّل يتحدث عن الأديان من حيث أنها قد أسهمت في نوع من الإصلاح في المجتمع، ولم يكن يبحث عنها من حيث المعايير الإبستيمولوجية، بالرغم من كونه يزعم التمسك بالمنهج العلمي الطبيعي... كما أنّه لم يدرسها من حيث التطور المستقبلي، وما يمكن أن تسببه من ركود وجمود وعنف في المجتمع. لقد اتخذ موقفا سياسيا من الدين، ولم يتخذ موقفا علميا صارما... وما دمنا نتكلم عن موقف شبلي شميّل، من الدين، فقد رأينا أن نتركه يتكلم بنفسه عن موقفه من الدين،

---

1 شبلي شميّل، جريدة الأخبار، السنة، 1909

2 المرجع نفسه.

حيث يقول: "وقد نشأ الإنسان في معبوداته وتحوّل فيها، كما نشأ وتحوّل في كلّ شيء له علاقة شديدة به كعاداته ولغاته ونظاماته جميعا. فلم تكن عباداته، في أوّل أمره، كما هي اليوم في دياناته الكبرى، بل كانت بسيطة جدا عبارة عن خوف فقط لم ينظر فيه، أولا، إلا مصلحته الفردية. وكم عبد الناس ملوكهم وألهوهم في القديم! ولجهله، في أول نشوء، لم يدع شيئا في الطبيعة ضارا أو نافعا عظيما أو حقيرا مرغوبا أو مرهوبا إلا وتوهّم فيه ذلك. فعبد الحجر والشجر والحيوان والإنسان نفسه. ولم ينتقل بمعبوده إلى ما وراء المنظور إلا بعد أن ارتقى ورأى فساد معبوداته في أشياء هذا الوجود المشهود.(...) ولم تتحوّل العبادات إلى أديان ذات غرض اجتماعي، وانتظمت شرائع أكثر من التهديد بالعقاب والترغيب بالثواب، إلا بعد أن ارتقى الإنسان.(...) من اللازم لمصلحة الاجتماع وضع نظام يكبح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين. فهي (الأديان) من هذه الجهة شرائع اجتماعية أيضا، وإنما جعل سلطانها فوق سلطان أعظم عظيم في البشر لغرض اجتماعي واضح. فترى أني لم أتعمد في مباحثي نفي الأديان لغرض في النفس. لم أنفها بكلام ألقيته جزافا وبرأي فلسفي خاص، كما يتوهم أكثر الذين يسمعون بي، ولم يقرأوا مني شيئا. ولم أتحذلق فيها، كما يفعل كثيرون اليوم ممن لا يسلمون بالنتيجة العلمية (...)، وإنما التزمت فيها جانب العلم. وأريد بالعلم الطبيعي القليل الانتشار اليوم لا علم الجدل الذي يستطيع أن يطرقه كل مفكر.

(...) أنا لم أنظر إلى الأديان نظر المستخف، بل بحثت فيها كما يبحث في كل شيء متعلق بالإنسان ككائن طبيعي تقلب على أطوار مختلفة في نشوئه. وهي، في اعتقادي، نفعت كثيرا وأضرّت كذلك ككلّ نظام يكون نفعه أكثر من ضرره، في أوله، ثم ينقلب في أيدي أتباعه إلى الضدّ أو أنه لا يعود يصلح شأن كل موضوع. لا بد من تعديله على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان. ولا أظنّ أنّه يوجد بين المؤمنين أنفسهم من هو أشدّ إعظاما مني لواضعي الأديان الذين اعتبرهم من أكبر رجال الإصلاح؛ وربما التمست لهم عذرا في التعويل عليها لنشر دعوتهم الإصلاحية؛ لما فيها من الترغيب المشهّي والإرهاب المخيف؛ ولاسيما في ذلك الزمان الذي كانت الأفكار متشعبة بمبادئها القوية وأسرارها الخفية. ولكني مهما عظمتهم وعظمة سواهم من المصلحين، فأنا لا أتحوّل عما أقول: "أن مصلح اليوم لا يلبث أن يصير رزئا كبيرا وعبئا ثقيلا على مصلح الغد". لوجب التعديل على الدوام في كل إصلاح مهما كان؛ والإنسان من طبعه الجمود في كلّ ما يألفه، فلا يسهل عليه الانتقال فيه

إذا بلغ من العلم مبلغا قصيّا. فإذا قمت على الأديان من الجهة العلمية، فلأنها لا مسوغ لها في العلم. ومن الجهة الاجتماعية، فلأنها أضرت كثيرا بجمودها وجمود أتباعها. كما قمت، أيضا، على سائر الشرائع الموضوعية والتباطؤ في الانتقال بها. ومن هنا ينكر ما ارتكب وما لا يزال يرتكب من الفظائع كل يوم باسم الأديان. وهي أشد هولا، كما كانت الأمم أشد توغلا في الجهل، بل من منا لا يرى هول الموقف إذا شاء التحوّل بها إلى ما يكون أوفق لمصلحة العمران".[1]

نفهم من كلامه هذا أن الأديان أفادت وأساءت، في آن واحد، وأن المطلوب هو تجديد الأديان بكيفية مستمرة، أي أنه، في اعتقاده، يجب ألاّ نتوقف عند حدّ ما. ولكن، هذا الكلام: "التعديل على الدوام". قد يصطدم ببعض الثوابت، بالمنظور الديني، في بعض الأمور، عند بعض الأديان؛ لأنّ تلك الأديان تدّعي أنها سماوية، وأنها كلام الرب، فكيف يمكن تعديل كلام الرب (العلم المطلق) دون إحداث تغيير في ماهية الدين ذاته؛ وإن حدث ذلك يصبح الدين ثقافة بالمعنى الأونطروبولوجي، ويفقد معناه المقدس/المطلق... هل كان كلامه هذا ينطبق على جميع الأديان، بما في ذلك أديان الشعوب القديمة (فراعنة، إغريق، هنود، إلخ.)، أم أنه يخص، فقط، ما يسمى بـ "الأديان السماوية"، مع العلم أنّ كلّ دين يدّعي أنّه سماوي، وأنّ أي إقصاء سيكون بدون مبرّر. يبدو أنّ شبلي شميّل لم يفكر في هذا الموضوع، وأنّه يخصّ، فقط، الأديان الكبرى في الشرق؛ وأنّ "التعديل على الدوام" يخص البعض، ولا يخص البعض الآخر. الكيل بمكيالين! لا شكّ أنّ هذه الطريقة لا تصلح للبحث عن الحقيقة... كما أنّ شبلي شميّل لم يكن يعرف الناسخ من المنسوخ، أثناء كلامه عن الإسلام، وكان يستشهد بأيات منسوخة...

خاتمة:

وفي الختام يمكن القول بأنّه بالرغم من النقائص الموجودة في أعمال شبلي شميّل، إلاّ أنّه قدم إسهامات فكرية للعصر على المكان (الشرق) الذي وجد فيه؛ لأنّ الشرق (العالم العربي الإسلامي)، في تلك الفترة، كان يتخبط في مشاكل تنموية وفكرية وسياسية مازالت عالقة به لحدّ الساعة. ولكن، بالرغم من تلك الإسهامات الإيجابية والشجاعة، في آن واحد، إلاّ أنّه كان مقصرا كثيرا من الناحية الفلسفية، التي تهمنا هنا بالدرجة الأولى؛ لأنّ شبلي شميّل كان

1 شبلي شميّل، آراء الدكتور شبلي شميّل، المرجع السابق، ص ص 10. 11. 12.13.14

طبيبا في تكوينه ومهنته، لذا جاء أسلوبه وطرحه للقضايا ناقصا من الناحية التحليلية الفلسفية. لقد كانت كتاباته عبارة عن مقالات مختصرة كتبت في صحف يومية ومجلات بأسلوب صحفي، لأنّ الأسلوب الفلسفي يستلزم التعمق والتبحر في الموضوع، علاوة على كيفية المعالجة التي تختلف والمعالجة الأدبية/الصحفية. لأنّ القضية الفلسفية لا تتطلب، فقط، طرح المشكل، بل الكيفية التي تعالج، من خلالها، تلك القضية، لها أهمية قصوى...

لا ريب أنّ شبلي شميّل قد أثار قضايا جوهرية في عصره، كانت من وراء ركود الشرق، وحاول إيجاد حلول ناجعة لها بأسلوبه الخاص. ولكن ما يعاب عليه أنه - في القضايا الجوهرية كالدين، مثلا - كان سطحيا، ولم يذهب إلى عمق الموضوع. فكان يردّد كلاما عاما كان شائعا آنذاك في الشرق والغرب، وما زال سائدا إلى يومنا هذا. كما أنّه استعمل المجاملة، أثناء تناوله لموضوع الدين، لكي لا يقال عنه، ربما، أنه يشجع النعرة الطائفية، بسبب وجود الشقاق والتعددية الدينية المتناحرة، في الشرق. فلم يكن يرغب تشجيع تلك النزاعات الطائفية. كما قد يكون كلامه ذلك نابعا من قناعاته الشخصية. قد يكون هذا هو الأرجح، في اعتقادنا، لأنّ أيّ كاتب يحاكم من خلال نصوصه، وليس من خلال التأويلات الجوفاء التي تفنن فيها الكتاب، قديما وحديثا. لأنّ التأويل (وكل تأويل بدون استثناء)، في اعتقادنا طبعا، ما هو إلاّ طريقة تجميلية لما هو قبيح. ولكن، رغم ذلك كلّه، يبقى الجميل في شبلي شميّل أنّه كان رائدا وسباقا في إدخال شمعة التنوير في الشرق، الذي كان ومازال يهيمن عليه كابوس التقهقر والخمول والأوهام. أمّا من حيث علاقته بالفكر الغربي (الأوروبي الحديث)، يمكن القول بأنّه كان مقتنعا بما كان يؤمن به، لأنّ تكوينه العلمي جعله يتقبّل التطورية بقناعة فكرية خالصة... ولكن، بالرغم من هذا كله، فإنّ الحداثة، بمعنى القطيعة مع تقاليد وأفكار الماضي، تبقى غائبة في العالم العربي. كما أنّ الأفكار "الحديثة"، السائدة، هي عبارة عن تقليد للغرب، وهذا ليس عيبا، بشرط أن يكون مصحوبا بالوعي، لأنّ تفاعل الثقافات شيء طبيعي في الإنسان... ولكن ما نراه اليوم، بالخصوص، أنّ التقليد ينقصه الوعي: كأن نجد، مثلا، في العالم العربي، سلفيين (أو على الأقل متدينين) يتبنون "التفككية" التي تهدف إلى القضاء عما هو سائد من قيّم! هذا التناقض دلالة عن غياب الوعي... كما أنّه لا توجد، في اعتقادنا، فلسفة إسلامية، أو عربية معاصرة، بل الكلّ يقلد الغرب، المبدع، منذ زمن الرواد الأوائل...

البعد الحداثي
في فكر الطاهر الحداد.

رشيدة السمين[1]

عاصر الطاهر الحداد[2] الجدال المحتدم الذي شهدته تونس والعالم العربي في عشرينيات القرن العشرين حول موضوع التخلف وتحديث المجتمع وتعليم المرأة واستغلال العمال والاستعمار... والذي شارك فيه الكثير من المحافظين والحداثيين. فنظر في مجمل هذه القضايا التي كانت تعيق تطور المجتمع التونسي وتحرره، وأهمها: حقوق العمال والمسألة النقابية، وحقوق المرأة، والبرامج التعليمية.

وبنى مشروعه الاجتماعي الحداثي على دعامتين: الدعامة الأولى هي التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بما يتلاءم مع ظروف العصر وتغير الأحوال، وبما يتفق مع ثوابت الشريعة. وبيّن أنه لا سبيل إلى التطور والحداثة مادمنا متمسكين بقيم وعادات بالية لا تمت بصلة إلى الدين، وهو المجال الذي كان المحافظون يستندون عليه للإبقاء على ما هو موجود، أو لإخفاء أخطائهم، فقال: "إنّ الإصلاح الاجتماعي ضروري لنا في عامة وجوه

---

1 كلية العلوم الانسانية والاجتماعية/تونس

2 الطاهر الحداد من رواد عصر النهضة، ولد في تونس العاصمة سنة 1901، ودرس في كتاتيبها، وتخرج من جامعة الزيتونة، وعمل ماسك دفاتر في أحد دكاكين سوق العطّارين ثم كاتبا بالجمعيّة الخيريّة. كان من المناضلين ضد الاستعمار الفرنسي في صلب "حزب الدستور". وهو من مؤسسي الحركة النقابية، التي أرّخ لها في كتاب «العمّال التونسيون وظهور الحركة النقابية» سنة 1927، وصادرته إدارة المستعمر فور صدوره. ثم ألف كتابه الشهير حول حقوق المرأة "إمراتنا في الشريعة والمجتمع" سنة 1930. ونتيجة هذا الكتاب تم تكفيره من طرف البعض إلا أنه تمسك بموقفه وآرائه، وواصل نضاله فكتب كتابا عن إصلاح التعليم الزيتوني بعنوان"التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة" سنة 1933، ثم كتب "ديوان شعر" و"خواطر" نشرت بعد وفاته، وبعد استقلال تونس بسنوات. كما كتب عديد المقالات الجريئة في الصحف التونسية كجريدة «الأمة» و«مرشد الأمة» و«إفريقيا». وحاز شهرة ككاتب ممتاز، ومفكر لامع. توفي الحداد في ريعان شبابه يوم 7 ديسمبر سنة 1935. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ج2، ص 109- 116.

الحياة. وعلى الخصوص ما كان منه متعلقا بوجودنا في الحياة. وقد رأيت بعين اليقين أنّ الإسلام بريء من تهمة تعطيله الإصلاح. بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب. وما كان انهيار صرحنا إلا من أوهام اعتقدناها. وعادات مهلكة وفضيعة حكمناها في رقابنا"[1].

والدعامة الثانية هي الأخذ بأسباب العمران والعلوم الحديثة، وتفعيل دور الإنسان ودعم المبادرات الفردية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والدفاع عن حق الحياة والكرامة، وقد قال في هذا المجال: "هذه أراضينا المستنتج منها قليل، وكثير منها غير المستنتج حتى كان ذلك عذرا في تسليمها إلى المعمرين الفرنسيين ليقوموا بواجب إحيائها. وهذه صناعاتنا تموت من نفسها وازدحام الواردات عليها. وهذه تجارتنا أفلست شركاتها أو انهزمت أمام تيار الأجانب وحتى أمام اليهود من أبناء بلادنا. ومع هذا الموت والإفلاس الذي تحول ثروة بيد غيرنا فنحن مازلنا نفكر في العيش فرادى ونختار له أيسر السبل وأقلها تعبا، زاهدين أن نعرف ما في التعب من الحياة وما في الحياة من المجد"[2].

لقد اصطبغت أفكار الحداد وأفعاله بنزعة حداثية إن لم نقل ثورية بالنسبة إلى زمانه، في سبيل نهضة مجتمعه وتحرر جميع شرائحه (المرأة، العمال، والمتعلمين) من ربقة الاضطهاد والاستغلال والتخلف. وكان على قناعة تامة أنّ تونس لا يمكن أن تصبح حرة فعلا دون تحرّر العمال من استغلال وسيطرة المستعمر وأصحاب الأموال، فكان من مؤسسي "جامعة عموم العملة التونسية" في شهر ديسمبر من سنة 1924، رفقة الزعيم النقابي محمد علي الحامي (1894- 1928) ونخبة أخرى من المناضلين[3]، حيث استطاعوا بلورة مشروع نقابي يهتمّ بالعملة التونسيين ويهدف للدفاع عن حقوقهم من استغلال المعمرين ومن تبعهم من الذين نهبوا ثروات البلاد وجهود العباد.

إنّ تحمس الطاهر الحداد للعمل النقابي نابع من وعيه بمأساة التونسيين الذين كانوا يعيشون من صناعاتهم الصغرى (التقليدية) باستقلال، فجعلهم رأس المال المستعمر عملة في معامله ومناجمه قهرا حيث لا يقوون على مجاراته في الإنتاج والترويج، "وتمّ استنزاف مجهودات

---

1 الطاهر الحداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطبعة الرابعة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2004، ص 10.

2 المرجع السابق، ص 218.

3 انظر كتاب "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" للتعرف على مراحل تأسيس "جامعة عموم العملية التونسية" وكل من شارك فيها.

العمال واستثمارهم... فعاشوا أرقاء في مزارع ومصانع ومتاجر أسيادهم وقد ولدوا من قبل أحرارا"[1]. فإذا ما مرضوا أو هلكوا في الشغل أو وقع الاستغناء عن خدماتهم وإحالتهم على البطالة انقطعت جراياتهم وفقدوا معاشهم.

لقد استطاع الاستعمار الفرنسي أن يخترق المجتمع التونسي (المتخلف) بسهولة ففرض عليه من الفروض ما شاء، وصدر عليه من قوانينه ما أراد، فازدادت الحالة اضطرابا فوق الاضطراب وقلّ عمل الإنتاج الصناعي وافتقر كثير من أصحاب الحرف وأفلسوا.

واعتبر الناس آنذاك أنّ العمل السياسي وحده من يمكنه أن يخلصهم من كلّ هذه الأزمات، إذ "يعتقد جمهور الشعب أنّ آلامه والسقوط الملم به متأت له بالأصالة من السلطة التي تحكمه، فالزارع يشكو الغبن في صابته وضعف حاله ويعلق ذلك بالحكومة، والصانع يشكو صنعته وقتل الواردات لها وإفلاسه بذلك ثم يقول كلّ ذلك من ظلم الحكومة، والتاجر تحل ديونه وتمتنع البنوك الأجنبية عن معاملته فتنصرم حاله وربما أفلس إذا لم يجد ما يرهن أو يبيع فيضيف ذلك إلى ذنوب الحكومة، والعمال المغبونون في أجورهم والبطالون كلهم يعتقدون أنّ انهزامهم في الحياة من الحكومة التي لم تعطهم المواد اللازمة لهم ولم تمنع عنهم الطوارئ التي تعترضهم في سيرهم ولم تعلمهم ما يحتاجون من العلوم ولم تجر العدل في حكمها عليهم"[2].

ولكن رغم إيمان الطاهر الحداد بالعمل السياسي، إلاّ أنّه اعتبره غير كاف لخروج المجتمع من حالة الاستغلال والتخلف بل يجب أن يعاضده العمل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فقال: "إنّ الحركة السياسية وحدها لا تكفي لإفهام الحكومة ما يطلب الشعب منها بل يلزم أن ينضاف إليها نهضة العلم والاقتصاد والمجتمع والعمل النقابي"[3].

وأكد أنّ تطور الأمة وقوتها يجب أن تستمدّ من ذاتها لتسير بها نحو الغايات التي تحددها، "وليس من المعقول ولا المنتج أن تعتمد على غيرها في رفع ذاتها إلى الدرجة اللائقة بها، وسواء أكان ذلك الغير دولة أو حزبا أو جمعية ما من الأجانب، فإن الحياة والحرية والقوة والسيادة لا توجد إلا في أعماق النفس الشاعرة والفكر الذي يشع بالنور... ومن أقدس

---

1 الطاهر الحداد، العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية، الطبعة الأولى، مطبعة العرب، تونس، 1927، ص 5.

2 المرجع السابق، ص 31.

3 المرجع السابق، ص 32.

الواجبات المحافظة على حرية الفكر والعمل طبق خطة تقرّرها البلاد بنفسها لنفسها"[1].

فالحداثة في فكر الطاهر الحداد ترتكز على العمل الاجتماعي بمشاركة جميع مكوناته، "ويكون من مقاصدها بثّ الروح القيّمة ومساعدة التعليم والتهذيب العمومي سينجر من ورائه نفع عظيم للبلاد بصفة عمومية ويهيئها لقبول المثال الأعلى للحياة الاشتراكية. بدل أن تتهيأ للبعد ما بينها واتساع هوة الخلاف[2].

لذا ترافق كفاحه من أجل تحرر العمال مع كفاحه لتحرر المرأة، سعيا لتحرر الوطن من الاستعمار والتخلف وتمكينه من مواكبة الفكر الحداثي المبني على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات. فعالج الحداد المسألة النسائية كمسألة اجتماعية ورأى في تخلف أوضاع النساء التونسيات علامة جوهرية من علامات تخلّف المجتمع التونسي الذي كان يرزح تحت وطأة الاستعمار، كما رأى في نهوض تلك الأوضاع، علامة من علامات نهوض المجتمع بأسره.

وبيّن في كتابه "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع" أنّ قضية المرأة ليست معزولة عن قضية المجتمع بكامله "فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا. ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط. وإذا كنا نحبها ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا. وسعينا في تكميل ذاتنا"[3]. واعتبر أنّ مسألة تحرر المرأة من أهم شروط الحداثة والرقي، ليس لكونها تشكل نصف المجتمع فحسب، بل أيضا لأنّ تحررها هو تحرر للرجل من براثن التخلف الاجتماعي. وهو بذلك، يتابع ويكمل مسيرة الرواد الآخرين الذين انبروا للدفاع عن حقوق المرأة، كمحمد عبده (1849– 1905)، وقاسم أمين (1863– 1908)، وعبد العزيز الثعالبي (1876– 1944) وغيرهم. لكنه كان أكثر جرأة في قراءة وتفسير النص الديني القرآني فيما يخص هذا الموضوع.

لقد كان واعيا أنّ إصلاح حال المرأة وإعلاء مكانتها يتطلب الاشتغال في الحقلين التشريعي والاجتماعي معا، ولا يمكن الاكتفاء بالتركيز على أحدهما دون الآخر. وأراد إعادة صياغة رؤية جديدة لما يجب أن يكون عليه وضع المرأة لتمكينها من المشاركة في المجال العام.

وبيّن الحداد في قراءته للقسم التشريعي حول مواقف وأحكام الإسلام من المرأة ومكانتها في المجتمع، أنّ التغيير هو المبدأ الذي انبنى عليه الإسلام وأنّ أحكامه قابلة للتطور

---

1 المرجع السابق، ص 122–123.

2 المرجع السابق، ص 125– 126.

3 الطاهر الحداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 5.

وفقا للزمن والعقليات لأنّ ما هو وارد في الإسلام ليس إلاّ تقريرا لواقع الحال. ورأى أن السبيل إلى تجاوز ذلك هو في تحديث الشريعة الإسلامية وإعادة تفسير الآيات القرآنية وفق منظور تاريخي. لأنّ القهر المسلط على المرأة ليس ناتجا عن الدين، بل هو من فعل المسلمين، واستدلّ على ذلك من التعارض بين الأحكام الشرعية، التي تتحكم بوضع المرأة وتجعلها في مكانة دونية، وبين الأحكام التي قرّرها القرآن من خلال الآيات التي تساوي بين المرأة والرجل، وعلى هذا الأساس دعا الحداد إلى إعادة قراءة النص القرآني، والآيات التي يتذرع بها الفقهاء والمشايخ المناهضون لمساواة المرأة ويتخذونها دليلا على وضاعة مكانتها، وإعادة تأويلها استنادا إلى مقاصد الشريعة، والأخذ بالتدرج في سريان الأحكام الذي اتسم به الدين الإسلامي مراعاة لأوضاع مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ذلك المجتمع الذي كان يقول بالعبودية ووأد البنات. وقد كان هذا التدرج بقصد تسهيل قبول الإسلام "ودعوته إلى مكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس"[1]. ومن هذا المنظور تحديدا استحضر الحداد قضية الرق، التي حللها القرآن، ومع ذلك تم التخلي عنها لاحقا لتناقضها مع جوهر الإسلام في المساواة، معتبرا أنها دليل ساطع على هذا التدرج ووجوبه، ووجوب تجديد التشريع الإسلامي بشكل عام.

وطالب بالتخلي عن ظاهر الآيات التي يمكن أن تنتقص من حقوق المرأة في مقابل حقوق الرجل، واعتماد تفسير جديد لها أساسه المساواة التامة بينهما، واعتبر أن "ليس في نصوص القرآن ما يمنع المرأة من تولي أي عمل في الدولة أو المجتمع مهما كان هذا العمل عظيما. وهذا يدل على أن هذه المسائل ليست من جوهر الإسلام وإلا ما كان ليخلو القرآن من بيانها على الوجه المطلوب"[2]. وقد استعرض في كتابه هذا جميع الآيات التي تتناول حقوق المرأة وأعاد قراءتها وفق ما رآه من مقاصد الشريعة الإسلامية ووفق مبدأ التدرج في الأحكام، ليخلص إلى أنه لا يوجد في القرآن ما يمكن أن يعطل مساواة المرأة. وهكذا علل ما يذكره القرآن في بعض آياته عن محدودية قدرات المرأة بأنه يقصد تلك المرأة في مجتمع شبه الجزيرة العربية، حيث كانت تفتقر لأبسط حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وانتقد إخفاءها عن المجتمع خلف الحجاب الكلي أو النقاب. فالنساء ترتدين حجابا يغطي الوجه وكامل الجسم، باعتبارها عورة. وعارض الحداد هذا النوع من الحجاب، وساق

---

1 المرجع السابق، ص 13.

2 المرجع السابق، ص 18.

جملة من المعطيات التي تفند الادعاء بإسلامية النقاب والتي تعتمد على فهم خاطئ (مغلق) للإسلام. واعتبره من العادات وليس أصلا من أصول الدين. إذ لم يرد في القرآن ما يفرض الحجاب الذي يغطي كامل الجسد، الذي يقصي المرأة خارج الفضاء الاجتماعي، لأن إخفاء المرأة عن المجتمع يلغي هويتها الاجتماعية، كما يلغي كل إمكانية تواصل مع محيطها الخارجي. "فالحجاب الذي نقرره على المرأة كركن من أركان الإسلام سواء في مكوثها بالمنزل أو وضع النقاب على وجهها ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام بل ظاهر الآية يرشد إلى نفيه لما في ذلك من الحرج المضني. ومما يجعلنا نقطع بعدم وجوده في الإسلام أنه لو كان عملا واضحا أيّده النبي كما يزعم أنصاره لما أمكن أئمة الإسلام أن يختلفوا فيه ومن بينهم الصحابة ومن شهد عصرهم من العلماء"[1]. واستشهد بعديد الآيات القرآنية التي تعلمنا أن "الاحتياط لمنع الفواحش يجب أن يكون في احتياط آخر هو أن لا يكون فيه حرج على حياة الناس وتعطيل لمنافعهم خلافا لإسلامنا المعوج اليوم الذي قتلنا به المرأة وبقتلها قتلنا أنفسنا لو كنا نتأمل فكنا بذلك مسلمين أكثر من الإسلام فيا للتعاسة والجهل"[2].

ويمكن القول أن الطاهر الحداد اهتدى بنهج "مقاصد الشريعة" التي قال بها الشاطبي (توفي سنة 1388) في كتابه "الموافقات"، وربط موقفه مع المدرسة الاجتهادية، خاصة أنه أكد في كتابه أن الإسلام ليس هو المسؤول عن المصير البائس الذي انتهت إليه المرأة في المجتمع الإسلامي بل يتحمل المسلمون تبعة هذا البؤس، بسبب إنكارهم قانون التغير الاجتماعي وضرورة التوفيق بين الشريعة والظروف الزمانية والاجتماعية المستجدة. فقال في هذا المجال: "في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى."[3]. وبيّن "أن روح الشريعة أبلغ وأبقى من فصولها التي لا بد أن تتأثر في بعض جهاتها بسحابة العصور المارة فيها"[4].

وأكد على أنه لو تمعنا في نصوص الشريعة الإسلامية ومراميها نجد أنها تريد أن تذهب بالمرأة من الرجل مذهب المساواة، "ولكنه لسوء حظ المسلمين، لا الإسلام، أن غالب

---

1 المرجع السابق، ص 24.
2 المرجع السابق، ص 26.
3 المرجع السابق، ص 30.
4 المرجع السابق، ص 38.

علمائهم وفقهائهم لم يراعوا أغراض الإسلام في التدرج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كمالا. بل هم قد أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتسع الفرق بينهما في الأحكام ويتضخم الخلف بينهما في الحياة"[1].

إن أغلب فقهاء الإسلام من سائر القرون يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه. وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة فيلجؤون إلى تفهم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها.

لذا اعتبر الحداد "أن الواجب يدعونا اليوم أكثر من كل وقت إلى النهوض بالمرأة من كبوتها الآتية من ظلمات القرون الغابرة وان نعتبرها عضوا حيا وشريكا مساويا لنا في الحياة بقدر ما يصل بها استعدادها الذي ينمو بالثقافة والتعليم"[2].

وقدم في القسم الاجتماعي من مؤلفه "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع" الحلول العملية للنهوض بالمرأة، فطالب بالخصوص بتكافؤ فرص التعليم للذكور والإناث، وحقها في العمل وخروجها للمشاركة في الحراك الاجتماعي والاقتصادي. وعبر عن رفضه لتعدد الزوجات لأنه لم يرى للإسلام أثرا فيه "وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية"[3]. كما طالب بالمساواة بين المرأة والرجل في طلب الطلاق، وأن يكون هذا الطلاق حصرا في المحاكم، وليس حقا مستباحا يمارسه الرجل في أي لحظة يشاء.

أن تطور المرأة وارتقاءها يمرّ عبر افتتاح المدارس والمعاهد لتعليم البنات حسب استعدادهن، وأن تشترك مع الرجل في الحياة العامة بما تستطيع أن تصل إليه في الأعمال الاجتماعية كالتدريس وطب الأطفال، وكل ماله علاقة بالأدب والثقافة العامة. وأكّد الطاهر الحداد على أن هذه المسألة ليست من شأن الحكومة فحسب بل هي أيضا من مشمولات

---

1 المرجع السابق، ص 111.
2 المرجع السابق، ص 140.
3 المرجع السابق، ص 55.

المجتمع المدني، وخاصة النخبة المثقفة، فلذلك يجب "عدم الاتكال على الحكومة في تقرير مصيرنا... بل يجب أن نعطي المثال بأنفسنا، فنؤسس مدارس البنات طبق حاجتنا منها، فنحمل الحكومة على اتباع إرادتنا متى برهنا أمامها على القدرة وحسن الاستعداد"[1].

ويجب أن لا يقتصر تعليم المرأة على الشؤون التي تهم المنزل فحسب، "إذ بذلك يخسر المجتمع نتائج عظيمة من جهودها فوق ما تخسر هي في نفسها عند نزول الحادثات بالقيمين عليها من الرجال. على أن هذا المنزل الذي نبتغيه لها هو متصل تمام الاتصال بالحياة العامة التي يستمد منها حياته وينجب أبناءه لخوض معتركها. ومن واجب المرأة المربية لأولئك الأبناء أن تعرف كيف تعدهم لذلك"[2].

ودعا إلى التخلي عن الطباع القديمة التي تأبى على المرأة أن تتعلم. لأن هذه الطباع "قائمة في أنفسنا على الخوف من الحرية. فلولاها ما تعسر تعليم المرأة عندنا إلى هذا الحد. ولولاها ما اشتد العناد في حجاب المرأة ولولاها ما التوت علينا مسألة المرأة كل هذا الالتواء[3].

إذ لا نهضة، حسب الحداد، ولا تطور لأمة يبقى نصفها جاهلا عاطلا غبيا يعيش تحت إمرة وسيادة نصفه الآخر. "ولئن أمكن للعصور الخالية بما فيها من خمول، أن تتحمل هذه الحياة الهازلة فإن العصور الحاضرة قد ألهبت بنار يقظتها الأرواح الخامدة وحركت جميع الأمم التي مازال حيا في أعماقها حب الحياة إلى العروج بالمرأة في مراقي العرفان لتقوم بواجبها في عمل الحياة المنتج لخير الإنسانية جمعاء"[4]. ومن هنا لزم أن يتعاون الرجال والنساء جميعا على الحصول على حقهما الطبيعي في التعلم الذي لا يحدده غير المواهب الفطرية واستعداد الإنسان، وإنه "من الجهل والحمق والغبن والظلم الوحشي أن نمنع المرأة من وسائل ظهور مواهبها الفطرية بدعوى حقنا في تقرير مصيرها حسب إرادتنا. وما إرادتنا إلا الشهوة الغالبة والأنانية الخبيثة"[5].

وأكد أن العلم وحده لا يكفي "فمهما بلغت درجته ليس إلا سلاحا يحتاج إلى روح وإرادة يستعملانه للظفر بالحياة مهما تعسرت طرقها وعظمت تكاليفها. وهذه الروح وتلك

---

1 المرجع السابق، ص 197.
2 المرجع السابق، ص 198.
3 المرجع السابق، ص 202.
4 المرجع السابق، ص 205.
5 المرجع السابق، ص 205.

الإرادة ليستا إلا ثمرا خالصا للتربية الفاضلة."[1]. بل يجب تغيير "العقليات" أيضا، من خلال تربية الرجل والمرأة تربية تحقق إنسانيتهما وكرامتهما، إذ لا سبيل إلى التخلص من التخلف أو بلوغ آمالنا في الرقي والتطور إلا بغرس أصول التربية الفاضلة في أبنائنا. "ولا يتم هذا إلا بتربية وتعليم المرأة التي ينشأ الأبناء بين أحضانها"[2].

هكذا واجه الحداد بشجاعة الواقع المتخلف الذي كانت تعيشه المرأة حينها، من خلال المطالبة بتحررها وإخراجها من ظلمة حجابها، حيث حبسها الفقهاء والمحافظون، إيمانا منه باستحالة إصلاح وتغيير المجتمع دون إصلاح وتغيير وضع المرأة من أساسه. فدعا إلى المساواة في الحقوق والواجبات. واعتبر عمل المرأة وسيلة لتحررها اقتصاديا واجتماعيا من الوصاية المسلطة عليها وعامل من عوامل المساهمة في إنتاجية المجتمع وتطوره وإرساء أسس الحداثة. لأنه اعتبر "أن نهضة المرأة هي سبيل نهضة المجتمع"[3].

وقد تكبّد الحداد جراء أفكاره تبعات مواجهة السلطات الدينية والمدنية. إذ قوبلت آراءه الحداثية بردود فعل عنيفة، فقامت ضدّه الرجعية الفكرية وجرّدته من شهادته العلمية وطالبت بمنعه من حق الزواج وبإخراجه من الملة، وتم منعه من العمل، وحرم من الحصول على شهادة الحقوق وطرد من قاعة الامتحان بأمر ملكي لما احتواه كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" من تجرأ على ثوابت الدين. لقد هاجم العلماء والمشايخ والمفكرون بشدة هذا الكتاب، وكان على رأس منتقديه الشيخ عمر البرّي المدني (ولد سنة 1846) الذي ألف كتابا بعنوان "سيف الحق على من لا يرى الحق"، والشيخ محمد الصالح بن مراد (1881-1979) الذي ألف كتابا للردّ عليه بعنوان "الحداد على امرأة الحدّاد". وتوّج هذا الهجوم بفتوى من طرف السلط الدينية، انتهت بتكفيره وحجز الكتاب. كما شنت الصحافة التونسية حملة شرسة ضد الكتاب وصاحبه، كصحيفة الزهرة والنهضة والنديم وغيرها، ومن بين عناوين مقالات ما نشر فيها "حول زندقة الحداد" و"موقف الصحافة العربية حول نازلة

---

1 المرجع السابق، ص 215.

2 المرجع السابق، ص 219.

3 المرجع السابق، ص 9. ساهمت أفكار الطاهر الحداد بعد الاستقلال، في بلورة القانون الوضعي التونسي من خلال مجلة الأحوال الشخصية التي صدرت في 13 أوت 1956، بأسلوب قانوني واضح ضمانا لسهولة تأويلها وتطبيقها. وساهمت في تنظيم الأسرة وضبط حقوق وواجبات أفرادها. كما قدمت مقاربة شاملة للعائلة وللمرأة ولحقوق الطفل وللمجتمع، وجسمت رؤية متأصلة تستمد جذورها من واقع التونسيين عبر التاريخ وتوقهم إلى الإصلاح والتطور.

الطاهر الحداد" و"خرافة السفور" و"أين يصل غرور الملحدين"[1]. ولم يشفع له اعتماده القرآن والسنة مرجعا رئيسا في النظر إلى إنسانية المرأة وحقوقها، كما لم تشفع له مواقفه الوطنية ضد التجنيس وضد تهميش تدريس اللغة العربية في المدارس العامة.

لكن رغم الحصار الذي فُرض عليه، فإن الحداد لم ييأس ولم يتقهقر، بل تابع النضال الفكري والكتابة في عزلته، فألّف كتابا عن إصلاح التعليم الزيتوني الذي اتسم بالتقليد والركود ولم يتغير منذ قرون، رغم الثورات العلمية والمعرفية التي حدثت في العالم.

فانتقد في كتاب "التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة" التعليم الزيتوني ومناهجه والبرامج المعتمدة حيث كانت جامعة الزيتونة تقتصر على العلوم الدينية والشرعية ولا تعترف بالعلوم الصحيحة، مثل: العلم الطبيعي والكيمياء والرياضيات وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم، باعتبار أنها لا تتماشى والدين الإسلامي، في حين أن "الإسلام ثورة على القديم، ونداء للتحرر من تقليد الآباء والأجداد، وبعث لحياة التجديد والتوليد، ولكن المسلمين هم الذين حولوه بتقديس أسلافهم واحتقار أنفسهم إلى سد يفصل بينهم وبين الحياة"[2]. واعتبره عامل تحرر "فلا عبودية إلا لله" وهو ضد اللامساواة والاستغلال وضد امتهان كرامة الإنسان، فخالف بذلك من يستخدمه في كثير من الأحيان كباعث على الجمود والتردي في هاوية التقليد الأعمى.

لقد شعر الحداد بضرورة تغيير وإصلاح برامج ومناهج التعليم الزيتوني ليواكب تطور العقل والواقع ويؤدي رسالته على أكمل وجه، حتى تبقى "الزيتونة" رمز البلاد الثقافي والحضاري والديني. ورغم أنه يشيد بتاريخ هذه الكلية و"ما أنجبت من علماء نافعين، ومهما كانت تلك العلوم ومهما كانت الأساليب التي تدرس بها مثمرة ثمرا طيبا في ذلك العصر فإنها اليوم بحكم الزمن وتطور الأحوال أصبحت قاصرة أن تبلغ بالإنسان درجة فهم الحياة الحاضرة أو أن تبلغه من وسائل العمل ما يكفيه للعيش"[3]. خاصة وأن الحداد عايش ألم المتعلمين[4] من سوء أساليب التعليم وفقدان العلوم الضرورية لترشيد العقل، وخبر صعوبة المعيشة والسكن.

---

1 محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج2، ص 111.

2 الطاهر الحداد، خواطر، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975، خاطرة رقم 3، ص 23.

3 الطاهر الحداد، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981، ص 29.

4 التحق الطاهر الحداد بجامع الزيتونة سنة 1913 وتخرج منه بشهادة التطويع سنة 1920، انظر: أحمد الدرعي، كتاب دفاعا عن الحداد أو بكت كتب الكبت، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله المطبعة الرسمية، تونس، 1976.

وتفطن إلى جمود اللغة العربية فخشي على مستقبلها ومستقبل أبنائها لأنه "لم يبق للغة العربية في تونس غير الكلية الزيتونية وهي فيها موؤودة منذ قرون لا تعرف الحياة ولا الحياة تعرفها، وأهل تلك الكلية يحافظون كل المحافظة على أن تبقى في هذه الحال كأمانة عهد إليهم حفظها من التبدل والتغير مقابل جرايات ينالونها، وهذا شأنهم في سائر المعارف التي يزاولونها هنا، فما أشبه الكلية الزيتونية بأسواق المدينة المحدقة بها في الجمود والعجز عن التطور، وإذا كانت الحال متشابهة فلا عجب أن يكون مستقبل اللغة العربية مشابها لمستقبل تلك الصناعات المائتة حولها، ثم لا عجب بعد هذا أن تكون حياتنا مشهدا تاريخيا يتحرك أمام أنظار الباحثين والسواحين الأجانب لا يبعد عن تمثيل أجدادنا إلا بقدر ما يقتضيه اندفاعنا المستمر في هاوية الموت"[1]. كما طالب بتعليم العلوم الطبيعية والكيمياء والرياضيات وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم التي تحتاجها الوظائف العقلية والشرعية. وأكد على أن"هذه المسألة هي مسألة موت أو حياة إذا أدركنا أن هذا المعهد هو اليوم المعهد الوحيد الذي يمكننا أن نحمي به جوهرنا من الاندثار بإحياء لغتنا وآدابنا الصحيحة مع درس علوم الحياة فيه بلساننا"[2].

ولم تختص المعاهد الدينية وحدها بفراغها من العلوم العقلية الضرورية لتطور البلاد، بل "كانت عامة المعاهد في بلاد الإسلام ذاهبة في تعطيل الحياة من هذه الناحية... حسب مصالح الحكومات التي كانت تؤسسها وتحميها وتستعمل رجالها... فصار التعليم في هذه المعاهد أشبه ما يكون بالتلقين"[3].

لقد واجه الحداد شيوخ وعلماء الدين، بروحه الوطنية والحداثية من أجل تعليم متطور ومواكب لمتطلبات العصر. وانتقد المصلحين والمدرسين والساسة بعدم اهتمامهم بهذا المجال، فقال: "أما مسألة النهوض بذات العلم ومقاومة الانكماش والذبول اللذين أصابا الروح العلمية في الصميم بما نزل على البلاد من الكوارث... فلم يكن لها نصيب في إصلاح المصلحين"[4]. لذا دعا إلى بذل الجهد للمساهمة في إصلاح التعليم لأنه "من واجب كل مخلص يملك ولو ذرة من الفكر أن يبرزها في هذا الموضوع دون مبالاة إلا بالإخلاص في

---

1 الطاهر الحداد، خواطر، خاطرة رقم 60، ص 97.

2 الطاهر الحداد، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، ص 35.

3 المرجع السابق، ص 40-41.

4 المرجع السابق، ص 53.

الرأي وتحري الحق النافع على قدر الجهد عسى أن نتعاون بذلك على تنقيح الخطأ في آرائنا فنتمكن من بذر أصول الحياة من جديد"[1]. وشجع على التعليم المدني المتصل بالعصر الحديث والعلوم الجديدة، وانتقد سيادة التعليم الديني وهيمنته وتحكم منهج "النقل" فيه على حساب منهج "العقل".

هكذا اتسمت النظرة الحداثية وإرادة الإصلاح عند الحداد بالشمولية بهدف النهوض بالمجتمع حتى يقف سدا منيعا أمام الجهل والتخلف، واضطهاد المرأة والرجل. ودعا إلى دخول معركة التحرر والتطور مسلحين بالعلم والمعرفة الحديثين ومعتمدين في ذلك على الشرع والتربية والقانون، وبيّن أنه لا إصلاح ولا تطور في جميع الميادين "ما لم تصلح العقول بالفكر، والهمم بالعمل"[2].

مؤلفات الطاهر الحداد:

- **إمرأتنا في الشريعة والمجتمع**، الطبعة الرابعة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2004.
- **التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة**، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981.
- **خواطر**، تحقيق وتقديم محمد أنور بوسنينة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975.
- **العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية**، الطبعة الأولى، مطبعة العرب، تونس، 1927.

1 المرجع السابق، ص 61.

2 المرجع السابق، ص 65.

الطاهر بن عاشور
المسألة الأخلاقية في الفكر الإصلاحي

الناصر عبد اللاوي[1]

إن المسار الثوري في تونس ألقى بثقله على الحياة الفكرية بكل مقتضياتها السياسية والدينية. وهو ما سمح برصد ملامح جديدة لتونس الحديثة. ولكن هذا التحوّل السائر في طريق الإنجاز بكل ضوابطه الحقوقية والمؤسساتية لا يمكن فصله عن المنابع الأساسية التي غذت التجربة الروحية للفكر التنويري في تونس. وهذا ما يسمح لنا بإعادة النظر في القيم الإنسانية التي بمقتضاها تشكل العقل الحداثي التونسي بمكوناته الإسلامية والمدنية. ونحن سنشتغل في هذا المسار على فكر التسامح بما هو المعين الإيتيقي الذي هو أصل المعاني السامية للفكر الإصلاحي. وهذا التصور يجد تموضعه في الجامعة الزيتونية من حيث هي منارة الحضارة الإسلامية العربية وقبلة علمائها الأجلاء. وهو ما يفضي إلى مقاصد التسامح في حداثتنا التونسية.

وفي هذا الإطار سنتقصى أحد رواد مفكري الزيتونة وجهابذتها وهو الطاهر بن عاشور[2]

---

1 أستاذ وباحث جامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الشهير بالطاهر بن عاشور ولد بتونس في (1296هـ.. 1879م) في أسرة علمية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس وإلى أشراف المغرب ويعتبر عالم وفقيه تونسي. تلقى تعليمه بجامع الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذتها. واستقرت أسرة بن عاشور في تونس بعد حملات التنصير. وقد كان العالم التونسي الطاهر بن عاشور من أشهر الطلاب الزيتونيين لسرعة البداهة وذكائه الوقاد. حيث أتم حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، وتعلم اللغة الفرنسية، والتحق بجامع"الزيتونة "سنة (1310هـ..1892م).. وهو في الرابعة عشر من عمره.. فأظهر نبوغًا منقطع النظير. وساعده على ذلك ذكاؤه النادر والبيئة العلمية الدينية التي نشأ فيها، وشيوخه العظام في الزيتونة الذين كان لهم باع كبير في النهضة العلمية والفكرية في تونس، وملك هاجس الإصلاح نفوسهم وعقولهم فبثوا هذه الروح الخلاقة التجديدية في نفس الطاهر، وكان منهجهم أن الإسلام دين فكر وحضارة وعلم ومدنية.

وقد تخرج الطاهر من "الزيتونة" عام (1317هـ -1896م)، وكان قد اختير للتدريس في المدرسة "الصادقية" سنة (1321هـ - 1900م)، وكان لهذه التجربة المبكرة في التدريس بين"الزيتونة" ذات المنهج التقليدي.. و"الصادقية" ذات التعليم العصري المتطور.. أثرها في حياته. ما جعله يتدرج

الذي شغل حديث الناس وحرك ضمير الأمة العربية الإسلامية. ويعتبر مرجعا في فهم هويتنا التونسية بمقتضى قيم التسامح والحرية وهو ما يرفع الأفق التنويري لأقصى مداه من حيث تفعيل الراهن الذي بحوزتنا في فاتحة لسؤال"من نحن؟" وترسيخا لهوية تونسية تؤمن بقيم الحداثة. وسنعمل وفق هذا الحيز الفكري على تحديد المقاصد العامة للتسامح الإسلامي كما تبناها الفكر الزيتوني. وقد سعى الطاهر بن عاشور في بناء نسق تربوي وإصلاحي. وهو ما يسمح لنا بإلقاء نظرة على أعماله الفكرية التي جعلت منه أحد رواد الفكر الإصلاحي وجهابذته. وكلّ هذه الأبعاد الإصلاحية سنمتحنها ضمن الشرعية الحقوقية لحقوق الإنسان وفق ما يقتضيه الدين الإسلامي ورهاناته الفكرية.

كتاباته ومؤلفاته:

كان أول من حاضر بالعربية بتونس في القرن العشرين، أمّا كتبه ومؤلفاته فقد وصلت إلى الأربعين، وهي غاية في الدقة العلمية. وتدلّ على تبحر الشيخ في شتى العلوم الشرعية والأدب. ومن أجلّها كتابه في التفسير "التحرير والتنوير". وكتابه "في مقاصد الشريعة الإسلامية"، وكتابه حاشية التنقيح للقرافي، و"أصول العلم الاجتماعي في الإسلام"، والوقف وآثاره في الإسلام، ونقد علمي لكتاب أصول الحكم، وكشف المعطر في أحاديث الموطأ، والتوضيح والتصحيح في أصول الفقه، وموجز البلاغة، وكتاب الإنشاء والخطابة، شرح ديوان بشار وديوان النابغة.

ولا تزال العديد من مؤلفات الشيخ مخطوطة منها: مجموع الفتاوى، وكتاب في السيرة، ورسائل فقهية..

وتتوزع مؤلفات في العلوم الإسلامية، وفي العربية وآدابها العلوم الإسلامية:

1- التحرير والتنوير
2- مقاصد الشريعة الإسلامية
3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام
4- أليس الصبح بقريب

بسرعة في السلم المعرفي حيث سمي حاكما بالمجلس المختلط سنة 1909 ثم قاضيا مالكيا في سنة 1911. مما سمح له أن يرتقي إلى رتبة الإفتاء وفي سنة 1932 اختير لمنصب شيخ الإسلام المالكي، ولما حذفت النظارة العلمية أصبح أول شيخ لجامعة الزيتونة. واستمر إلى فترة بعد استقلال البلاد التونسية سنة 1956 .من أشهر العلماء الذين رافقهم في جامعة الزيتونة هم شيخ الأزهر الراحل محمد الخضر حسين ومنصور أبوزبيدة الفيتوري أحد أهم علماء ليبيا.

5- الوقف وآثاره في الإسلام
6- كشف المعطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ
7- قصة المولد
8- حواشي على التنقيح لشهاب الدين القرافي في أصول الفقه
9- رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم تأليف على عبد الرازق
10- فتاوى ورسائل فقهية
11- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه
12- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح
13- تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع
14- قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علمية
15- آمال على مختصر خليل
16- تعاليق على العلول وحاشية السياكوتي
17- آمال على دلائل الإعجاز
18- أصول التقدم في الإسلام
19- مراجعات تتعلق بكتابي: معجز أحمد واللامع للعزيزي

اللغة العربية وآدابها:

1- أصول الإنشاء والخطابة
2- موجز البلاغة
3- شرح قصيدة الأعشى
4- تحقيق ديوان بشار 5 الواضح في مشكلات المتنبي
6- سرقات المتنبي
7- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام
8- تحقيق فوائد العقيان للفتح ابن خاقان مع شرح ابن زاكور
9- ديوان النابغة الذهبي
10- تحقيق "مقدمة في النحو" لخلف الأحمر
11- تراجم لبعض الأعلام
12- تحقيق كتاب "الاقتضاب" للبطليوسي مع شرح كتاب أدب الكاتب
13- جمع وشرح ديوان سحيم

14- شرح معلقة امرئ القيس

15- تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي

16- غرائب الاستعمال

17- تصحيح وتعليق على كتاب "الانتصار" لجالينوس للحكيم ابن زهر.

وقد عدد الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة المجلات العلمية التي أسهم فيها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، نذكر منها:

- السعادة العظمى
- المجلة الزيتونية

ومن الصحف والمجلات الشرقية:

- هدى الإسلام
- نور الإسلام
- مصباح الشرق
- مجلة المنار
- مجلة الهداية الإسلامية
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة
- مجلة المجمع العلمي بدمشق.

وقد شغل مهمة عضو مراسل لمجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق منذ سنة 1955م، إنّ هذه الأعمال في صيغتها التأليفية تكشف عن ملابسات إشكالية تدخل في إطار الوضع السياسي السائد في تلك الفترة وما ينجرّ عنها من توتر قائم بين السلطان والعالم. وهذا يعطي التوظيف النقدي مكانة تتسم بمقتضيات الفكر الديناميكي والتنويري في إثراء الهوية بروافد مكتسبات العصر وتحولاته.

ورغم القمع الذي لحق بالوطنيين التونسيين من إيقافات وإبعاد ومحاكمات وحصار في تونس وقرمبالية وسوسة، ثم في كامل أنحاء البلاد مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، تواصلت نضالات الزيتونيين بأشكالها المختلفة في الفترة الممتدة بين 1939-1942 بإصدار الصحف السرية مثل (الهلال)، وتوزيع المناشير، وتلصيق المعلقات والإضراب.[1] وهذا النضال الثوري

1 محمد ضيف الله، الطلبة الزيتونيون والدستور الجديد، المجلة التاريخية المغاربية، عدد 71-72 (ماي 1993)، ص 427

خلق لديهم عزيمة كبرى في مواجهة الاستعمار الفرنسي. وقد اجتمعوا على محبة الوطن منتهجين طرق شتى في دحر المستعمر الذي يسعى لتوسيع الهوة بين الشعب التونسي. ونحن نؤكد على هذا التصور الحداثي لمفكري الزيتونة ساهم في نقد جذري للحركة الوهابية مما يجعل المقاربات الفكرية تتخذ منعرجا نقديا.

إنّ هذه الأرضية الفكرية تتوزع بين موقفين: الأول، فكر تنويري يجد حضوره الفعال في رؤية منفتحة على الراهن بكلّ تحولاته المدنية محافظا على خصوصياته الروحية والثاني، فكر سلفي وهابي يؤمن بإقصاء الآخر ويهدد كيانه بمقتضى رؤية جهادية. وبين المقاربتين تكمن المفارقة بين التجربة التنويرية للحداثة التونسية ترسيخا لسؤال" النحن "المتسامح وبين نزعة عدائية تتغذى من أصولية تحركها رواسب خاطئة تقوم على العنف والإقصاء. ولكن السؤال الذي يطرح: ما هي المنابع الفلسفية التي استقى منها بن عاشور تجربته الفكرية وكيف أسهمت في صقل روح التضحية والنضال لديه؟

المناخ الفكري الذي ساهم في تفكير بنعاشور:

لقد تساءلنا عن معنى استمرار السؤال لكي نتمكن من البحث عن طريق إعادة صياغته، مادام الواقع يعرف شروطا جديدة علينا إدماجها في أسئلة أخرى ملائمة. وهذا ما يدفعنا لربط الفكر الإصلاحي بواقعنا الراهن حيث نلتقي معا على توتر بين السلطان والمعرفة من جهة الحراك الفكري التي تشهده تونس على مر العصور. وإن كان الأمر لا يستدعي منا طرح مقارنة بين الفترتين، وإنما سنحاول أن نؤوّل التجربة الفكرية والسياسية لدى مفكري الزيتونة بما تقتضيه روح العصر وحيويته الدائمة. إن وظيفة التفكير تتجسد في الانفتاح على معطيات قد تشير إلى أزمة باعتبار أن الفكر المسئول يصطدم على الدوام مع مصالح الدولة القائمة. ورغم أن حال الأمة عامة تكتنفها حالة السكون والارتياب مما يدفع المفكر الحر أن ينطلق نحو البحث عن شروط جديدة. وسنعود للفترة الإصلاحية وإلى الفكر الإصلاحي، وما أسماه البعض بالفكر التنويري تشبيها له بذلك الذي عرفته القارة الأوربية.

فهذه الصيغة لا تفهم في طور المماثلة لأنّ لكلّ عصر مشاكله ورهاناته الخاصة. وإنما الفكر التنويري هي رؤية تتسع هنا لمفكري الإصلاح بإمكانيات تراهن على الحراك الداخلي والثقافة المحلية مع الاستئناس بتجارب أخرى تغذي روافدهم الفكرية والسياسية.

إذ أنّ مفهومي الإصلاح والتنوير ليسا معزولين في السياق الذي ظهرا فيه في أوربا أوفي السياق الذي عاودا الظهور فيه في العالم العربي والإسلامي. فهناك بعض المفاهيم الأخرى التي ظهرت معهما وساوقتهما في الزمن أو سبقتهما أو كانت لاحقة، وهذا يكشف التداخل العميق بين الحضارات لما تشغله حركة الترجمة من تقريب المعارف لبعضها والاستفادة منها بطرق شتى. يقول ابن عاشور "أثناء الحرب العالمية الثانية وهزيمة فرنسا، تراجع دور وتأثير أصحاب التكوين الغربي والثقافة الغربية مقابل تنامي دور وموقع المنتسبين إلى الثقافة "الأصلية" وبذلك أصبحت اعتبار التعليم الزيتوني والزيتونيين أصلاً من أصول الروح الوطنية ومظهراً من مظاهر ثورة التونسيين قاطبة في وجه الاستعمار"[1].

إنّ هذا القول يؤكد على فاعلية الهوية العربية الإسلامية التي أذكت وجدان المواطن التونسي وحركت الهمم. والتخلص من الأحكام المسبقة والركود الفكري الذي كان يكبل الإرادة وذلك من خلال توحيد الصف في وحدة وطنية ترسخ عمق النضال والتضحية والكرامة. ولكن إذا ما عدنا إلى المستوى الدلالي لصيرورة الفكر الإصلاحي وسمة التنوير فيه. حيث تظلّ هذه المعاني تتعلق بالواقع الذي يخص مقاصدنا التونسية وهو ما جعلها تكتسب دلالات تختلف نسبيا عن تلك التي يعنيها مفهوما الإصلاح والتنوير. ونجد جملة من المفاهيم المتنوعة التي ساهمت في تفعيل هذا الحراك السياسي والثقافي من جهة اختبار الفكر الزيتوني الذي بحوزتنا: النهضة La Renaissance والتقدم le progrés، والتجديد Le Renouveau، والتغير المجتمعي Le changement social، والتحول العقلي La mutation intellectuel، والثورة révolution والتحديث Modernisation والحداثة La modernité، ثم في وقت أقرب إلينا، أي التنمية développement.

ومن هذا المنطلق علينا أن نأخذ تلك المفاهيم بعين الاعتبار لأنها ساهمت في حركة الفكر وديمومته التاريخية مما يضفي تماثلا مع الفكر الغربي الذي عمق هذه المعاني في تحولاته ضمن فكره التنويري في إشارة لسؤال"ما الأنوار؟" وما تمّ استخدامه في الفكر الإسلامي لجملة المفاهيم التي أسهمت في صياغة ملامح جديدة لفكرنا الزيتوني. وهذا التفاعل يفضي دائما إلى إشكالات تنبثق عن انتقال المفاهيم من سياقها الأصلي الذي تبلورت فيه إلى سياقات أخرى، دون أن يكون معنى ذلك لدينا أنّ المفاهيم المنقولة بهذه الكيفية عديمة

1 ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، ط3، تونس، أفريل 1983، ص 215

الفائدة وينبغي تجنبها على الإطلاق. ولكن علينا الانتباه في كلّ ذلك لعدم السقوط في التقليد الأعمى والأخذ بالغث والسمين.

مطلب الإصلاح ومهمة التنوير:

إنّ أهم الحقب التي فعلت دور الخطاب السياسي والإصلاحي تلك المرحلة التي شملت النصف الثاني من القرن العشرين. حيث تغير بصورة واضحة تكوين دعاة الإصلاح وتوجههم. قد تأثروا فيه باتجاهات نظرية تأتي عناصرها من ثقافات متنوعة ومناهج متعددة تسمح بتيسير عملية النصح والتبليغ. ويظلّ الهدف الأساسي من كلّ ذلك ترسيخ الفكر الإصلاحي في إطار شروط جديدة داخلية وعالمية تدعو إلى المطالبة بإدماج تصورات أخرى في الإصلاحات المطلوبة. وشارك أبناؤها مشاركة فعلية في التصدي للغزاة، مترجمة بذلك إيمانها العفوي بأنّ الاعتداء على العروبة والإسلام، في أيّ مكان من الأرض العربية، هو اعتداء على هويتها هي، وأنّه يستهدف وجودها بقدر ما يستهدف وجود أشقائها[1].

إذ نهتم نحن بفكر العلامة الطاهر بن عاشور. فحري بنا أن نقف على الأرضية التي أسهمت في صقل فكره. ومن الجيل الإصلاحي الأول، في مقاربة تناظرية بين" مصر" و"تونس" نجد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقد سار على نهجهم في الدعوة الإصلاحية كلّ من قاسم أمين ورشيد رضا اللذين ساهما في توسيع المجال الإصلاحي وتطويره. وفي نفس المسار نسجل حضور مفكري تونس بالفترة ذاتها، نذكر منهم خير الدين التونسي الذي نعتبره مرجعا أساسيا للدعوة للأفكار الإصلاحية في الشمال الإفريقي بما ينطوي عليه فكره من مقاربات تربوية ومناهج فكرية ساهمت في خلق نسيج اجتماعي عقلاني. وهو ما جعل منه منارة للفكر التربوي والإصلاحي في عالمنا العربي المعاصر.

إنّ المفكرين الإصلاحيين الأوائل ينتمون للأرضية الفكرية الخاضعة للثقافة الإسلامية التقليدية. والمسائل التي تطارحوها تظلّ رهينة تلك الثقافة الخاصة وفق اجتهاداتهم الذاتية. وكلّ هذه الحوافز التاريخية والفكرية أسهمت في تنوير فكر الطاهر بن عاشور. إضافة لذكائه الوقّاد وحرصه على توثيق التراث الإسلامي بمستجدات الراهن وربط النظري بالتطبيقي. فهذه التأليفة رفعت من مكانته كمفكر لامع وغذت ملكة النقد لديه حرصا على تدعيم نزعة

---

1 محمد صالح الهرماسي: مقاربة في إشكالية الهوية، دار الفكر، ط1 عام 2002، ص 125

عقلية. تتخذ من البرهان والحجة طريقا في الإقناع يقول حفيد الشيخ ابن عاشور الأستاذ د. محمد العزيز ابن عاشور، منوّها بخصاله ومنزلته العلميّة: "لا شكّ أنّ محمّدا الطاهر ابن عاشور من أبرز علماء الزيتونة لا في عصره فحسب، بل وفي العصور السابقة... ومن اعتماد على العقل والنقد، مع تثبت ومقارنة في البحث... وبلاغة كبيرة في التحرير والخطابة. فلا ريب حينئذ في كونه ينتمي إلى أرفع طبقة من علماء الإسلام، طبقة المفكرين المجدّدين المعتمدين على العقل والاجتهاد."[1]

هذه الحقبة كانت عبارة عن حوافز جديدة للفكر الزيتوني في تغيير نمط التفكير وفق مقتضى الحضارات الغربية. كيف عمل على توسيع دائرة معارفه في إطار التحديث التنويري؟

يظل ابن عاشور ثمرة لمصلحين تونسيين ساهموا في تفعيل دور الأدب والاجتماع ومن هؤلاء الشيخ إبراهيم الرياحي وإسماعيل التميمي والوزير خير الدين باشا صاحب أقوم المسالك والشيخ محمود قبادو. وهم يعتبرون علماء المدرسة الإصلاحية التونسية ومؤسسيها وهي تتوازى مع بعض المدارس الإصلاحية التي انتشرت في الحقبة العربية من بين ذلك المدرسة الدهلوية والمدرسة الوهابية والمدرسة الأفغانية، نسبة إلى جمال الدين الأفغاني، وهذه المدارس بمختلف مناهجها ومقاصدها الفكرية. توحدت جميعها حول هدف موحد هو مقاومة الجهل الذي تردى فيه المسلمون "تمهيداً للتنظيم السياسي عن طريق الأحزاب والنقابات بعد الحرب العالمية الأولى كمرحلة أخيرة"[2].

إنّ هذا التحول مشروط بدور الصحافة التونسية التي أسهمت في نشر الفكر وتقريب الآراء ما يسمح بتوثيق عرى الوصل بين نسيج المجتمع التونسي. وهي الفترة التي اعتمدت فيها النخبة التونسية على تأسيس الجرائد. ونشر الأفكار والتوعية عن طريقها. ونضيف إلى

---

1 مقال بعنوان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) منشور بدائرة المعارف التونسية، الكراس 1990/1م (من ص 40 إلى ص 46).
وانظر ترجمة الشيخ ابن عاشور في المراجع الآتي ذكرها:
د. الغالي (بلقاسم)، من اعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره. دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1417هـ-1996م.
الطبّاع (إياد خالد)، محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه. دار القلم، دمشق، ط 1، 1426هـ-2005م.
مجموعة مقالات حول حياة الشيخ ابن عاشور في مجلة جوهر الإسلام، السنة 10، العدد: 3-4، 1398هـ-1978م.

2 أحمد بن ميلاد، ومحمد إدريس، الشيخ الثعالبي والحركة الوطنية، الجزء الأول، بيت الحكمة 1991.

ذلك الدور الجمعياتي من جهة ترسيخ التوعية المباشرة ووفقها تمّ التأكيد على المنحى الثقافي والفني بشتى أنواعه. كما ساهم محررو الصحافة العربية وأغلبهم من خريجي الزيتونة في إذكاء روح التحرّر الوطني والوعي بالانتماء إلى الأمة الإسلامية، كما ساهموا إلى حدٍّ بعيد في تشكّل رأي عام وبالخصوص في بلورة شعور وطني وقومي إسلامي[1].

الحضور التونسي في معارك الأمة:

إنّ أولى بواعث هذه النهضة هي التشبث بالهوية العربية الإسلامية وهو أحد ثوابت التاريخ في تونس، وهو يشكّل آلية الدفاع الأساسية عن الذات في مواجهة السلطة المستبدة بشكل عام، ورداً على ما تتعرض له الهوية من اعتداء بشكل خاص. وإن برز بقوة أيام الاستعمار الغربي إثر اعتماد المستعمر سياسة إذابة الهوية. حيث أخذ في أولى أهدافه محاربة هوية المنطقة واستبدالها بأخرى وافدة، وهو ما تحول بسرعة إلى حالة عارمة من المقاومة المستميتة في حال تعرض الإسلام والعروبة للخطر. إذ أنّ الواقع الاستعماري وما يعنيه من استغلال وتمييز وتجاوزات وإذلال لا يمكن إلاّ أن يساعد على انبثاق وعي وطني بتونس. وعليه فإنه يجب الأخذ بعين الاعتبار ردود فعل الجامعة الزيتونية التي كانت ولا زالت آنذاك قلب وروح تونس وبلاد المغرب في الدفاع عن القيم الأساسية للهوية العربية الإسلامية أمام محاولات المسح والتغريب[2].

كلّ إسهامات الزيتونيين في هذه المعركة الاستراتيجية انطلقت منذ البداية وتبلورت أثناء الحرب العالمية الأولى بإنشاء اللجنة الجزائرية التونسية لتحرير المغرب العربي بزعامة الشيخين إسماعيل الصفا يحي وصالح الشريف التي طالبت بالاستقلال بعيدها بتأسيس الشيخ الثعالبي للحزب الحرّ الدستوري التونسي (1920). إن ما يجعل التشبث بالهوية القومية، ورفض الهوية الغازية، كان هو المحرك الأول للكفاح الوطني ضد الاستعمار.

هذا ما تجلى أثناء ثورات وانتفاضات أقطار المغرب العربي ضدّ الاستعمار، وأيام حرب 1948م في فلسطين، عندما هبت جماهير المغرب العربي للمساندة والدعم. قد حرص

---

1 حّفيظ الطبابي، صراع الهوية.. الزيتونة والزيتونيون في معترك النضال الوطني والاجتماعي، كتاب: "حول الزيتونة.. الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي"، مجموعة من المؤلفين، ص 424.

2 حفيّظ الطبابي، صراع الهوية.. الزيتونة والزيتونيون في معترك النضال الوطني والاجتماعي، كتاب: "حول الزيتونة.. الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي"، مجموعة من المؤلفين، ندوة دولية بالمعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس ط2، عام 2006، ص 424.

الشباب التونسي وفي ثلاثينيات القرن الماضي على أن يكون في طليعة المواجهة ضدّ المستعمر، وكانت الجامعة الزيتونية منطلقاً لكثير من التحركات[1].

وتميز بن عاشور بصفتي الشجاعة والمسؤولية بما هما قيمتان تؤكدان على الفعل والإنجاز. حيث وقف في وجه السلطان الظالم ووالطغيان حين جبن الجميع وأثروا متاع الدنيا الفاني. وهذا يرسخ معنى الالتزام وهو يعني في دلالاته أن يدافع المرء عن المبادئ التي يختارها ويتخذ إزاءها موقفا يتحمل فيه كلّ مسؤولياته. وهذا ما اهتدى إليه الطاهر بن عاشور حين صدع بكلمة الحق في وجه الرئيس السابق "الحبيب بورقيبة" حين حاول الرئيسُ التونسي دعوة العمال إلى الفطر في رمضان بدعوى زيادة الإنتاج. وطلب من شيخنا الطاهر عاشور أن يفتي في الإذاعة بما يوافق هذا.

لكن الشيخ صرح في الإذاعة بحكم الإسلام الصحيح الذي يعرفه بعد أن قرأ آية الصيام.. وقال بعدها: "صدق الله.. وكذب بورقيبة".. وكان ذلك عام 1961م. وإذا كان الأزهر في مصر منارة للعلم والعلماء.. فإنّ الزيتونة في تونس، منارة للعلم وقبلة للرجال الأفذاذ الذين قادوا الأمة وأناروا لها الطريق. ومن هؤلاء النجوم العالم الشجاع "محمد الطاهر بن عاشور الذي حمل راية الإصلاح في تونس ما يزيد عن نصف قرن من الزمان.. حيث كرس عمره الذي بلغ التسعين في خدمة العلم والإصلاح.

وقد افتتح مصطفى عاشور في ذكرى وفاته سنة 13 رجب 1393 هـ كان جامع الزيتونة مصنعا لرجال أحرار ووطنيين قادوا حياة شعوبهم قبل أن يقودوا حياتهم، في وقت اضطربت فيه معالم الحياة. فكانوا منارات للهدى وعلامات لطريق السداد. ومحمد الطاهر بن عاشور هو أحد أعلام هذا الجامع، ومن عظمائهم المجددين. فحياته المديدة التي زادت على التسعين عامًا كانت جهادًا في طلب العلم، وجهادا في كسر وتحطيم أطواق الجمود والتقليد التي قيدت العقل المسلم عن التفاعل مع القرآن الكريم والحياة المعاصرة.

---

1 أحداث المكنين (1934/9/5) إثر اعتقال أبرز زعماء الحركة الوطنية، وفي: (أحداث 1 جانفي 1935) مناسبة حضور الباي احتفالات ليلة القدر، كما ساهم الطلبة الزيتونيون في المظاهرتين اللتين انتظمتا في 2 كانون الثاني/جانفي و28 آذار/مارس 1935، أمام الإقامة العامة للاحتجاج على إجراءات القمع والمطالبة بإطلاق سراح الموقوفين .والتقت تحركات الطلبة الرافضة لاشتراط اللغة الفرنسية في الوظيفة العمومية (7 شباط/فيفري 1936).

مثّل شهر أيلول/سبتمبر 1937 الذي شهد انعقاد أول مؤتمر للطلبة الزيتونيين تحوّلاً تاريخياً حاسماً بالنسبة للحركة الزيتونية، حيث أصبح هؤلاء الطلبة يساهمون أكثر فأكثر في الحركات الشعبية التي يؤطرها الدستور الجديد.. وبرز ذلك جلياً في أحداث نيسان/أفريل 1938.

لقد مثّل إذن جامع الزيتونة معقلاً من معاقل الوطنيين ورجال النهضة لما له من دور بارز في الحركة الوطنية التحريرية وفي معركة الهوية، والدفاع عن الذاتية التونسية في مجالها الحضاري العربي الإسلامي، إذ يقول محمد الحبيب الهيلة - أحد رجالات الزيتونة: "لنأتِ بالقوائم، وعندها فقط سنعرف من ساهم أكثر في مقاومة الاستعمار، وطالب بمصالحة التونسيين مع تاريخهم الحقيقي، في إشارة إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ الجامعة الزيتونية ورجالاتها لتقع فعلاً مصالحة التونسيين مع تاريخهم[1]

إنّ أفكاره الإصلاحية؛ تتوجه أساسا لمحاربة الجمود العقلي والتقليد من ناحية، ويعارض الاستبداد وأشكال الظلم من ناحية أخرى، كما أنّ أفكاره تسعى للنهوض والتقدم وفق منهج عقلي إسلامي، وينتمي بن عاشور إلى الفكر الإصلاح التجديدي المعتدل حيث يحاول الخروج بالوطن من مستنقع التخلف والاستعمار إلى ساحة التقدم والحرية والاستقلال، فكانت لأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا صداها المدوي في تونس وفي جامعها العريق، حتى إن رجال الزيتونة بدءوا بإصلاح جامعهم من الناحية التعليمية قبل الجامع الأزهر، مما أثار إعجاب الإمام محمد عبده الذي قال: "إن مسلمي الزيتونة سبقونا إلى إصلاح التعليم، حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرًا مما عليه أهل الأزهر". ويعتبر إصلاح التعليم من أهم الأهداف التي دافع عليها الطاهر بن عاشور. فما هي مواقفه الإصلاحية في الفكر التربوي؟

الإصلاح التربوي:

لقد أثمرت جهود التجديد والإصلاح في تونس التي قامت في الأساس على الاهتمام بالتعليم وتطويره عن إنشاء مدرستين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الفكرية في تونس، وهما: المدرسة الصادقية التي أنشأها الوزير النابهة خير الدين التونسي سنة (1291هـ = 1874م) والتي احتوت على منهج متطور امتزجت فيه العلوم العربية باللغات الأجنبية، إضافة إلى تعليم الرياضيات والطبيعة والعلوم الاجتماعية. وقد أقيمت هذه المدرسة على أن تكون تعضيدًا وتكميلاً للزيتونة.

أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة الخلدونية التي تأسست سنة (1314هـ = 1896م) والتي كانت مدرسة علمية تهتم بتكميل ما يحتاج إليه دارسو العلوم الإسلامية من

---

1 عادل الثابتي، الزيتونة ودولة الاستقلال.. شهادة شفوية حول مصير الزيتونة بعد الاستقلال السابعة، أيار/ماي.، - - العدد 23، السنة - حزيران/جوان 2009

علوم لم تدرج في برامجهم التعليمية، أو أدرجت ولكن لم يهتم بها وبمزاولتها فآلت إلى الإهمال.

تواكبت هذه النهضة الإصلاحية التعليمية مع دعوات مقاومة الاستعمار الفرنسي. فكانت أطروحات تلك الحقبة من التاريخ ذات صبغة إصلاحية تجديدية شاملة تنطلق من الدين نحو إصلاح الوطن والمجتمع. وهو ما انعكس على تفكير ومنهج رواد الإصلاح في تلك الفترة التي تدعمت بتأسيس الصحافة. وصدور المجلات والصحف التي خلقت مناخًا ثقافيًا وفكريًا كبيرًا ينبض بالحياة والوعي والرغبة في التحرر والتقدم. ثم المشاركة الفاعلة في مؤتمر الاستقلال (1946) وفي المقاومة (1952–1954) التي أفضت إلى إحراز تونس لاستقلالها الداخلي ثم استقلالها التام (...) فضلاً عن الدور البارز في المقاومة الثقافية لتحصين الشخصية التونسية العربية المسلمة من عوامل التغريب والاندماج.[1]

قد شملت عناية الطاهر بن عاشور إصلاح الكتب الدراسية وأساليب التدريس ومعاهد التعليم؛ فاستبدل كثيرا من الكتب القديمة التي كانت تدرس وصبغ عليها الزمان صبغة القداسة بدون مبرر، واهتم بعلوم الطبيعة والرياضيات، كما راعى في المرحلة التعليمية العالية التبحر في أقسام التخصص، وبدأ التفكير في إدخال الوسائل التعليمية المتنوعة.

وحرص على أن يصطبغ التعليم الزيتوني بالصبغة الشرعية والعربية، حيث يدرس الطالب الزيتوني الكتب التي تنمي الملكات العلمية وتمكنه من الغوص في المعاني. لذلك دعا إلى التقليل من الإلقاء والتلقين، وإلى الإكثار من التطبيق؛ لتنمية ملكة الفهم التي يستطيع من خلالها الطالب أن يعتمد على نفسه في تحصيل العلم. ومن بين تلامذته الشيخ محمد العزيز بوعتور والشيخ يوسف جعيط والشيخ أحمد بن الخوجة. والشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمود بن الخوجة والشيخ محمد بيرم. محمد البشير صفر.

الاجتهاد في فكر بن عاشور:

كان الطاهر بن عاشور عالما مصلحا مجددا، لا يستطيع الباحث في شخصيته وعلمه أن يقف على جانب واحد فقط، إلا أنّ القضية الجامعة في حياته وعلمه ومؤلفاته هي التجديد والإصلاح من خلال الإسلام وليس بعيدا عنه. ومن ثم جاءت آراؤه وكتاباته ثورة

---

1 حفيّظ الطبابي، صراع الهوية.. الزيتونة والزيتونيون في معترك النضال الوطني والاجتماعي، نفسه، ص 426

على التقليد والجمود وثورة على التسيّب والضياع الفكري والحضاري. شملت مشاركة الزيتونية والزيتونيين مختلف المعارك على امتداد الفترة الاستعمارية، ومن مواقع مختلفة وبدرجات متفاوتة[1]. فمقاصد هذه الحركة الإصلاحية هي الحفاظ على الذاتية التونسية العربية المسلمة التي لن تتحقق إلا بالانعتاق من بوتقة الاستعمار في معناه الجلي وهو الاستقلال.

تمّ تفسير التحرير والتنوير في حقيقته تفسيرا بلاغيا، حيث اهتم فيه بدقائق البلاغة في كلّ آية من آياته، وأورد فيه بعض الحقائق العلمية ولكن باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفريعاتها ومسائلها. وقد نقد ابن عاشور كثيرا من التفاسير والمفسرين، ونقد فهم الناس للتفسير، ورأى أنّ أحد أسباب تأخر علم التفسير هو الولع بالتوقف عند النقل. فأصبحت كتب التفسير عالة على كلام الأقدمين، ولا همّ للمفسر إلاّ جمع الأقوال، وبهذه النظرة أصبح التفسير عبارة عن تسجيل يقيَّد به فهم القرآن ويضيَّق به معناه.

إنّ نظرة التجديد الإصلاحية في التفسير تتفق مع المدرسة الإصلاحية التي كان من روادها الإمام محمد عبده الذي رأى أنّ أفضل مفسر للقرآن الكريم هو الزمن، وهو ما يشير إلى معان تجديدية، ويتيح للأفهام والعقول المتعاقبة الغوص في معاني القرآن. وكان لتفاعل الطاهر بن عاشور الإيجابي مع القرآن الكريم أثره البالغ في عقل الشيخ الذي اتسعت آفاقه فأدرك مقاصد الكتاب الحكيم وألمّ بأهدافه وأغراضه، مما كان سببا في فهمه لمقاصد الشريعة الإسلامية التي وضع فيها أهم كتبه بعد التحرير والتنوير.

في ربط العلم بالتعليم:

يربط محمد الطاهر بن عاشور، كما كان يفعل ذلك المفكرون المسلمون القدماء، بين العلم والتعليم والتعلم. فلا علم بدون تعليم لأنّ هذه العملية هي التي تنقل المعارف المكتسبة من جيل إلى الذي يليه. علما بأنّ العلم لا يبتدأ فيه في كلّ مرحلة من جديد، بل إن المنتجين في العلوم ينطلقون دائما من المكتسبات التي تركتها الأجيال السابقة ليضيفوا إليها الجديد الذي يكون التعليم واسطة لنقله إلى الأجيال اللاحقة. حيث كان ابن عاشور نفسه مدرسا، كما اختير ضمن لجنة للتفكير في إصلاح التعليم بجامعة الزيتونة. ولذلك كان

1 أحداث الزلاج (1911) والترامواي (1912) العروبة وإسلام تونس، وتأسيس النقابات الوطنية (1924) و(1937) الدفاع عن مسألة التجنيس (1923) والمؤتمر الأفخارستي (1930) تثبتاً و(1946) لتأكيد استقلالية المشروع التونسي عن المشروع الأجنبي الفرنسي.

كلامه عن تجربة شخصية وعن خبرة في مجال التعليم وأحواله والإصلاح الذي هو في حاجة إليه. ولكنه كان يفكر في إصلاح التعليم من جهتين: جهة من حيث ما يكون التعليم في حاجة إليه من إصلاح، ثم جهة ما يكون به التعليم احد العوامل الفاعلة في إصلاح المجتمع بصفة عامة. وإن شئنا أن نجمع هذين الأمرين في قول واحد نقول إن ابن عاشور أدرك أن التعليم يكون أداة للإصلاح لأنه ينقل العلم من جيل إلى آخر ليساهم بذلك في تطويره، وليساهم في تطوير المجتمع بصفة عامة الذي لايلبي العلم حاجاته النظرية فحسب، بل حاجاته العلمية أيضا.

وإذا ما انطلقنا من كتاب ابن عاشور "أليس الصبح بقريب؟" نرى أنّ الصبح هنا هو حال المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع التونسي، بعد أن يصل فيها الإصلاح إلى أهدافه ويعود لتلك المجتمعات توازنها، ويرى ابن عاشور أنّ لتطوير العلوم دورا في بلوغه. حيث لا علم بدون تعليم، فبلوغ الصبح المنتظر يتطلب إصلاح التعليم. لكن العنوان الفرعي لهذا الكتاب يبرز الحدود التي فكر فيها مؤلفه، وهذا العنوان هو: التعليم العربي الإسلامي.[1]. ويبدو من خلال ذلك أن إشكالية الإصلاح عند ابن عاشور كانت على الصيغة التالية: المجتمع المقصود إصلاحه إسلامي، وهو مجتمع لا يبدأ في العلم والتعليم، بل هما ركيزتان أساسيتان للحضارة التي قامت فيه. وإصلاح هذا المجتمع يقتضي إصلاح حال العلم فيه وهو العلم العربي الإسلامي.

وبهذه الصيغ يبقى ابن عاشور داخل الثقافة الإسلامية، فهي أداة الإصلاح والمقصودة منه في الوقت ذاته. والسؤال الذي يطرح في هذا الصدد: كيف أنّ المفكر الزيتوني يضع نفسه في الحدود التي تنطبق عليه فيها الملاحظة العامة التي عبر عنها عبد الله العروي، ومضمونها أنّ الإصلاحيين المعاصرين في الثقافة الإسلامية عامة ظلّوا يفكرون في المشكلات انطلاقا من رصيد معرفي لم يستخدموا فيه كلّ ما هو متاح في العصر الذي يعيشونه. يتحدث ابن عاشور في كتابه عن العلم والتعليم بشكل متداخل وبتفاصيل يستعيد فيها معطيات معروفة في الثقافة العربية الإسلامية.

كان ابن عاشور واعيا بالوضع الذي وصلت إليه العلوم العربية الإسلامية، وبالقصور الذي تتصف به طريقة تعليمها وتعلمها، بما لا يجعلها صالحة لكي تنبعث من خلالها الثقافة

---

1 محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟، دار سحنون للنشر والتوزيع، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة،. تونس، اعتمدنا الطبعة الصادرة سنة2006.

العربية الإسلامية من جديد لتأخذ مكانتها ضمن السياق الذي تعرفه العلوم في الزمن المعاصر. ولذلك فكر ابن عاشور في التجديد في هذين المستويين معا. فلكي يكون المسلمون اليوم مهيئين للإبداع في العلوم لابد من تجديد الصلة بالثقافة العلمية التي كانت قائمة ورفع ما تركته فيها من أثر قرون من الركود. لقد غلب على الإنتاج العلمي في البلاد العربية والإسلامية طرق التلقين التي تقوم على التكرار والحفظ واتباع ما جاء به القدماء، وتراجعت روح الإبداع في كل العلوم.

إننا نقرأ لابن عاشور في وصف هذه الحالة من الركود: "نشأ النقل المجرد في التآليف لولع العلماء الرسميين المتسمين بميسم المحققين من ضعف العقل، فاضطروا إلى متابعة مجرد النقول والاصطلاح على أن يسموها علما، ثم تسابق الناس على إظهار التافه من التأليف واقتنائه في المطالعة والتعليم، فكان من اثر ذلك حال التأخر العلمي اليوم[1] فإنه لما سدّت منافذ التفكير في العلم والتوسعة فيه، مال العلماء إلى التفكير في عبارات السابقين، ولما عنوا بطريقة الاستحضار مالوا في تآليفهم إلى الاختصار، ولما شعروا بسماجة الإعادة للمسائل ابتكروا طريقة خلط التأليف الذي يؤلف في علم مسائل من علوم أخرى بأدنى مناسبة.[2]. تدل العبارات السالفة على وعي بالمقاصد العلمية التي تتطلب تجديدا، بل وتتضمن تلميحا إلى شروط ذلك الإصلاح، فهي بمثابة تشخيص لحالة التأخر في العلم في البلاد العربية والإسلامية، وهو ما يهيئ الفكر الذي يروم الإصلاح لمعرفة معالم الطريق الذي يكون عليه السير فيه.

ذلك أنه إذا كان العلم عاملا أساسيا لإخراج المجتمع بصفة عامة من حالة التأخر، فإنه ينبغي للقيام بذلك توفير الشروط التي تجعل العلم يعود بعد فترة ركود طويلة إلى حالة القدرة على التجديد والإبداع. وقد قاد خير الدين[3] حركة الإصلاح بحبكة عقل ودراية ولكن حيث إنه لا علم بدون تعليم ولا تعلم، وجب تبعا لذلك إصلاح شأن التعليم في مضامينه وبرامجه، وتهيأ المتعلم بتوفير القدرات التي تساعد على تطوير قدراته على الاستيعاب.

غير أنه يمكن إرجاع تلك الأسباب أولا إلى التأخر العام للمجتمع في كل أوجه حياته. إذ الحياة العلمية جزء من الحياة المجتمعية بصفة عامة، ولا يمكن أن يكون العلم متقدما في

---

1 محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب؟، مصدر سبق ذكره الطبعة الصادرة سنة 2006.

2 نفس المرجع السابق، ص 146-147

3 خير الدين التونسي: اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، التقديم معن زيادة طبعة ثانية، بيروت1985، ص 19.

مجتمع متأخر. ومن جهة أخرى، ضعف شأن العلم في العالم الإسلامي عامة، وفي تونس بصفة خاصة، لأن من ينسبون إلى العلم ويكون التعويل عليهم في تطويره بدؤوا منذ زمن بعيد مع بداية التراجع في الحضارة العربية الإسلامية يكتفون بالتأليفات التي تعيد ما قاله سابقوهم دون تمحيص ولا إضافة. واستعاضوا عن العلم بالكتب الموجزة عنه، وبالألفيات المتماثلة التي ليست فيها إضافات جديدة.

لقد صار من المطلوب اليوم للنهوض بالمجتمع بعث البحث الحق في العلوم المختلفة، وزاد من إلحاح هذا الطلب أن التطورات التي يعرفها العلم في مختلف فروعه كثرت وزادت المعارف التي تقدمها، كما ظهرت علوم جديدة لا غنى عن الأخذ بها. وعلى العموم، إن الإرادة التي يبديها المصلحون لتصحيح حالة المجتمع لابد أن تشمل التفكير في إصلاح العلم والتعلم من حيث هما ركيزتان أساسيتان لكلّ تطور.

قامت الحركة ذات النزعة الإصلاحية في تونس إثر تفاعلات البلدان العربية والإسلامية. وقد كانت جميعها واعية بشروط الصدمة التي عرفها العالم الإسلامي مع ظهور الأطماع الهيمنة الأوربية في مرحلة أولى. ثم مع النفاذ الاستعماري لأراضي البلدان الإسلامية بعد ذلك. ظهرت فكرة الإصلاح لدى المفكرين المسلمين ممن كانوا في الجامعات التقليدية في محاولة للبحث من داخل الثقافة الإسلامية ذاتها عن فهم أسباب التأخر، والبحث في نفس الوقت عن سبل الخروج من تلك الحالة لكي يأخذ العالم الإسلامي المكانة التي يستحقها بفضل ما كان له من مساهمة في تطوير الحضارة الإنسانية بصفة عامة. لم تكن الحركة الإصلاحية في تونس منعزلة عن مثيلاتها في البلدان القريبة مثل مصر والمغرب. وكانت هناك زيارات متبادلة وتبادل متعدد للرأي والتجارب.[1]

وقد ظهر هذا الفكر الإصلاحي في أوساط نخبة زيتونية. وقد عمل هؤلاء المصلحون على تأسيس جمعيات تعمل على تحقيق نقابات تدافع عن حقوق الفئات العاملة. كما تجلى ذلك في شخصية الطاهر حداد. وهذا الانخراط في الحياة المجتمعية العملية مظهر قوة في الحركة الإصلاحية في تونس. إذا كان النزوع نحو الإصلاح هو السمة الغالبة على البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر. وهو المصدر الذي ترعرعت ضمنه الأفكار الإصلاحية في

---

1 هشام شرابي ضمن كتابه: المثقفون العرب والغرب، وبصفة خاصة الفصل الذي عنوانه: الأسس النظرية للنزعة الإصلاحية في الإسلام، اعتمدنا عند إعدادنا لهذ البحث على الطبعة الخامسة، دار نلسن، بيروت1999

البلدان العربية. إنّ لكل بلد مزاياه الخاصة، ونجد في تونس عوامل داخلية كانت تهيئ البلاد لتقبل عناصر التغيير والسير في طريق بناء مجتمع جديد. وهو الشرط الذي جعل من خير الدين التونسي يدافع عن النزعة الإصلاحية في موازية مع الطاهر بن عاشور وخصوصا في كتابه المعروف: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

بيّن عبد الله العروي أنّ الحركة التي ظهرت في زمن كانت قد تطورت فيه علوم كثيرة لم تستفد من كل ما كان يتيحه لها ذلك العصر من أجل تحليل تأخر المجتمع والبحث عن سبل إصلاح أوضاعه.[1] ولكن خارج هذه الموضوعية، فإنه لابد من الاعتراف بما لدعاة الإصلاح من تأثير كبير على نمط تفكيرنا التونسي ومن بينهم الطاهر الحداد[2] الذي أثار قضية المرأة وجعلها من أولويات إصلاحاته. منتهجا النص القرآني منطلقا وفق ما نقتضيه الشريعة الإسلامية نظرا لأنهم بالنسبة للزمن الذي عاشوا فيه، وللشروط التي ساهمت في تشكل فكرهم، كانوا دعاة إلى التجديد ولقوا في سبيل ذلك عنتا لا يمكن نكرانه.

الفكر الإصلاحي وحقوق الإنسان:

إنّ تقصي الفكر الإصلاحي في تونس وبالتحديد لدى مفكري الزيتونة يكشف لنا عن نمط جديد في الدفاع عن حقوق الإنسان. حيث حافظ على احترام الأديان الأخرى، فاحترموا يهود تونس ومسيحييها، بل وكانوا جميعا يدافعون عن مقدساتهم ضدّ العنف الذي يسلطه المستعمر. وهذا يكشف عن طابع التسامح في الفكر الزيتوني. ومرد هذا يعود إلى المرجع الديني حيث كان الإسلام هو القاعدة التي يستمدون منها معاني الحقوق الإنسانية. ويتضح هذا في احترام الحريات والأجناس والمعتقدات. وتفهّم حقوق الإنسان، ودور الفرد في المجتمع من حيث علاقته بأخيه الإنسان. ونظيف إليها النظريات الفلسفية التي ناقشت أحوال الإنسان ككائن حي له الحق في أن يتمتع بأوجه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحتاج إلى تنظيم قانوني يوازيه.

لكن المفارقة تظهر في أنّ الاستعمار كان يقوم بأبشع الخروقات في مناطق العالم العربي، وخصوصا إقليم المغرب العربي. حيث يمارس التعذيب داخل السجون ويأخذ بغير

---

1 عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت1996، ص 33. مراجعة ما كتبه العروي عن محمد عبده.

2 الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة1999. راجع المقدمة التي كتبها محمد حافظ دياب. ص 15.

وجه حق ما يحصل عليه الفلاح بعرق جبينه. وكل الجرائم المنظمة في حق شعب معزول لا يمتلك النفوذ والقرار في أرضه. فقد جعلت فرنسا من التونسيين مغتربين في أوطانهم. وخصوصا بقانون التجنيس المعلن عنه سنة 1932، والذي أصدرته الإدارة الاستعمارية لتشجيع العرب التونسيين على اعتناق الجنسية الفرنسية إضافة إلى توجيه التعليم إلى وجهة فرانكفونية. وذلك قصد طمس الهوية وتغريب مواطنيها. فهي كانت تشدد الخناق على كل المناهج الإصلاحية في تونس وخصوصا في المدرسة الصادقية وجامع الزيتونة والكتاتيب.

وفي مقابل ذلك تفتح مزيدا من الأقسام للمدارس الفرنسية. وكلّ مرافق اللهو في سبيل تكريس الهيمنة والتهميش. ولكنّ السؤال الذي يطرح: إذا كانت الثورة الفرنسية ولائحة حقوق الإنسان وما تضمنته بنود العقد الاجتماعي. وهو ما يرسخ القناعة والبداهة بأنّ هذا المجتمع المتنور هو الذي سيحافظ على هذه البنود ويسعى إلى تنفيذها. غير أنّ الذي حصل هو العكس، فالأقليات والشعوب المستعمرة هي التي كرست ورسخت هذه الحقوق الإنسانية وفق ما يقتضيه البعد الأخلاقي والوطني. ولو عدنا لليونان مهد الفلسفة نلاحظ أن هناك خرقا لحقوق الإنسان حيث كان الفلاسفة اليونان يعتبرون الرق حالة ضرورية وطبيعية لتأمين العمل في اقتصاديات ذلك الزمان بالإضافة إلى سلطة رب العائلة على جميع أفرادها والحكم عليهم بالموت أو بيعهم في أسواق الرق.

إنّ هذا الفهم اليوناني أردت أن أكشف به عن ما توصل إليه الفكر الإصلاحي الذي نادى بتحريم الرق في تونس.

وجعل كلّ الطبقات بمختلف أجناسهم مواطنين. إن ارتباط العروبة بالإسلام أنتج أمرين أساسيين هما: تشكيل الهوية الحضارية لتونس، وتفعيل حركة التحرر ومقاومة الاستعمار. حيث شكّلت ثنائية عروبة/إسلام، هوية حضارية لتونس، وخصوصية ثقافية لمجتمعها، وقد استعصت هذه الهوية على التفكيك والتلاشي برغم تقليديتها.[1] وهي في الحقيقة قيم تضمنها القيم العربية الراسخة في التاريخ. حيث سادت المجتمع العربي قبل الإسلام عادات وتقاليد كانت تراعي حقوق الإنسان من ذلك اشتهر العرب بالشهامة والكرم وحماية الجار والمستجير ورعاية العهد. وكان الدين الإسلامي هو الرافد الأساسي لدفع مقاصد الهوية التونسية والذود عنها رغم محاولة سكان فرنسا لطمس هذا الحضور الوطني. مما جعل المجتمع التونسي يثور ضدّ الوجود الاستعماري رغم محاولات الأوروبيين الذين "كانوا ينزعون إلى إعادة تركيب

---

1 محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، دار الفكر، ط2002/1، ص 106 - 107.

البلاد على الطراز الفرنسي وعلى أن يجعلوا منها امتداداً لفرنسا. بعد أن أنكروا على التونسيين أصالتهم وتاريخهم وثقافتهم"[1]

والسؤال الأكثر عمقا فيما يتعلق بحقوق الإنسان ألا يكون من الأجدر الحديث عن تحرير الشعوب بدل الحديث عن حقوق الإنسان؟ والحال هنا كيف تكون فرنسا وبريطانيا وأمريكا راعية حقوق الإنسان وهم أكثر عدائية لتطبيق هذه الشرعية؟

ولو عدنا إلى فلاسفة العقد الاجتماعي فإنّه جاء ليقوض نظرية الحق الإلهي التي تستمد حضورها من رؤية دينية مؤطرة بسلطة عليا مستمدة من الله وتستبعد السلطة الدنيا التي يمارسها البشر، مما يعني أن الله هو المصدر الأعلى للسلطة وأنّ دور البشر يقتصر على تعيين مجموعة تنفض هذه السلطة. بناء على ذلك نلاحظ أنّ سماحة الدين الإسلامي والوسطية هي الأفق الأكثر ثراء بالنسبة للفكر الإصلاحي باعتباره لا يجعل واسطة بين العابد والمعبود وليست هناك تزكية مما يرسخ باب الاجتهاد. إنّ حقوق الإنسان، من حيث هي في جوهرها حريات يتمّ ضمانها أخلاقيا وتشريعيا، هي تتمثل في ضبط هذه الحريات في إطار تنظيم مجتمعي قائم، بتحويلها من مثال أخلاقي إلى واقع حقوقي تشريعي في أرض الواقع.

ولكن يبقى عامل الهوية هو الأكثر هشاشة من تداخل الثقافات إذ يؤكّد أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة تونس "سالم لبيض" أنّ الهوية في تونس عبر حقبات عديدة من تاريخها المعاصر، مثّلت معركة حقيقية بين نخبة الجماهير التي تتمثّل الهوية، كما يتمثلها عامة الناس، عربية إسلامية، ونخبة تعبر عن نفسها، وهي تشحن الهوية بالمضامين التي تبتغيها، فيمكن أن تكون فرنكفونية أو متوسطية أو إفريقية، أو حتى رومانية أو قرطاجية قديمة. لكن لا ينبغي أن تكون عربية إسلامية"[2].

الخاتمة:

يهدف الفكر الإصلاحي في تونس إلى استشكال مشكل الهوية ومعاني التضحية والنضال من أجل ترسيخ قيم إنسانية. وقد ظهر هذا النمط من التفكير في أعمال الطاهر بن عاشور الذي فعّل البعد التربوي والأخلاقي قصد التأكيد على المشروع الإصلاحي

---

1. ا. ايفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية، تعريب يوسف عطا الله، دار الفارابي 1988، ص 299 وكتابه أزمة الحماية الفرنسية بتونس. ص 20
2. سالم لبيض، الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة، ص 20.

والرجوع إلى الخطاب النصي. وكلّ الاجتهادات التي مكّنته من ربط راهن الواقع التونسي بمقومات اللغة والهوية والتراث. والفكر الإصلاحي عموما أكد على احترام الأديان الأخرى والأقليات اليهودية. خصوصا والحريات وحق النضال وهي الضامنة لحقوق الأفراد والمجتمعات.

وهو ما يؤكد على أهمية حقوق الإنسان بما هي الأفق الذي يسمح بتشريع القوانين المدنية الهادفة لتوحيد صفوف المواطنين. إذ أنّ ما يشهده المجتمع التونسي من تهميش وظلم يتنافى وطبيعة الشعارات التي ترفعها الدول المهيمنة مثل فرنسا يتنافى ومبادئ حقوق الإنسان. وهو ما يعمق الهوة بين حقوق الإنسان وتحرير الشعوب. وهذا ما يطرح علينا سؤالا حول مدى مصداقية وشرعية حقوق الإنسان في محاولة منا إلى قراءة هذه اللوائح وإعادة بنائها وفق الفهم الحقيقي لدلالة الإنسان الحر، لا باعتباره كائنا مدنيا فحسب وإنما باعتباره قيمة كونية. وهو ما يفتح لنا إمكانيات جديد في توثيق الرابطة بين الفكر الفلسفي وطبيعة حقوق الإنسان وتفعيلها في واجهة بحوثنا.

عبد الرحمن بدوي.

(2002-1917)

نحو فلسفة وجودية...

أحمد سليماني[1]

فيلسوف وجودي ومؤرخ فلسفة مصري، ولد في الرابع من فبراير/شباط سنة 1917 في "شرباص"، بدأ تعليمه سنة 1924 في مدرسة "فارسكور" الابتدائية، لينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثانوية، ويدخل أرقى المدارس في القاهرة، وهي المدرسة "السعيدية"، ليحصل في سنة 1934 على الباكالوريا بتفوق، ثم يلتحق بعد ذلك بالجامعة، ويختار قسم الفلسفة بكلية الآداب، ويجتاز مرحلة الليسانس بامتياز وتفوق، وكان ذلك في مايو من سنة 1938، وفي شهر أكتوبر من السنة نفسها، يعين معيدا في قسم الفلسفة، ويشرع في تحضير رسالة الماجستير، ليناقشها سنة 1941، وكان موضوعها حول: مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية. وبعد ثلاث سنوات أي في سنة 1944، يحصل بدوي على درجة الدكتوراه في الفلسفة، من كلية الآداب بالجامعة المصرية-جامعة القاهرة حاليا-برسالة عنوانها: "الزمان الوجودي".

تتلمذ عبد الرحمن بدوي أثناء تكوينه الجامعي على يد أساتذة مصريين لامعين وقتذاك، من بينهم الشيخ "مصطفى عبد الرازق" (1885-1947)، والدكتور طه حسين (1889-1973)، الذي أشرف على رسالته في الدكتوراه، وهو من أطلق عليه لقب الفيلسوف، وذلك عقب المناقشة، بقوله: «لأول مرة نشاهد فيلسوفا مصريا».[2] كما تتلمذ أيضا على يد بعض الفلاسفة المعاصرين من الغرب، والذين كانوا أساتذة زائرين بالجامعة المصرية، نذكر منهم، الفيلسوف الفرنسي وصاحب المعجم النقدي للفلسفة "أندريه لالاند" (André Lalande) (1963-1867) الذي كان المشرف الأول على رسالته في الماجستير، وكذلك فيلسوف العلم "ألكسندر كويريه"(1892-1963) (Alexandre Koyré). وهناك من

---

1 أستاذ الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة/الجزائر.

2 عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2000، ص 179.

الأساتذة من ساهم بصفة غير مباشرة في تكوينه، ومن بينهم كبار المستشرقين الذين زاروا الجامعة المصرية ليقدموا محاضراتهم، فأتيحت له بذلك فرصة لقائهم، نذكر منهم على وجه خاص المستشرق الفرنسي المشهور "لويس ماسنيون" (Louis Massignon) (1883-1962)، والمستشرق الألماني "بول كراوس" (1904-1944) (Paul Kraus).

الأستاذية والإنتاج العلمي:

في عام 1949 صار عبد الرحمن بدوي أستاذا مساعدا بقسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، ثم انتقل إلى جامعة إبراهيم باشا الأول - عين شمس حاليا- وكان ذلك في عام 1950، حيث أنشأ فيها قسم الفلسفة وتولى رئاسته، وفي سنة 1958 أصبح بدوي أستاذا ذا كرسي في الفلسفة. من أشهر تلاميذ عبد الرحمن بدوي الذين درسوا الفلسفة على يديه، وأصبحوا فيما بعد نجوما ساطعة في سماء الثقافة العربية المعاصر، نذكر منهم: محمود أمين العالم وفؤاد زكريا وعبد الغفار مكاوي وأنيس منصور وغيرهم.

وفي عام 1966 ينقطع بدوي عن التدريس في جامعات مصر بصفة نهائية، بل وعن مصر كلها، ليتحول إلى أستاذ زائر في جامعات كل من ليبيا وإيران والكويت وفرنسا. وكانت باريس هي التي استقر مقامه فيها، واختارها أيضا بعد تقاعده إقامة دائمة له، فعاش فيها وحيدا متوحدا في صومعة الفكر، عازلا نفسه عن الناس، لم يشأ أن ينشغل بالأسرة والأولاد، لأنه آثر التفرغ للعلم وحده، ولم يشأ أن يشغله عن البحث العلمي شيء، فوهب حياته كلها لدراسة الفلسفة، عاكفا على تأليف الكتب، كتابا تلو الآخر، فأصبح بذلك أغزر أهل زمانه تأليفا وإنتاجا. توفي بدوي بعد عودته بأربعة أشهر من منفاه الاختياري في فرنسا، وذلك إثر تعرضه لانتكاسة صحية، حيث فارق الحياة في إحدى مستشفيات القاهرة، صباح يوم 25جويلية/يوليو 2002.

مؤلفاته وأعماله:

يذكر بدوي في سيرته، أن مؤلفاته تجاوزت المائة والعشرين، هذا بالإضافة إلى مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات العلمية الدولية، باللغات: العربية والفرنسية والألمانية والانجليزية والاسبانية. وقد وضع في موسوعة الفلسفة، التي أصدرها سنة 1984 ثبتا لمؤلفاته الفلسفية، بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور، غير أنه لم يضع لها في سيرة حياته، ثبتا جديدا يضيف إليه ما ألفه من كتب أخرى. ومن هنا تلوح لنا صعوبة إحصاء جميع مؤلفاته،

ومعرفة عددها الحقيقي، فهناك من ذهب إلى أنه ألّف ما يقرب من مائة وثلاثين كتابا، بين مترجمات ودراسات وتحقيقات ومؤلفات إبداعية، وهناك من رأى أنها تفوق المائة والخمسين.

لم يترك بدوي بابا من أبواب الفلسفة إلا وطرقه، فقد كتب في الفلسفة اليونانية، ربيعها وصيفها وخريفها. واهتم كذلك بالفلسفة في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة. وبهذا يكون -كما يقول عن نفسه- «قد أحاط علما بكل تاريخ الفلسفة وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين»[1]. لقد أراد أن يصنع صنيع أجداده مع التراث اليوناني، فينقل أمهات الإنتاج الفكري الأوربي الحديث والمعاصر إلى العربية، ويتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين، مواكبة لتيار الفكر العالمي.[2]

وكان كل ذلك، متزامنا مع تأليفه في الفلسفة العربية الإسلامية بالبحث والتحقيق، والترجمة لدراسات وأبحاث المستشرقين. وفي زحمة هذا كله، اهتم وعني بالترجمة عن اللغات الأوربية التي يتقنها ويجيدها، فتنوعت بذلك ميادين الترجمة، من الفلسفة إلى الأدب العالمي، واضعا بذلك مشروعه الذي لم يكتمل، والذي سماه بترجمة الروائع المائة، وهي سلسلة تضمّ ترجمته لبعض كنوز الأدب الغربي قديمه وحديثه، منها مثلا: **"الديوان الشرقي"** و**"فاوست"** للألماني غوته، و**"دون كيشوت"** للإسباني سرفنتس و**"تراجديات سوفكليس"** ومسرحيات **لوركا وبريشت**، وغيرها.

وأمام هذا الإنتاج العلمي الغزير، لقبه أحد تلاميذه – وهو المفكر "محمود أمين العالم" (1922–2009)- بـ: «الفيلسوف المؤسسة»[3]، وهذا المفكر "حسن حنفي" (1935–...)، -يلقبه بـ "الفيلسوف الشامل"- واصفا أعماله بأنها: «أكبر مساحة عرفها الفكر العربي المعاصر في فكر البشر، ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفي في مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل».[4]

---

1 بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1984، ص 295 مادة بدوي

2 بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1981، ص 13.

3 محمود أمين العالم: عبد الرحمن بدوي ذلك المجهول، مقال في مجلة إبداع، العدد 11، القاهرة نوفمبر 1995، ص 39.

4 حسن حنفي: الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل، ضمن دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت 2002، ص 25.

ولا شك أنّ مؤلفاته الكثيرة والذائعة، لتشهد بحق على سعة علمه وعظيم جلده. كيف لا، وهي التي أورثته شهرة في حياته وحتى بعد مماته، كما أبقت على ذكره في الشرق والغرب، فهذا المستشرق الفرنسي "لويس غارديه" "Louis Gardet"(1904-1986) يشير إلى أعماله وآثاره، وذلك في معرض حديثه عن الثقافة العربية في عصرها الحديث، حيث أشار إلى وجودية الفيلسوف والشاعر والروائي، عبد الرحمن بدوي، منوّها بأعماله الفلسفية والأدبية، مشيرا إلى أنّ أفضل إسهام قدمه لتحديد الثقافة العربية، تجلى في أبحاثه وتنقيباته في النصوص القديمة التي حققها وأعاد نشرها.[1]

وإذا أتينا إلى تصنيف هذه المؤلفات، فسنجدها تسير في ثلاثة اتجاهات: الأول هو المؤلفات المبتكرة الذي يعبر فيها صاحبها عن مذهبه في الفلسفة، مثل: "**الزمان الوجودي**" و"**مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية**" و"**هل يمكن قيام أخلاق وجودية**". والثاني هو عرض الفكر الأوربي على القارئ العربي، والثالث هو الإسهام في دراسة الفلسفة الإسلامية. وهكذا درج عبد الرحمن بدوي على تقسيم أعماله إلى ثلاث جبهات، وهي: المبتكرات، فالدراسات الأوربية أو خلاصة الفكر الأوربي، فالدراسات الإسلامية.

غير أن هناك جبهة رابعة، تبدو بدرجة أقل من الجبهات الثلاث الأولى، ذلك لأنها خارج حقل الدراسات الفلسفية، كالشعر والرواية، مثل ديوانيه "**نشيد الغريب**" و"**مرآة نفسي**" وفي أدب الرحلات: "**الحور والنور**" وفي الرواية: "**هموم الشباب**". أضف إلى ذلك ترجماته لروائع الأدب العالمي.

وكان بدوي قد أصدر وهو في خريف العمر، مؤلفات إسلامية باللغة الفرنسية، خصصها للدفاع عن الإسلام، منها كتاب: "**الدفاع عن القرآن ضدّ منتقيديه**" (**Défense Du Coran Contre Ses Critiques**) الصادر سنة 1989، وكتاب "**الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مهاجميه**" **Défense De La Vie Du Prophete Muhammad Contre Ses Detracteurs**" الصادر في سنة 1990، ولعل آخر مؤلفاته، كان ترجمته للسيرة النبوية لابن إسحاق إلى اللغة الفرنسية، والتي نشرت في يناير من عام 2002-أي قبيل وفاته بخمسة أشهر تقريبا- بعنوان "**سيرة الرسول**". وقد أثارت هذه المؤلفات جدلا كبيرا ولغطا واسعا في أوساط المهتمين بالفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهناك من رأى في تلك الكتابات الأخيرة، فرارا من الفلسفة إلى الإسلام، وتوبة نصوحا من الفلسفة الوجودية، بل

1 Louis Gardet: Les Hommes de L'Islam, Édition complexe, Paris 1999, p330

هناك من ذهب إلى الحديث عن تراجعه وتخليه عن الفلسفة الوجودية، بعد تقدمه في السن.

المشروع الفلسفي:

سنعالج مشروع بدوي الفكري والفلسفي من جانبين اثنين: الأول مذهبه الوجودي كما عرضه، والجانب الثاني نتناول فيه تأريخه للفلسفة عموما، وسنختم عرضنا بالحديث عن الجدل الكبير الذي أثارته مؤلفاته الأخيرة، والتي خصصها للدفاع عن الإسلام.

أولا المذهب الوجودي:

يعدّ عبد الرحمن بدوي الرائد الأوّل للوجودية في الفكر العربي المعاصر، فهو - كما قال عنه طه حسين- «أوّل من أدخل في اللغة العربية هذا المذهب الفلسفي الجديد، وقد أدخله في اللغة العربية في نفس الوقت الذي كان بول سارتر يدخله في اللغة الفرنسية».[1]

يخبرنا بدوي أنّ فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدغر، وأنه ساهم أيضا في تكوين الوجودية من خلال كتابيه: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" و"الزمان الوجودي"[2]، ولهذا يرى أن مساهمته في الفلسفة الوجودية كما يقول، ترتبط مباشرة بوجودية هيدغر، وتعد إكمالا لمذهبه.[3]

وسنحاول الآن عرض بعض معالم الفلسفة الوجودية عند بدوي، من خلال المسائل الوجودية التي عالجها، وهي نفسها المسائل أو الموضوعات التي عني بها سائر الفلاسفة الوجوديين، مثل الوجود والعدم، الذات والغير، والعلو والسقوط، الحرية والموت وغيرها.

1-الوجود والفكر:

يردد بدوي ما درج عليه الوجوديون عموما، و"كيركغارد" خصوصا، أنّ البداية من الفكر لا تؤدي إلى الوجود، بل البداية من الوجود هي ما يؤدي إلى الفكر[4]، ذلك لأنّ

---

1 طه حسين: مجلة الكاتب المصري، مجلد1، عدد2، القاهرة نوفمبر 1945.، ص 282.

2 بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ص 294. مادة بدوي

3 بدوي: سيرة حياتي، ج1، ص 179.

4 بدوي: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1955. ص 33

الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد، لأنه ينتزع النفس من تيار الوجود الحي، ولهذا يصبح الشعور بالوجود في أعلى درجة في حال الفعل الباطن الذي أنشب أظفاره في الحياة المضطربة[1].

والمقصود بالوجود هنا هو وجود الذات، أي الأنا المريد، ولكي ينشد المرء ذاته فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة لا في الفكر بوصفه فكرا[2]. فالوجود لا ينال بالفكر، ففي ذلك مضيعة للجهد، فالتفكير في الوجود هو قضاء على الوجود نفسه. والعلة في ذلك كما يقول بدوي: «إنّ الوجود حي، أعني المشعور به، نسيج من الأضداد والمتقابلات، وإذا كان كذلك فان الشعور به لا يتم إلا بمعاناة ما فيه من توتر عن طريق تجربة حية مباشرة»[3]. ولما كان الفكر يقوم على التوسط لأنه دائما علاقة بين ذات وموضوع، فهو ليس معاناة مباشرة ولا معاينة حية، ولما كان الفكر أو العلم يقوم على الكلي ويتسم بطابع العموم، فان الوجود فردي شخصي جزئي، ويتسم بطابع التفرد والفردانية، وهكذا يكون الفكر إذن مضادا للوجود[4].

والوجود كما يرى صاحب الزمان الوجودي، ليس كله معقولا كما يزعم المثاليون والعقليون – ويقصد بالمعقول ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي- بل الوجود هو نسيج أضداد وكلّ ما فيه مطبوع بالتناقض، لذلك فهو لا معقول من ألفه إلى يائه[5]. وبذا يصبح العقل المنطقي عاجزا عن إدراك حقيقة الوجود، فهو «ليس الملكة الوحيدة التي يستطيع بها المرء أن يدرك بها طبيعة الوجود الحي».[6] فلا بدّ من ملكة أخرى، وهي عند بدوي الوجدان، فالوجدان هو الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة.[7] والعاطفة حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني، فهي حال وجدانية لا فكرية أي أن الذات تكون في اشتباك مع نفسها، وهذا بخلاف حال الفكر حيث يكون العقل مجرد مرآة عاكسة[8]. وهنا تتجلى أهم سمات الفلسفة الوجودية وهي أولوية الوجود على

---

1 المصدر نفسه، ص 155.
2 المصدر نفسه، ص 37.
3 المصدر نفسه، ص 32.
4 المصدر نفسه، ص 33
5 المصدر نفسه، ص 182.
6 المصدر نفسه، ص 149.
7 لمصدر نفسه، ص 206.
8 المصدر نفسه، ص 178 وما يليها.

الفكر والإرادة على العقل، وبهذا فإن الوجودية كما يقول بدوي: «فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير في الوجود».[1]

2-الوجود والعدم:

الوجود عند بدوي نوعان: وجود مطلق ووجود معين، الأول لا يمكن تعريفه لا بالحدّ ولا بالرسم، فهو أعم الأشياء فلا يندرج تحت أي جنس[2]، ومثل هذا الوجود العام ليس وجودا حقيقيا، لأنه إما وجود غير معين ولن نبلغه إلا بالتجريد، وإما أن يكون وجودا كليا على هيئة الروح المطلقة أو الصورة أو التصور، ومثل هذا الوجود هو تجريد يفني الفرد أو الشخصية في كلي مبهم، وبهذا ينبذ بدوي فكرة الكلي مثل كيركغارد ويتمسك بالجزئي أو الفرد.[3]

والثاني، وهو الوجود المعين، الذي ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام هي: وجود الموضوع ووجود الذات والوجود بذاته، أو الشيء في ذاته، ويستبعد بدوي النوع الأخير الذي جاء به كانط لغموضه أولا، ولارتباطه ثانيا بنظرية المعرفة وليس بعلم الوجود أو الأنطولوجيا[4]. والمقصود بوجود الموضوع، وجود الموضوعات الخارجة عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، وهي أدوات أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض، فهو وجود ليس يعرف ذاته. كما يسمي بدوي وجود الموضوع أيضا بالوجود الفيزيائي.[5]

أما وجود الذات أو الأنا، فالأصل فيه أن يعرف ذاته، وقيمته الكبرى في هذه المعرفة الذاتية الباطنية التي يكون فيها الأنا في علاقة ونسبة مع نفسه، والإحالة هنا تختلف عن الإحالة في وجود الموضوع، فالذات لا تحيل إلا إلى نفسها، ولا تتسم بسمة الأداة، وإنما بسمة التوتر الحي، فوجود الذات يمتاز بأنه وجود شاعر بوجوده، بينما وجود الموضوع وجود محيل إلى غيره.[6]

وينتهي بدوي إلى أن الوجود المعين هو إما وجود الذات أو وجود الموضوع، ولا يمكن فهم أحدهما دون الآخر، ولا أن يرد أحدهما إلى الآخر كما فعلت المثالية حينما ردت الموضوع إلى

---

1 بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، ط3، بيروت 1973، ص 15

2 بدوي: الزمان الوجودي، ص 04.

3 المصدر نفسه ص 34.

4 المصدر نفسه، ص 35.

5 المصدر نفسه، ص 147.

6 المصدر نفسه، ص 35.

الذات، أو المادية حين ردت الذات إلى الموضوع، ذلك أن وجود الذات لا يفهم مستقلا عن عالم من الموضوعات فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل وممارسة الأدوات، وما دام التحقق لا يتم إلا في عالم من الموضوعات، فإن الذات لا بدّ أن توجد في العالم، فالوجود-في - العالم صفة ضرورية للوجود الممكن[1]. ووجود الذات عند بدوي ينقسم بدوره إلى نوعين اثنين: ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم تتحقق بعد، وذات قد اختارت فتحققت بعض إمكانياتها، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، وهذا التحقيق يتمّ في وسط الأشياء.

والوجود على النحو الأول هو ما يسمى بالوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن تسمى بالوجود الماهوي، أي الوجود الذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد، أو لم يتحقق منها شيء، وأخص ما يمتاز به الوجود الماهوي هو الحرية المطلقة[2]. كما أنه هو الوجود الحقيقي لأنّ الصلة فيه تقوم بين الذات وبين نفسها، وهذه الذات ليست كلية بالمفهوم الهيغلي، بل فردية إلى أقصى درجات الفردية، إنها فردية مطلقة، فهي الوجود الأصيل، أي الأصل الذي منه تصدر كلّ أفكار الذات وأفعالها[3]. أمّا وجود الموضوع، أو الوجود بين الموضوعات، فهو وجود زائف فيه تشتت وضلال، وتزييف للذات الحقيقية، لأني -كما يقول بدوي- لا أكون فيه مالكا لذاتي، وهنا ينشأ السقوط أي سقوط الذات. والسقوط هنا لا ينبغي أن يؤخذ بالمعنى الأخلاقي، بل بمعنى الحضور بين الأشياء.

ويأتي السقوط عندما تنتقل الذات من حال الوجود الماهوي أو الممكن إلى حال الوجود العيني المتحقق في العالم، وهذا هو النوع الثاني من وجود الذات الذي يسميه بدوي بالآنية أو الدازين "Dasein"* بلغة هيدغر، أي الوجود هناك. ويقصد بدوي بالآنية ظهور الوجود دون اتضاح الماهية[4].

---

1 المصدر نفسه، ص 36.

2 المصدر نفسه، ص 39.

3 المصدر نفسه، ص 41.

* كان طه حسين هو من أشار إلى بدوي كي يترجم الكلمة الألمانية دازاين Dasein بالآنية، وهذا بالرغم من صعوبة ترجمتها إلى اللغات الأخرى. انظر بدوي: الزمان الوجودي، حاشية الصفحة 05. ويكاد اليوم يجمع الكثير من الباحثين والدارسين من العرب وغير العرب انه من العسير أن نجد للكلمة الألمانية Dasein مقابلا دقيقا في أية لغة أخرى. ويفضل الكثيرون الإبقاء على المصطلح بلغته الأصلية دون ترجمة.

4 بدوي: الزمان الوجودي، ص 04.

ولما كان من الصعب ترجمة المصطلح الألماني "دازاين" إلى اللغات الأخرى، فقد استعان بدوي بمصطلح الآنية، الذي استقاه من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، فقد ورد في تعريفات "الجرجاني" عن الآنية أنها تعني «تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية»[1].

نأتي الآن إلى الحديث عن الطرف الثاني من المعادلة، ألا وهو العدم بوصفه الموضوع الجوهري والأساسي في كل فلسفة وجودية، وبدوي في حديثه عن العدم يتفق مع هيدغر الذي توصل إلى العدم عن طريق عاطفة القلق، حيث يرى أن «العدم يكشف عن نفسه في القلق ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجودا، كما أنه لا يعطى لنا بوصفه موضوعا»[2].

والقلق هنا لا يعني الخوف، لأنّ الخوف هو دائما خوف من شيء معين، أمّا القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها، إنما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء، فيؤدي بنا إلى الانزلاق في شيء غامض غير محدد هو نفسه العدم[3]. وإذا كان هيدغر قد اكتشف العدم في الوجود بواسطة القلق، فإن بدوي يرى أن هذا الكشف ذاتي، يأتي بمجهود عاطفي نقوم به شيئا فشيئا، لذا فالوجودي العربي يريد الكشف عن العدم دفعة واحدة، أي أن يجده في الوجود عنصرا مكونا له[4]، بمعنى أنّه يريد أن يكون العدم موضوعيا، فكيف ذلك؟

يرى رائد الوجودية العربية، أنه لما كان الوجود مكونا من ذوات، كلّ منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته، ولا اتصال بين ذات وأخرى، مما يعني أنّ تصورنا للوجود يكون على نحو الكم المنفصل[5]، ولما كان الوجود أيضا مكونا من وحدات منفصلة بينها هوات، لا يمكن اجتيازها إلا بالطفرة أو الوثبة، فهذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي. ويقابل هذه الهوات بين الذرات في الوجود الفيزيائي، الهوات بين الذوات في الوجود الذاتي، فالعدم بالنسبة إلى الوجود الذاتي هو الهوات الموجودة بين بعضها وبعض، التي لا يمكن تخطيها إلا بالطفرة.[6]

---

1 الجرجاني: التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1306هـ، ص 17.

2 هيدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، القاهرة 1974، ص 113.

3 هيدغر: المرجع نفسه، ص 111 وما يليها.

4 بدوي: الزمان الوجودي، ص 233.

5 المصدر نفسه، ص 188.

6 المصدر نفسه، ص 234 وما يليها.

ويخلص بدوي إلى أنه لما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأساس في الفردية، فإن العدم هو الأصل في الفردية. والأصل في الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد أن تتصل بماهيتها أي بوجودها الماهوي، ولا بد أن تتصل كذلك بالغير، ولما كان ثمة هوة بينها وبين كل من الوجود الماهوي، وبينها وبين وجود الغير فلا مجال للاتصال إلاّ بالطفرة، ولا ينبغي أن تفهم الطفرة عند بدوي بمعناها المطلق التي يستلزم وسطا تجري فيه، فهذا يؤدي إلى الاتصال.[1]

أما عن كيفية حدوث الطفرة، فإن هذا كما يري بدوي أمر عسير فهمه أو إدراكه بواسطة العقل، لأن الطفرة هي اللامعقول الأكبر، واللامعقول هو التعبير الفكري عن العدم الوجودي أي الوجه الفكري الذي يظهر عليه العدم[2]. وفكرة الطفرة هذه لم يقل بها هيدغر، لقد أخذها بدوي عن كيركغارد، لكنه لم يقصد بها ما كان يقصده كيركغارد، – عندما وظفها في عرض فكرته حول الاتصال بالمطلق أي الله– بل أراد استعمالها للحديث عن الاتصال بالغير أي الذوات الأخرى[3].

كما يؤكد الوجودي العربي على استعمال فكرة الطفرة، ويلتمس لها أدلة من العلم الحديث لتعضيدها، فراح يعتبر أن نتائج الفيزياء المعاصرة تؤيد ما ذهب إليه بشأن الطفرة واللامعقول، ذلك لأن الفيزياء المعاصرة انتهت إلى إلغاء فكرة الاتصال في تركيب المادة والضوء، أي أن العلم في نظره، انتهى إلى القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلي المتصل، وهذا ما يريد بدوي تأكيده من الناحية الوجودية في قوله بالطفرة الوجودية[4]. وهنا يعقد بدوي نوعا من المقابلة بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي أو الفيزيائي، وفي هذا نراه يقول: «إذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة، ونقول بانفصال في تركيب المادة والضوء، فمن باب أولى أن نجعل للذرات الواعية استقلالا كاملا وعزلة»[5].

وخلاصة القول إن العدم في نظر بدوي عنصر جوهري مكون للوجود، فهو داخل في تركيب الوجود وليس وهما من الأوهام، كما أنّه ليس سلبا لا يفهم إلا بالوجود وكأنه مشتق منه. فالعدم والوجود يكونان معا نسيج الواقع، وليس منهما ما يسبق الآخر، فوجودهما يتم

---

1 المصدر نفسه ص 190 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 191.
3 المصدر نفسه، ص 188 وما يليها.
4 المصدر نفسه، ص 193 وما يليها.
5 المصدر نفسه، ص 197.

دفعة واحدة. وبالجملة، فإن الوجود في تصور بدوي لا يمكن أن يقوم إلا بالعدم، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود، بل هما معا وحدهما يكونان نسيج الوجود المتحقق في حال الآنية[1]، فاتحاد الوجود بالعدم أدى إلى تكوين الآنية، لكن كيف اتحد الوجود بالعدم؟ وما هي العلة الفاعلية لهذا الاتحاد؟ إنها الزمان يجيب بدوي.

3- الزمان الوجودي:

الزمان -في نظر بدوي- إذن هو العلة الفاعلية للاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية، ولولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون، لذا كان الزمان خالقا، ولا آنية إلاّ وهي متزمنة بالزمان، ومادام كل وجود فعلا، ومادام كل فعل يقتضي التزمن بالزمان، فكل وجود متزمن بالزمان[2]. ولما كان الزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية، فهو العامل الأصلي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية، كما أن عدم تفسير الوجود على أساس الزمان -كما يرى بدوي- هو علة إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب الوجود، ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان.

والوضع الصحيح عند بدوي كما عند هيدغر، هو أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وطبيعته، وبالتالي فإنّ كلّ ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه، كما ينظر عادة إلى المكان فيقع الخلط بين الزمان والمكان، بل الزمانية صفة تطبع نفسها على كل موجود وتشيع فيه روحه الحقيقية، فالزمان هو المقوم الجوهري لماهية الوجود والعامل والفاعل في تحديد معناه[3]. وتفسير الوجود على هذا النحو يعده بدوي ثورة كوبرنيكية في علم الوجود، ولما كانت الثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة، فقد قام بدوي بعرض ومناقشة المذاهب التي تناولت الزمان، مركزا على ثلاثة منها، وهي المذهب الطبيعي عند أرسطو، والمذهب النقدي عند كانط والمذهب الحيوي عند برغسون[4]. لينتهي في الأخير إلى عرض مذهبه في الزمان الوجودي، وخلاصته أن الزمان نوعان: زمان فيزيائي، وزمان ذاتي وهو نفسه الزمان الوجودي[5].

---

1 المصدر نفسه، 238.
2 بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 317.
3 بدوي: الزمان الوجودي، ص 45.
4 المصدر نفسه، ص 46 وما يليها.
5 المصدر نفسه، ص 148.

ولما صار الوجود لا ينفصل عن الزمان، فلا وجود إذن إلا بالزمان، وعلى هذا فكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، وقد آن للإنسان حسب بدوي، أن يتخلص من جميع الأوهام التي تقرر وجودا غير الوجود المتزمن، وبالتالي يصبح كل موجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان[1].

ويرفض بدوي استبعاد الزمان لأنه هو العلة في تحقيق الإمكان، والإمكان لا متناه، واللامتناهي لا يمكن اجتيازه، فتحقيق كل الإمكان مستحيل، ولما كانت السعادة لا تتم إلا بأن يحقق الوجود كل إمكانياته، فالسعادة الكلية وهم[2].

كما أن الوجود بالزمان هو وجود أسيان، أي كله أسى وشقاء، ذلك لأن الزمان هو الذي فيه وبه يتم الفعل، وتحقيق الفعل فيه سلب لإمكانيات، وهذا السلب معناه أن التحقق لن يكون كاملا، ونقصان التحقق يفضي إلى الشقاء. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الشقاء مادام مصدره الزمان، وهذا ما يؤدي إلى الهروب نحو وجود زائف من صنع الخيال، ويرفض بدوي الانسياق وراء هذا الوهم، ويذهب إلى أنه إذا كان الزمان آفة فلا سبيل مطلقا إلى الشقاء منه، ولا بد أن نقبل الوجود كما هو، دونما الفرار إلى أوهام السرمدية والحياة الأبدية، فالخلاص الحقيقي هو حب الوجود كما هو، بكل ما فيه من شقاء، ولسان حاله يقول: نعم للوجود المتزمن[3].

ويخلص بدوي في آخر بحثه حول الزمان الوجودي إلى نتيجتين أساسيتين وهما: أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يدعوه بدوي بتاريخية الوجود، والثانية أنّ كلّ آن من آنات الزمان مكيّف بطابع وجودي إرادي خاص، فهو مكون من وحدات كيفية وليست كمية، وبالتالي فالوجود ذو كيفية تاريخية[4].

4- السقوط والعلو:

يحدث السقوط في حال الانتقال من الوجود الماهوي الممكن إلى حال الوجود العيني المتحقق، وهو المسمى بالآنية، وفي الآنية يكون المرء في حالة الوجود في العالم بين أشياء أو موضوعات، وجوهر الموضوع، هو الإحالة على شكل أداة تحيل إلى غيرها كوسيلة، وهنا

---

1 المصدر نفسه، ص 251 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 253.
3 المصدر نفسه، ص 253 وما يليها
4 المصدر نفسه، ص 261.

تسقط قيمة الذات بوصفها ذاتا، وتفنى الذات في غيرها من الذوات التي منها ينشأ كائن هائل مجرد هو ما يسمى بـ "الناس"، وحينئذ لا تفكر الذات إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا ما يرتضيه الناس، فالناس والحالة هذه مصدر التقويم والفكر والفعل[1]. وهذا هو المقصود بالسقوط. وسقوط الذات ضروري للآنية، لأنّ الوجود الممكن لا بدّ أن يتحقق على هيئة آنية، وذلك بأن يعلو على نفسه بعزم وتصميم، كيما يحقق شيئا من إمكانياته في العالم بين الذوات الأخرى ووسط الأشياء[2].

ويميل بدوي إلى موقف هيدغر من العلو، ويرى أن العلو «هو الفعل الذي ينتقل به الوجود الماهوي إلى الوجود في العالم، فهو علو بمعنى خروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة إلى الآنية»[3]. وبهذا فالعلو لا يكون إلا داخل الوجود، دون الخروج عنه إلى شيء آخر خارجه، على هيئة وجود أعلى منفصل عن الوجود العام، ولهذا لا يريد بدوي أن يخرج من الوجود إلى ما فوق الوجود، لأن فكرة الوجود فوق الوجود فكرة متناقضة أو هي لا شيء[4]. ويتبين أنّ فكرة العلو عند بدوي لا تتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركغارد، فهو يرفض أن يتجه العلو نحو موضوع عال على الذات خارج عنها[5]. ولهذا يأخذ بفكرة العلو عند هيدغر، بعد أن فقدت طابعها الديني، ذلك لأن العلو يتم داخل العالم، أي يقوم في باطن العالم بنوع من المفارقة، فنحن نتجاوز أنفسنا دائما، ولكن داخل نطاق العالم[6].

غير أنّ بدوي لا يريد أن يكون نسخة مكررة من هيدغر، فقد حاول أن يتميز عنه، ليخالفه بعض المخالفة، فلاحظ أنّ مذهب أستاذه في الوجود مطبوع بطابع ستاتيكي، يشعر بالاستسلام، أي أن الوجود قد سلم نفسه، ولهذا وصف فلسفة "هيدغر" بأنها فلسفة مستسلمة إلى حدّ بعيد[7]. أي أنه لا يوافقه على الاستسلام للسقوط، بل يريد أن يكون للوجود الذاتي نوع من الديناميكية، ذلك أنه بوسع الذات-كما يقول-: «أن تعتصم

---

1 المصدر نفسه، ص 43.

2 المصدر نفسه، ص 44.

3 المصدر نفسه، ص 190.

4 المصدر نفسه، ص 189 وما يليها.

5 المصدر نفسه، ص 200.

6 جان فال: من تاريخ الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987. ص 13.

7 بدوي: الزمان الوجودي، ص 200.

بنفسها وتؤكد ذاتها في مقابل الناس، وبذا تستطيع أن تفكر لنفسها وتفعل لنفسها وتشتاق لنفسها»[1]. فإذا كان بدوي يتفق مع هيدغر على أنّ الوجود أسيان، كله سقوط وإفناء للذاتية، فهو لا يريد أن يستسلم مثله، بل يريد تأكيد جانب التعالي إلى جانب السقوط ذلك «لأن التعالي حال أو بالأحرى نزعة وجودية للإرادة»[2].

5-الذاتية والحرية:

يذهب بدوي إلى أنّ الذات في حال الوجود الماهوي، تكون في عزلة تامة، ولا صلة لها البتة مع الذوات الأخرى، أو مع الأشياء في العالم، ففي ذلك تدنيس لها وتعكير لصفائها وفض لبكارتها[3]. أما وجود الغير فلا نسبة له إلى الذات إلاّ من حيث الفعل، ذلك لأنّ الفعل ضرورة للذات، ففيه تحقيق لإمكانياتها، والذات كيما تحقق نفسها لا بدّ لها إذن أن تفعل، ولا يتم الفعل إلاّ في وجود الغير. كما أنّه أن ليس ثمة فارق ضخم بين وجود الغير كذوات واعية أو كأشياء جمادية، فكلاهما بالنسبة إلى الذات المفردة من ناحية المعنى سيان[4]، فالغير إما أن يكون ذوات أخرى أو أشياء.

ولما كان الوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه، معزول عن غيره، فلا مجال للتفاهم بين ذات وأخرى، فكل ذات هي عالم قائم بذاته، وينفي بدوي كل اتصال بين الذوات لأنّ «كل ذات مستقلة على نفسها... والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقا إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة، إنما السبيل إلى ذلك الطفرة من الذات إلى الذات»[5].

ولا شك أنّ تأكيد الذاتية يفضي إلى تأكيد الحرية، فالحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، والشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية[6]، كما أنّ انتقال الذات من الوجود الممكن إلى الوجود الواقع يكون بفضل الحرية، وبواسطتها يسمح للذات الممكنة أن تختار بعضا من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتمّ في العالم ويسمى حينئذ

1 المصدر نفسه، ص 204.
2 المصدر نفسه، ص 204.
3 المصدر نفسه، ص 42.
4 المصدر نفسه، ص 153.
5 المصدر نفسه، ص 190.
6 المصدر نفسه، ص 38.

بالآنية[1]. وطالما كانت الذات داخل نفسها وحيدة وإياها، فهي في حال من الحرية المطلقة، وتقل هذه الحرية حين تنتقل من عزلتها إلى الاتصال، وأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطا بالناس وبالأشياء، وأكبرهم حرية أقلهم ارتباطا بالغير[2].

كما أنّ الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية، والذات البكر هي التي تستمدّ وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي، وهي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، والحرية هي رمز الألوهية في الإنسان[3]. وهكذا إذن تتأسس الحرية عند بدوي ضمن تصوره للوجود وخصائصه. فالوجودية معناها الفردية والفردية معناها الذاتية والذاتية معناها الحرية[4]. كما أنّ الفردية أو الذاتية والحرية يرتبطان أيضا بالعدم، لأنّه بإلغاء العدم تنتفي الفردية وبانتفاء الفردية تزول الحرية[5].

6- الوجود من أجل الموت:

يستهلّ بدوي حديثه عن الموت بالتمييز بين الإشكالية والمشكلة، فالإشكالية «صفة تطلق على كلّ شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي، والمشكلة هي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئا يحاول القضاء عليه، وهي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته»[6]. فمتى يكون الموت مشكلة؟ ومن هذا الذي يدرك الطابع الإشكالي للموت فيحاول رفعه وإزالته؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعورا قويا واضحا بهذا الإشكال، وهذا يتطلب شعورا بالشخصية والذاتية أولا، وبغيرهما لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهري للموت، فالموت شخصي صرف، ولا يمكن إدراكه إدراكا حقيقيا إلاّ من حيث أنه موتي الخاص. ففي الموت تحقق أقصى درجات الشعور بالشخصية والوحدة، وكلما كان الشعور بالشخصية أقوى كان الإنسان أقدر على إدراك الموت[7].

---

1 المصدر نفسه، ص 44.
2 المصدر نفسه، ص 135 وما يليها.
3 المصدر نفسه، ص 39.
4 المصدر نفسه، ص 34.
5 المصدر نفسه، ص 236.
6 بدوي: الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، د/ت. ص 04.
7 المصدر نفسه، ص 07 وما يليها.

وأوّل ما يتصف به الموت هو صفة الإشكال، ذلك أنّه من الناحية الوجودية يعدّ فعلا يقضي على كل فعل، وثانيا الموت هو نهاية للحياة بمعنى مشترك: فقد تكون هذه النهاية تعني نهاية الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، وقد تعني أيضا وقف الإمكانيات عند حد وقطبها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد، وثالثا الموت إمكانية معلقة، أي واقع لا محالة ولا وجه للشك فيه بالمطلق، لكن مع جهل مطلق بزمان وقوعه، وهاهنا علم مطلق من ناحية وجهل مطلق من ناحية أخرى، ورابعا الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى، فالكل فانون، ولكن كل منا يموت وحده، ولا أحد ينوب عن الآخر في ذلك، وهذا هو مصدر الإشكال من ناحية المعرفة[1].

كما أنّ مشكلة الموت، لا يمكن أن يشعر بها على الإطلاق، من ينظر إلى الموت بحسبانه جسر مرور من الحياة الأولى إلى الآخرة، أو من لا يقوى على مواجهة الموت بالتأمل، ولا يشعر بها من لا يقر بالشخصية والفردية، ويعتقد بالمطلق، مهما تعددت صفاته كالروح الكلية أو الفكرة المطلقة أو إرادة الحياة[2]. فمذهب القائلين بفناء الشخصية في روح كلية، لا يقدر على إدراك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما ينطبق على المثالية ولاسيما مثالية هيغل، فالفرد فيها ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق[3].

وهنا يخلص بدوي إلى أنّ إحدى المميزات الجوهرية للموت ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كلّ الارتباط. وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية، فلا وجود للشخصية إلاّ مع الحرية، وإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية[4]. فالموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، فأنا حر حرية مطلقة لأني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر.[5]

---

1 المصدر نفسه، ص 05 وما يليها.

2 Badawi: Le problème de la mort dans la philosophie existentielle, institut Français d'archéologie oriental, le Caire 1964 P11

3 بدوي: الموت والعبقرية، ص 09.

4 Badawi: Le problème de la mort, Op.cit, P24.

5 بدوي: الموت والعبقرية، ص 12.

كما يرتبط الموت أيضا بالخطيئة، وذلك لما كانت الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد، فلا بدّ للحرية أن تكون قدرة على فعل الشر، أما إذا اقتصرت على فعل الخير وحده لم تعد حرية، وبهذا لا يمكن أن يتصف الله بالحرية عند من لا يجوّزون على الله فعل الشر. وبهذا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وفعل الشر أو بالأحرى الخطيئة، فحيث لا توجد خطيئة لا توجد حرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة[1]. ومن دون حرية لا يمكن للإنسان فعل الخير ولا حتى فعل الشر أو الخطيئة، ولهذا تعد المسيحية في نظر بدوي هي التي أدركت بوضوح مشكلة الموت، عندما قالت على لسان بولس: "بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت"، ففي هذه العبارة ربط بين الموت والخطيئة، عن طريق فكرة الحرية الفردية[2].

وخلاصة القول، إن الموت عنصر جوهري في الوجود، فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت، والموت لا يعني انتهاء، فهذا الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، فالموت موجود في الوجود منذ هو وجود، وهنا لا بدّ أن تفهم النهاية بمعنى الوجود منذ كينونته هو وجود لفناء[3].

7- المنطق الوجودي:

دعا عبد الرحمن بدوي إلى إيجاد منطق جديد مغاير تماما للمنطق العقلي، منطق يقوم على الوجود وليس على العقل، إنّه منطق العاطفة والوجدان، وهو ما سمي عنده بالمنطق الوجودي، ويجب ألا يفهم من ذلك أن بدوي يرفض المنطق العقلي بشكل مطلق، بل إن ما يرفضه هو محاولة فهم الوجود الذاتي بمنطق العقل ومقولاته، ذلك لأن مقولات العقل لا يمكن أن تنطبق إلا على الوجود الفيزيائي[4].

وجدير بالذكر أن بدوي اهتم بمنطق أرسطو وقام بتحقيق الكثير من ترجماته وشروحه العربية القديمة، كما عنى أيضا بالمنطق العقلي وتطور مسائله ومباحثه، وذلك في كتابه الموسوم بـ: "**المنطق الصوري والرياضي**"، إلا أنه كان يقصد به العرض فقط، ولم يرد به أن يكون تعبيرا عن فلسفته الوجودية التي يؤمن بها، ذلك أنه أعلن عن منطق خاص منبثق عن فلسفته الوجودية، لا

---

1 المصدر نفسه، ص 14.
2 المصدر نفسه، ص 13 وما يليها.
3 المصدر نفسه، ص 27 وما يليها.
4 بدوي: الزمان الوجودي، ص 205.

يزال في طور التكوين[1]. فنحن هنا إذن، أمام مشروع لتأسيس منطق جديد يتناسب والفلسفة الوجودية، ولهذا وضع بدوي مقدمات وخطوط رئيسية عامة يتسم بها منطقه الجديد.

ومن بين أهم الأصول العامة التي يقوم عليها المنطق الوجودي، الزمان بوصفه عنصرا جوهريا مقوما للوجود، ذلك لأن الزمان يعني التناهي، والتناهي يعبر عنه بالعدم، والعدم عنصر مكوِّن للوجود، ولهذا لا بد أن يقوم المنطق على الزمان.[2]

والمنطق الوجودي هو منطق التوتر، ولهذا يرفض بدوي مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي بالنسبة إلى الوجود الذاتي، فبالأحرى أن يطبق مثل هذا المنطق على الوجود الفيزيائي، ذلك لأن العقل ينشد الهوية في كل ما يتناوله، ومبدأ الهوية أو الذاتية لا ينطبق إلا على العلوم الخارجة عن الزمان وعلى رأسها الرياضيات[3]. والرياضيات بوصفها تجريدا صرفا فهي تستبعد الزمان ولا تأبه به، ولهذا فإن مآل المنطق العقلي هو الإخفاق الشنيع في الانطباق على الوجود، لأن الوجود يقتضي الزمان عنصرا مكونا لجوهره، وإذا استبعد الزمان من المنطق، فلا يمكن أن ينطبق هذا المنطق على الوجود الحقيقي[4].

ويحاول بدوي إدراج الزمان في منطقه الجديد، وذلك مثلا في تقسيمه للأحكام من الناحية الوجودية من حيث الزمانية وليس من حيث الجهة كما في المنطق العقلي، وهذه الأحكام الوجودية من حيث الزمانية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحكام حضور، ومضي، واستقبال،[5] فلا بد من تعيين الزمانية في كل حكم وإلا كان ناقصا، فلا معنى لقولنا: سقراط فان، ما لم نتبعه بقولنا: حاضرا أو ماضيا أو مستقبلا[6].

ولما كان المنطق الوجودي ليس منطق العقل بل منطق الوجود، فلا بد أن يسير على نحو ديالكتيكي، أي من الموضوع إلى نقيض الموضوع، وهذا هو المنطق الوجودي، لا ذلك المنطق القائم على أساس مبدأ عدم التناقض، أي منطق أرسطو المجرد والمثالي، فهو مثل الرياضيات لا شأن له بحقيقة الواقع.[7]

---

1 بدوي: المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962. ص ي.
2 بدوي: الزمان الوجودي، ص 210.
3 المصدر نفسه، ص 208 وما يليها
4 المصدر نفسه، ص 221.
5 المصدر نفسه، ص 214 وما يليها.
6 المصدر نفسه، ص 216.
7 المصدر نفسه، ص 25.

ولا يعني هذا أن المنطق الوجودي، هو نفسه منطق الديالكتيك عند هيغل، ذلك لأن بدوي وبتوجيه من أبي الوجودية كيركغارد، يأخذ على دياليكتيك هيغل، أنه مكون من تصورات وحدود مجردة، وبالتالي غير ذاتية أو شخصية، فهذا الديالكتيك المجرد لا يشارك في عاطفية الوجود الحي، ولا في ذاتية الكائن المفرد، ولا ينطبق على الحياة الوجودية[1]، كما أنه «لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيض الموضوع، بل يميل دائما إلى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع».[2]

فهيغل في نظر بدوي، لم يحتفظ بطابع التعارض المستمر، وذلك مرده إلى نزعته العقلية التي تنظر إلى الأشياء نظرة سكونية، لقوله بالمركب بين الموضوع ونقيضه، أما بدوي فهو يريد الاحتفاظ بالطابع الحركي على الدوام، لان العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد.[3]

وبالتالي فإن كل موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته، وهذا الاستقطاب في سياقه وتطوره هو ما يسميه بدوي بالديالكتيك، وهو الصادر عن العاطفة والإرادة، كما يسميه أيضا بالتوتر، ويعني به «قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف».[4]

وواضح مما سبق ذكره، تأثر بدوي الكبير برائد الوجودية كيركغارد، الذي انتقد الديالكتيك في صورته العقلية المجردة عند هيغل، وعارضه بديالكتيك يقوم على العاطفة والتوتر، ولا تُحلُّ متناقضاته، ولا يلغي الصراع بين الأضداد في مركب أعلى، وليس هناك رفع كما هو الحال عند هيغل، كما أن الموجود الفردي يعيش دائما في توتر مركب وهو لا يختار أحد النقيضين، ولكنه يختارهما معا.[5]

وبهذا يتبين أن أصول منطق بدوي الوجودي، مستوحاة في معظمها من جدل العواطف عند كيركغارد، وكذلك من مقولاته العاطفية، كاليأس والقلق والحب وغيرها،[6] وكل ما أضافه،

---

1 المصدر نفسه، ص 30.

2 المصدر نفسه، ص 25.

3 المصدر نفسه، ص 156.

4 المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

5 إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، ضمن الدراسات الهيجلية، مجلد3، مكتبة مدبولي، القاهرة1997، ص 400.

6 Voir: Søren Kierkegaard: Crainte et Tremblement, S.K Aubier, édition Montaigne, PP 42,43.

هو وضع المقولات وتصنيفها في جدول، وهو ما سمي عنده بلوحة المقولات.

ويعد بدوي نفسه الوجودي الوحيد الذي وضع لوحة للمقولات، وهذا ما لم يفعله هيدغر ولا غيره من الفلاسفة الوجوديين.[1] وإذا كان عدد المقولات هي عشر عند أرسطو، واثنتا عشر عند كانط، فإنها عند الوجودي العربي ثماني عشر مقولة، فمن رأيه أن «الإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقا للمقولات الثماني عشر».[2] وبهذا فإن هذه المقولات ليست عقلية، وإنما مقولات وجودية عاطفية.

وتنقسم لوحة المقولات إلى قسمين قسم خاص بالعاطفة وقسم آخر خاص بالإرادة، ولا يبحث بدوي هذه المقولات من الناحية النفسانية، بل يعنى ببيان مدلولها الوجودي بمعنى تكوين طبيعة وجود الذات المفردة[3]. وتمتاز هذه المقولات بالتقابل والتوتر، وهي مكونة من زوج زوج، ولكل زوج وحدة متوترة تجمع بين متقابلين، وتحتفظ بما لهما من استقطاب يكون في أوج شدته.[4] وجاء عرض لوحة المقولات على النحو التالي[5]:

1-مقولات العاطفة

أصل:	تألم	حب	قلق
مقابل:	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة:	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

2-مقولات الإرادة

أصل:	خطر	طفرة	تعال
مقابل:	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة:	خطر آمن	طفرة متصلة	تعال هابط

---

1 بدوي: سيرة حياتي، ج1، ص 179.
2 بدوي: الزمان الوجودي، ص 207.
3 المصدر نفسه، ص 158.
4 المصدر نفسه، ص 156.
5 المصدر نفسه، ص 158.

وليس من الميسور التعرض إلى جميع هذه المقولات وشرحها، لذا سنكتفي فقط بعرض بعض منها لشرح طبيعة التقابل بين المقولات، والوحدة المتوترة التي تجمع بينها.

ففي القسم الخاص بالعاطفة نرى التألم والسرور متقابلين، وكلاهما محدد للآخر، ولا ينفصل عنه مع تأكيد إيجابية كليهما، والاحتفاظ بالتناقض أو التضاد في كل قوته وحدته، فلا وجود لوسط بينهما، ذلك لأن الوسط سيكون فاسدا قطعا، والتطرف خير منه ألف مرة، لأنه حل جامع للقطبين بكل ما فيهما من نفور وتناقض في وحدة خصبة.[1]

يشرع الوجودي العربي في تحليل مقولة التألم، فيرى أن مصدره الحدّ من تحقيق الإمكانيات، فهو شعور من الذات الماهوية أنّ هناك عقبات وعوائق تحول دون تحقيق جميع إمكانياتها، فثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير، ولما كان تحقيق الإمكانيات هو الطابع الأصلي للوجود الذاتي، فإنّ التألم طابع أصيل للوجود الذاتي، ولا يمكن التخلص منه إلا بالقضاء على مصدره أي تحقيق الإمكانيات، وبالتالي القضاء على الوجود الذاتي.[2]

وما يقابل التألم هو السرور، والسرور من الناحية الوجودية هو شعور بتحقيق الإمكان على صورة واقع منظورا إليه من ناحية ليس فيها مقاومة، وهذا السرور يزداد بقدر ازدياد تحقيق الإمكانيات، وأعلى درجة للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما في وسعها تحقيقه من إمكانيات[3].

والدرجة العليا للتألم هي التضحية، وهنا لا بدّ من فهم التضحية بمعناها الوجودي، أي من جهة الذات أو المضحي نفسه، ولا ينبغي تفسير التضحية من وجهة نظر الغير، كأنها تضحية من الجزء في سبيل فائدة الكل، أو أنها تضحية الأدنى في سبيل الأعلى، فمثل هذه النظرة فاسدة قطعا، لأن التضحية فعل من الذات، فيجب أن يفهم من جهتها هي[4].

وفي التضحية يجتمع أعلى تألم مع أعلى سرور، فلا يشعر المرء فيها بألم خالص ولا سرور خالص، بل بوحدة متوترة بين الألم والسرور، ليس فيها رفع لأحدهما أو تخفيف له، فكل من الألم والسرور وجه لشيء واحد هو الوحدة المتوترة التي تسمى في هذه الحال بالألم

---

1 المصدر نفسه، ص 157 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 160.
3 المصدر نفسه، ص 163.
4 المصدر نفسه، ص 161.

السار أو السرور المتألم، وهذه الوحدة المتوترة هي حال ذاتية وجودية يصل فيها الشعور بالذاتية أوجه، لأنها تشعر بالطابع الأصيل للوجودية ألا وهو التناقض.[1]

وكذلك هو الشأن في سائر المقولات الأخرى، فالحب والكراهية يتحدان في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لان الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، ويرفض بدوي أن يكون الحب فناء الذات في الغير، بل المحب يحيل المحبوب إلى طبيعته ويفنيه فيها، والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤه له في داخلها، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن.[2]

وينتهي بدوي من تحليل مقولات العاطفة، إلى أنّ كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود، وكل جانب يشير إلى طابع الزمانية الباطن في الوجود، فالحب يشير دائما إلى المستقبل أي إلى آت لم يتحقق بعد، والألم والسرور يدلان على الماضي أي على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق.[3]

وإذا أتينا إلى أحوال الإرادة، فنجد أنها تسير على الثالوث نفسه كما في أحوال العاطفة، والمقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة، والذات في أفعالها لابدّ لها من أن تخاطر، فصاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير، ومن لا يخاطر لا يظفر بشيء، والنفوس العالية هي التي تنشد أكبر خطر.[4] ويبرز بدوي هنا تأثره بشيخه الأكبر نيتشه، الذي مجد المخاطرة أو العيش في حال الخطر، وهو القائل: «كي تجن ما في الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر».[5] وما يقابل حال الخطر هو حال الأمان، والأمان ما هو إلا انتقال عابر بين خطرين، فهو وسيلة وليس غاية، ذلك لأن انتفاء الخطر يؤدي إلى الجمود والركود.[6] فليس الأمان هو الطابع الحقيقي للوجود، وإنما الخطر الآمن، بوصفه الوحدة المتوترة والجامعة بين الخطر والأمان، فهذه الوحدة هي ما يكفل للذات الوجود الحي، وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسؤولية.[7]

---

1 المصدر نفسه، ص 161 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 164.
3 المصدر نفسه، ص 170.
4 المصدر نفسه، ص 184.
5 ذكره بدوي في كتابه: نيتشه، وكالة المطبوعات ط5، الكويت 1975، ص 219.
6 بدوي: الزمان الوجودي، ص 186.
7 المصدر نفسه، ص 187.

ويبدو فيما تقدم، أنّ المنطق الذي يدعو إليه بدوي لا يقول بالرفع، أو إزالة التناقض، بل يحتفظ للتقابل بكلّ حدته وتوتره، ولهذا فضل تسميته بمنطق التوتر، وبالتالي فإنّ المقولة الثالثة من كلّ ثالوث مقولات أي وحدة التوتر، هي المعيار الأصلي والمبدأ الرئيسي الذي يقوم عليه هذا المنطق الجديد.[1]

- الأخلاق:

الأخلاق في نظر بدوي تقويم، والتقويم قياس إلى معيار، والمعيار ذاتي أو موضوعي، والذاتي هو ما يقوم بين الذات ونفسها، بينما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات، والأصل في الموضوعية هنا افتراض موضوع عام يوضع غالبا في مقابل المفهوم الذاتي، وبالتالي يفترض هذا الموضوع العام الغيرية والتساوي بين الأفراد، ويفرض نفسه عليهم، فيزول بذلك التفرد بوصفه حدا لا يقبل الرد إلى غيره.[2]

والمعيار الذاتي عند بدوي، هو الذي يتعلق بتحقيق الذات نفسها، وتجنبا للوقوع في الموضوعية، يجب أن تكون هذه الذات متفردة ومنعزلة وتستمد قوامها من نفسها، ولا تخضع لأيّ تقويم من خارجها.[3] ذلك لأنّ التفرد يقتضي ألاّ يوضع مقياس مشترك، ومن هنا تختفي فكرة الواجب بمفهومها الكانطي، فالأصل في الواجب أن يكون قابلا لأن يوضع موضع المبدأ الكلي.[4]

ولما كانت الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة والمنعزلة المنفصلة، فإن التقويم لا بد فيها أن يكون ذاتيا، ولما كان التقويم الذاتي مستحيلا، فالوجودية إذن ينتفي معها التقويم الموضوعي، وبالتالي لا يمكن أن تقول بأخلاق.[5] والنتيجة التي يريد بدوي الوصول إليها، هي امتناع قيام أخلاق وجودية، فمن غير الممكن قيام أخلاق وجودية، فنحن هنا أمام لا أخلاقية، غير أنها لا تعني عدم القول بالأخلاق، بل تعني عدم القول بأخلاق معينة مثل الأخلاق السقراطية والمسيحية وما تفرع عنهما.[6]

---

1 المصدر نفسه، ص 209.

2 بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953، ص 229.

3 المصدر نفسه، ص 230.

4 المصدر نفسه، ص 231.

5 المصدر نفسه، ص 233.

6 المصدر نفسه، ص 234.

ويحاول بدوي تأكيد موقفه الرافض لقيام أخلاق وجودية من داخل فلسفته الوجودية التي تتعارض مبادؤها مع كل محاولة لوضع قيم أخلاقية، فلمّا كان الوجود كما رأينا في فلسفته، ينقسم إلى وجود الذات ووجود الموضوع، فإن الأخلاق بالمعنى التقليدي لا وجود لها إلا بالنسبة لوجود الموضوع، لأن فيه يكون الاجتماع بين الذوات المختلفة، فتتصادم مع بعضها من أجل تحقيق إمكانياتها، فينشأ عن هذا التصادم شرع أو قانون، ينظم ممكنات التحقيق، والقانون هو الصيغة التي تواضع الناس عليها لتحد كل ذات من ذاتها.[1]

وهكذا فإن الأخلاق لا يمكنها أن تتأسس إلا على مستوى الوجود الموضوعي، فتظهر بذلك الكثير من المعاني الأخلاقية، من قبيل الواجب والضمير والفضيلة، والإيثار وغيرها من المعاني الأخلاقية التي لا شأن للوجود الذاتي –وهو الوجود الحق والأصيل– بها.

وإذا أخذنا بعضا من هذه المعاني من وجهة نظر الوجود الذاتي، فالواجب على سبيل المثال، هو الالتزام الذي يفرضه الغير على الذات المفردة، والضمير هو الشعور الموضوعي المقتحم لحمى الذات، الفضيلة هي خضوع الذات لما تمليه الغيرية، والخلق هو التواء الذات على نفسها للانخراط في سلك الغير، والخير هو خارج قسمة الذات على الذوات الأخرى، أمّا الإيثار هو استقالة الذات من ذاتها التماسا للحلول في الغير، والشخصية هي الاندراج تحت العام حتى ينعدم الاستثناء[2].

ولهذا فمثل هذه الأخلاق يستحيل أن تقول بها فلسفة وجودية تقرّ بوحدة الذات وعزلتها وانفصالها، والأخذ بهذه الأخلاق يؤدي حتما إلى القضاء على الوجود الذاتي نفسه، فيصبح تابعا لما يسمى بالمثل والقيم العليا، فيسقط في الغيرية ويفقد كلّ حقيقته، وأهمّ ما يفقده الوجود الذاتي الحرية المطلقة، ذلك لأنّ الحرية المقيدة أشد من العبودية نكرا. كما يفقد المشاقة وما تتضمنه من توتر قائم على الجمع بين الأطراف المتعارضة والمتناقضة في آن واحد معا، ولا شك أن الأخلاق تنزع من الوجود حدته وشدته. وبالجملة فان هذه الأخلاق تؤدي إلى إفناء الوجود الذاتي في الوجود الموضوعي[3].

ويشير بدوي بعد ذلك، إلى الحرج الذي ينشأ عند رفض الأخلاق، وذلك إما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك، وإما أن تقول باللا أخلاق فتخاطر بوجودك. غير أن الوجودي الحق

---

1 المصدر نفسه، ص 244.

2 المصدر نفسه، ص 244 وما يليها.

3 المصدر نفسه، ص 245 وما يليها.

هو الذي يفضل المخاطرة بوجوده على أن يفقد ذاته، لأنه بفقده ذاته يكون قد فقد في الوقت نفسه أسباب وجوده، ويغدو وجوده بلا معنى.[1]

والوجودي الحق كما يذهب بدوي، هو المتوحد الأكبر والحريص كلّ الحرص على المسافات والانفصال الدائم، فهو الاستثناء، بينه وبين القاعدة عداوة مستحكمة لا مجال لمحوها، وهو عدو كل ما من شأنه أن يسوي بينه وبين الناس، والوجودي الحق هو الحرية المطلقة نفسها، وهو الفعل الدائم بصرف النظر عن نوعه ونتائجه، ولا معنى لديه للإثم والصواب، مادام الفعل هو الغاية ولا يتقوم بغيره، والفعل أفضل من اللا فعل، بل إن خطيئة الفعل خير ألف مرة من براءة اللا فعل، ذلك أن الخطيئة تدل على فعل وبالتالي على وجود، أما اللافعل فهو اللاوجود.[2]

- الوجودية والتصوف الإسلامي:

أراد عبد الرحمن بدوي «إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد»[3]، ولهذا اهتم بالبحث في التراث العربي الإسلامي، ليكتشف فيه عناصر وجودية، وهذا ما وجده بالتحديد في التصوف الإسلامي مبينا الصلات العميقة بينه وبين الفلسفة الوجودية، محددا أوجه الاتفاق ونقاط التلاقي بين الوجودية والتصوف الإسلامي، من حيث المبدأ والمنهج والغاية، وذلك دونما إفراط أو مبالغة منه، لأنه عندما يتحدث عن نزعة وجودية لدى بعض أعلام التصوف الإسلامي، فذلك كما يقول ليس إلاّ «لمعات خاطفة وبوادر لامعة، انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولا تؤلف تيارا واضحا، فهيهات أن تؤلف مذهبا»[4]، ويرى في موضع آخر، أنه يريد أن يستخرج من التراث العربي «عناصر لفلسفة وجودية، عناصر ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية»[5].

كما أنّ أهمية البحث في التصوف الإسلامي، وعقد الصلة بينه وبين الفلسفة الوجودية تتجلى -حسب بدوي- في تقدير المذاهب الصوفية وإضفاء التفسير الوجودي الحديث

---

1 المصدر نفسه، ص 247.

2 المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

3 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت 1982، ص 106

4 بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 15.

5 بدوي: ضمن تصديره لكتاب: المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، د/ت، ص 45 وما يليها.

عليها، وأن يتخذ من التصوف نقطة البدء في مذهبه الوجودي العربي، الذي يودّ أن يجعل منه فلسفته الجديدة في الحياة والوجود، وبالتالي يستطيع أن يجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي[1]. وسنحاول عرض بعض النماذج التي توحي بوجود صلة بين التصوف والوجودية، فيما يلي:

يرى بدوي، أنه يجب ألا ينظر إلى النزعة الصوفية على أنها مجرد تحليلات نفسية لأحوال فردية، بل هي للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، وبالتالي فالنزعة الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، أي أنها لا تعترف إلا بوجود حقيقي هو وجود الذات المفردة[2].

وهنا تبرز أولى نقاط الاتفاق والتلاقي بين التصوف الإسلامي والوجودية، وآية ذلك أنّ كلاًّ منهما يبدأ من الوجود الذاتي، ويجعل من الوجود سابقا على الماهية ضدّ كلّ فلسفة تصورية، وهنا يشير بدوي إلى فكرة الأحوال عند الصوفية، ويرى أنها هي نفسها الصفات أو الكيفيات لدى الفلاسفة، ذلك أن الصوفي لا يقرّ إلا بوجود حقيقي هو الوجود الذاتي الذي يجعله فوق الوجود الفيزيائي، وهذا ما وجده بدوي في مراتب الوجود عند "السهروردي" المقتول صاحب حكمة الإشراق[3]. ويتجلى الوجود الذاتي أيضا، في فكرة الإنسان الكامل، التي تدل على أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني الذي هو الوجود الحقيقي، أمّا وحدة الوجود فهي تعني رد الوجود إلى الله، وبرد الله إلى الإنسان الكامل يعني رد الوجود كله إلى الإنسان الكامل، وهنا تكمن أعلى درجات للذاتية[4].

وفكرة الإنسان الكامل في نظر بدوي، تناظر فكرة الأوحد عند الوجوديين خاصة عند كيركغارد، وصفات الأوحد هذه تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي، فالأوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة "صامتا كالقبر هادئا كالموت". فيصبح المعنى الأعمق للأوحد، هو شعوره بأنه في حضرة الله، ومثل هذه الأوصاف، وجدها بدوي لدي صوفية الإسلام الذين مجدوا الصمت بنبرات لا تقلّ حرارة عن نبرات كيركغارد.[5] وبالإضافة إلى ما تقدم، فإن فكرة الإنسان الكامل هي ما يجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية، ففيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية، أي تأليه الإنسان، فكذلك

---

1 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 99 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 74.
3 المصدر نفسه، ص 73.
4 المصدر نفسه، ص 75.
5 المصدر نفسه، ص 76

الوجودية وضعت الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق[1]، ويشير بدوي إلى سارتر عندما قال: «ليس هناك في الواقع إلا فضاء واحد هو فضاء الإنسانية، فضاء الذاتية الإنسانية»[2]. وعلى هذا فالوجود عند كل من الصوفية والوجودية يدور حول الوجود الذاتي الإنساني.

وفي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق، يعود بدوي إلى نصوص من التراث الصوفي ليقرأ فيها علاقة الوجود المطلق بالضرورة والإمكان، ويعود هنا إلى التعريف الصوفي للآنية، كما يذكره "كمال الدين عبد الرزاق الكاشي" في اصطلاحات الصوفية، وذلك أنها تعني تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية. والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات. ويلاحظ بدوي، أن هاهنا تفرقة أساسية عند الصوفية المسلمين بين الآنية والوجود المطلق، تضاهي تفرقة المذهب الوجودي عند هيدغر بين الآنية والوجود المطلق من جهة، وبين الآنية والوجود الماهوي من جهة أخرى[3]. وقد عبر الصوفية عن الوجود الماهوي بمصطلح الأعيان الثابتة، وعرفوها بأنها حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي ليست مجرد معقولات في عقل الله بل لها كيانها ووجودها الثابت، وهنا يجرّد بدوي مصطلح الأعيان الثابتة من مضمونه الديني ليجعله مرادفا للوجود الماهوي كما هو عند هيدغر[4].

أمّا عن فكرة القلق، يذكر بدوي أنه عثر عند الصوفية على تعريف للقلق يشبه تمام الشبه تعريف هيدغر له، وهذا التعريف أورده "الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي (1812-1893)"، في كتابه "**جامع الأصول في الأولياء**". ومن بعض صفات القلق كما يذكر، أنه «يصفي الوقت وينفي النعت... ينفي الرسوم البقايا ولا يرضى بالعطايا والصفايا... لا يبقي شيئا ولا يذر ويغني عن كلّ عين وأثر»[5].

ويلاحظ بدوي في هذا النص، ربطا بين الزمان والقلق من جهة، وربطا بين القلق والعدم من جهة أخرى، فعبارة "يصفي الوقت" تعني أن القلق هو ما يشعرنا بالحضور بين آنات الزمان، أي أن القلق هو ما يعبر عن الآن الحاضر، والشعور بالآن لا يتم إلا في حالة القلق الهائل، وهنا يقرر بدوي أن الزمان الصوفي يغلب عليه أن يكون زمانا وجوديا. أما

---

1 المصدر نفسه، ص 77

2 سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1978، ص 87.

3 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 79 وما يليها.

4 المصدر نفسه، ص 80

5 نقلا عن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 89.

ارتباط القلق بالعدم عند الكمشخانلي، فهو واضح في عبارته "القلق ينفي النعت... لا يبقي شيئا ولا يذر"، بمعنى أنه ينفي كل صفة وكل تعين، وبالتالي يشعرنا بالعدم، وهذا عين ما أشار إليه هيدغر من أن القلق هو ما يكشف عن العدم، وهنا يرى بدوي أن التشابه بين "الكامشخانلي" و"هيدغر" واضح لا يحتاج إلى فصل بيان[1].

ويشير بدوي أيضا إلى بعض أعلام التصوف الإسلامي، مثل الحلاج والسهروردي وابن سبعين وغيرهم، ويعتبرهم نماذج لشخصيات تحمل في كتاباتها وسيرها عناصر وجودية، خليقة بالكشف عنها، ومقارنتها بشخصيات وجودية غربية، فالحلاج مثلا، كان قد تمثل حياة المسيح كما يرى "ماسنيون"، الذي ذهب إلى أن موته على الصليب، يدل على ضرورة التألم من أجل الخلاص[2]، ويبدو أن مثل هذه القراءة المسيحية لمأساة الحلاج، يأخذ بها بدوي، ويضفي عليها تفسيره الوجودي، فيرى أن حياة المسيح راح يحياها الحلاج وجوديا، وهو أقرب إلى كيركغارد الذي أراد أن تكون الفلسفة وجودا لا بحثا في الوجود، وكذلك عندما أراد الحلاج أن يجعل فلسفته الصوفية وجودا، بمعنى أن يحيا آراءه، ويكون في تجاربه الحية لتصوير لمذهبه في الوجود، ومن هنا لا يمكن الفصل بين حياته وفكره، ذلك لأنه حي ما قال وقال ما حي[3].

أما عن السهروردي المقتول، فإن بدوي يذكر فضل أحد أكبر المهتمين والمتخصصين في فكره، ألا وهو المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903-1979) (Henri Corbin)، الذي جمع وحقق كتابه "حكمة الإشراق"، وهذا المستشرق نفسه، له اهتمام أيضا بالفلسفة الوجودية، فهو الذي ترجم بعض أعمال "هيدغر" من الألمانية إلى الفرنسية مثل كتاب "الزمان والوجود" وغيره، وهذا ما يدل على أنه استشعر وجود صلة وطيدة بين التصوف والوجودية[4].

وإذا أتينا إلى أبي حيان التوحيدي، صاحب كتاب "الإشارات الإلهية"، فهو في نظر بدوي «أديب وجودي في القرن الرابع الهجري»[5]، وذلك لأنه لمس بعض العناصر الوجودية

---

1 بدوي: المصدر نفسه ص 96 وما يليها.

2 لوي ماسنيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت1978، ص 91.

3 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 103.

4 المصدر نفسه، ص 104.

5 بدوي: في تصديره لكتاب التوحيدي: الإشارات الإلهية، وكالة المطبوعات ط1، الكويت1981، ص 05.

في كتاباته، ولاسيما في موضوع الغريب الذي يعدّ «من أبلغ ما سطره قلمه، وفيه ملامح وجودية لا يخطئها النظر من أول وهلة»[1].

هكذا حاول بدوي أن يقرأ التصوف الإسلامي، قراءة وجودية، وبصرف النظر عن مدى نجاحه أو إخفاقه في التقريب بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، فنحن نرى أنّ النص الصوفي يبقى مفتوحا ويحتمل تأويلات شتى، إذ يمكن أن يقرأ النص الصوفي أيضا على ضوء مناهج متعددة. كما أن بدوي يقر صراحة، أنه يمارس التأويل في قراءة النصوص الصوفية واصطلاحاتها[2]، فيقوم بنقلها من دلالتها الدينية إلى الدلالة الوجودية. وهذا هو التأويل الوجودي. فهو يريد أن يقوم بمثل ما قام به هيدغر عندما جرد وجودية كيركغارد من مضامينها الدينية[3].

وجدير بالذكر أن فلسفة بدوي الوجودية ظلت مشروعا ناقصا ومذهبا غير مكتمل البناء، ذلك لأن صاحبه توقف عن إتمامه بل وأحجم عنه بصفة نهائية فيما بعد، لانشغاله الكبير بالترجمة وتحقيق التراث، فجاء اهتمامه بتاريخ الفلسفة أكثر من اهتمامه بالإبداع الفلسفي.

ثانيا، في تاريخ الفلسفة:

يتبع بدوي منهجا خاصا في تأريخه للفلسفة، وهو منهج يصدر عن رؤيته الفلسفية، أي عن مذهبه الوجودي، وهنا يلح المؤرخ الوجودي للفلسفة، على دور الشخصية أو الفردية والذاتية في الإنتاج الفلسفي، وهذه السمات كما رأينا تشكل العصب الرئيسي لمذهبه الوجودي، وبالتالي «لا نستطيع أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت فهؤلاء ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط، والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها»[4]. ويرفض بدوي مثل هذا المنهج الذي يلغي الشخصية ودورها في التأريخ للفلسفة وهذا راجع كما يقول: إلى أنّ «للشخصية أكبر الأثر في توجيه فكر الفيلسوف، والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفا عن الفرد الآخر، أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية»[5]، وذلك لأنّ «للفردية والشخصية دخلا كبيرا في تكوين كل فلسفة»[6].

---

1 المصدر نفسه، ص 13

2 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 81.

3 المصدر نفسه، ص 101.

4 بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، القاهرة 1969، ص 28.

5 المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

6 المصدر نفسه، ص 33.

كما يأخذ عن اشبنغلر أيضا منهجه الحضاري، ولهذا يحدد لنا بدوي ما يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به، فأول شيء هو تحديده لخصائص الحضارة التي نشأت فيها الفلسفة المراد دراستها، مع الوعي بالقانون العام الثابت الذي تسير عليه كلّ حضارة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعلى المؤرخ أن يأخذ في حسبانه أن الشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتمي إليها. وهكذا يكون بدوي قد جمع بين المنهج الحضاري وأرضى نزعته الفردية في كتابة تاريخ الفلسفة[1].

ولا شك أن أكبر مساهمة قدمها بدوي في تاريخ الفلسفات العالمية تجلت في اهتمامه البالغ بالفلسفة الغربية ولاسيما دراساته المكثفة والمفصلة لتاريخ الفلسفة اليونانية، بمختلف مراحلها، كما هو واضح في دراساته لربيع الفكر اليوناني وصيفه وخريفه وشتائه.

وينحاز بدوي في تأريخه للفلسفة اليونانية إلى صف أنصار المعجزة اليونانية، ويرى أن «بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون البدء في القرن السادس) ق. م (عند اليونانيين»[2]، ذلك لأنّ «الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه»[3]. ولما كانت هذه المسألة لم يفصل فيها بعد المنهج الفيلولوجي، فلا يزال بدوي متمسكا بموقفه أي أنّ «الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة»[4].

كما لا يفوتنا أن نذكر أيضا دراساته وأبحاثه في الفلسفة الغربية الحديثة، عبر تقديمه لبعض أعلامها في سلسلته الموسومة بخلاصة الفكر الأوربي، والتي شملت: كانظ وهيغل وشلنج وفختە وشوبهاور نيتشه واشبنغلر.

بدوي والفلسفة الإسلامية:

ولئن أرخ بدوي للفكر الفلسفي الغربي -قديمه ووسيطه وحديثه-، إلاّ أنّ ذلك يعد ضئيلا إذا ما قورن بدراساته وأبحاثه في الفكر العربي الإسلامي، تأليفا وتحقيقا وترجمة، وذلك وفق المنهج الذي ارتضاه.

---

1 المصدر نفسه، ص 32 وما يليها.
2 المصدر نفسه، ص 11.
3 المصدر نفسه، ص 84.
4 المصدر نفسه، ص 85

يذهب المؤرخ الوجودي العربي، إلى أنّ الأثر اليوناني كان له الدور الأكبر في تكوين الفكر العربي والإسلامي، ذلك لأن «دخول الفكر اليوناني كان هائلا حيث تجلى في جميع جوانب الفكر العربي، بل امتد حتى عند أولئك الذين قاوموه بشدة من النحويين والفقهاء والمتكلمين. فالمعجزة اليونانية كان معترف بها في كل مكان»[1]. ولولا الفكر اليوناني لما وجدت ثقافة علمية عند العرب والمسلمين في القرون الستة الأولى من الإسلام. فالتراث اليوناني رأى فيه العرب والمسلمون «روحا عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن أن توازن الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي»[2]. وهكذا تتميز -في نظر بدوي- روح الحضارة العربية وتختلف أشد الاختلاف عن روح الحضارة اليونانية التي تمتاز بالذاتية أي شعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات[3].

ولما كانت الروح الإسلامية في تصور بدوي تنكر الذاتية أشدّ الإنكار[4]، فلا مجال للحديث أصلا عن فلسفة إسلامية، ذلك لأنّ الفلسفة في جوهرها -كما يرى بدوي -تعبير عن الذاتية، «بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته».[5] وبالتالي تصبح الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، كما أن المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، لم تكن لهم روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وذلك راجع إلى أن إنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كلّ الانتفاء، لأنّ المذهب الفلسفي ليس إلاّ التعبير عن الذات في مواقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى[6]. وواضح أن إنكار بدوي للفلسفة الإسلامية يصدر عن منهجه الحضاري في التأريخ، ونقصد بذلك انعدام الذاتية أو الفردية في الحضارة العربية الإسلامية.

لكن سرعان ما يعود بدوي مرة أخرى، ليعترف بوجود فلسفة إسلامية، ويرى أنها أنجبت شارحا عظيما مثل ابن رشد، الذي كان دوره الأساسي والهام في تاريخ الفلسفة هو

---

1 Badawi: La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe, 2em Ed, Librairie philosophique. J. Vrin, Paris 1987, p. 13.

2 بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1981، ص 13.

3 بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات ط4، الكويت 1970، ص و.

4 المصدر نفسه، ص ز.

5 المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

6 المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

التعريف بفلسفة أرسطو، وهو نفسه كان واعيا بمهمته، وكان مقتنعا بتفوق أرسطو على جميع مفكري الإنسانية في عصره[1]. كما يري أنّ أغلب مؤلفاته ما هي إلاّ شروحات لأرسطو، أما كتبه التي عرض فيها آراءه الخاصة فهي قليلة جدا، -وهي الكتب الثلاثة التالية: فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت- فهي برأيه، لا تعالج إلاّ موضوعا فلسفيا واحدا، وهو صلة الدين بالفلسفة، وهذه الكتب الثلاثة -كما يرى- لا تكفي لاستخلاص نسق فلسفي أصيل عند ابن رشد، وهذا راجع لتغلب الشرح على الإبداع[2].

ويبدو أنّ اعتراف بدوي بالفلسفة الإسلامية محتشم جدا، بل وفيه كثير من التحفظ، وهذا حسب قوله راجع إلى قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعها فلاسفة الإسلام، فمن المبالغة لديه، أن نعثر في هذه الفلسفة نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين لأنّ هؤلاء عدموا النظير حتى كانط وهيغل[3].

والفلسفة الإسلامية يحصرها بدوي في مجال ضيّق ومحدود، فهي لا تنطبق إلا على الفلاسفة الخلص، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وبالتالي فهو يرفض إدراج علم الكلام وأصول الفقه والتصوف في مجال الفلسفة، وهو بذلك لا يسير في اتجاه مدرسة أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب كتاب "التمهيد"، الذي جعل من علم أصول الفقه وعلم الكلام فلسفة إسلامية، وهذا ما يرفضه بدوي، ذلك أنه يجب ألا نخلط بين الفلسفة والتفكير بوجه عام سواء أكان لاهوتيا أم صوفيا أم ما أشبه ذلك، وهذا لأنّ الفلسفة في نظره «لا تطلق إلا على التفكير العقلي الخالص، الذي لا يعترف بملكة أخرى غير العقل النظري المحض، ولهذا لا وجه أبدا لإدراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها)...(ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه»[4].

كما يذهب إلى أنه «من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض»[5]، وبالتالي فلابد من استبعاد كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة، ومنهم أصحاب المذاهب

---

1 Badawi: Averroès, Librairie philosophique.J. Vrin, Paris 2000, p35
2 Ibid, p38
3 بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس د/ت، ص 154.
4 المصدر نفسه، ص 153.
5 المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

المستورة الغنصوية كإخوان الصفا، والصوفية والمتكلمين كالغزالي، والصوفية النظريين كالسهروردي المقتول.

ولا شك أن تصور بدوي للفلسفة، يؤدي بالضرورة أيضا إلى استبعاد مذهبه الوجودي من الفلسفة، وهذا ما لاحظه المفكر المغربي "محمد عزيز الحبابي" على تعريف بدوي الضيق للفلسفة، المقتصر على العقل وحده، فعلى هذا حتى الوجودية مرفوضة مادامت تنطلق من لا عقلانية[1].

ثالثا- بدوي والدفاع عن الإسلام:

أصدر بدوي وهو في خريف العمر، كتبا إسلامية باللغة الفرنسية، منها كتابه: "الدفاع عن القرآن ضد منتقيديه" الصادر سنة 1989، وكتاب "الدفاع عن حياة النبي محمد ضدّ مهاجميه" الصادر سنة 1990. ففي كتاب "الدفاع عن القرآن"، تصدى بدوي للرد على المستشرقين الذين تجرؤوا على القرآن، فتولى كما يقول: "فضح مثل هذه الجرأة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن، مبرزا ضعفهم الكبير في اللغة العربية، وضحالة معلوماتهم، كاشفا عن ضغينتهم وحقدهم على الإسلام، ليخلص في الأخير، إلى أنّ القرآن دائما يخرج منتصرا على منتقديه"[2]. أمّا في كتابه الثاني، فقد انتدب نفسه للرد على الأكاذيب والأساطير التي نسجها المستشرقون القدامى والمحدثون، حول حياة نبي الإسلام، ليكشف أخطاءهم ويدحض أكاذيبهم، وأحكامهم المغلوطة، وذلك -كما يقول-: بهدف توصيل القارئ غير المسلم إلى أن يكون لديه عن الإسلام وشخصية مؤسسه، مفهوم دقيق عادل[3].

لقد كان لهذين الكتابين وقع شديد الصدمة، في أوساط المشتغلين بالفكر الفلسفي في الوطن العربي، وخاصة عند المتتبعين لفكر بدوي الفلسفي، ذلك أنهم لم يهضموا مثل هذا الانقلاب والتحول المفاجئ من الفلسفة إلى علم الكلام، فالدفاع عن العقيدة يعد نغمة نشاز في فلسفته الوجودية. ويحاول المفكر حسن حنفي، أن يجد تفسيرا لتحول بدوي

---

1 محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة د/ت، 167.

2 بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 08.

3 بدوي: دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 4

المفاجئ، فيرى أنّ كتبه الإسلامية الأخيرة تنبئ عن تراجع صاحبها وتحوله من الفلسفة إلى علم الكلام، وإلى الدفاع عن الهوية والاستعداد لليوم الآخر[1].

وهذا ما جعل الكثيرين يتحدثون ليس فقط عن تحول أو تراجع، بل عن هروب من الوجودية إلى الإسلام[2]، وعن ندم وتوبة، ورجوع إلى الله، والمحصلة النهائية، أن بدوي تخلى عن الوجودية، بل وأعرض عن الفلسفة كلها، لينضم إلى حقل الدعوة الإسلامية، ليكون- على حدّ قول أحد الباحثين-: «داعية للإسلام ومدافعا عنه وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس، وهو يعيش ما تبقى لديه من العمر وسط جو الغرب المعادي للإسلام والمسلمين»[3].

ومعظم الدارسين لفلسفة بدوي، أكّدوا الجانب الإلحادي فيها، وهذا من خلال نصوص توحي ضمنيا بالإلحاد، من ذلك مثلا قوله: «كلّ وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم»[4]، وقوله أيضا: «كل موجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان»[5].

ومن بين الذين سارعوا إلى تصنيف وجودية بدوي ضمن شقها الإلحادي، المفكر العربي "مراد وهبة" (...-1926)، حيث رأى أن إنكار الوجود غير المتزمن بالزمان، هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" يمجد فيه الزندقة[6].

كما لا يتردد الأستاذ "عبد المنعم الحفني"، صاحب "موسوعة الفلسفة والفلاسفة"، وفي الكثير من مواضعها، في وصم بدوي بالإلحاد، بل كثيرا ما كان يقدم رائد الوجودية العربية على أنه فيلسوف وجودي ملحد.[7] وحتى المفكر حسن حنفي بدوره، يطلق على بدوي لقب الفيلسوف الملحد[8].

---

1 حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، ضمن دراسات عربية حول بدوي، مرجع سابق ص 69.

2 ينظر مثلا إلى كتاب: سعيد اللاوندي: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، مركز الحضارة العربية، ط4، القاهرة 2001

3 عطية القوصي: بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مقال ضمن دراسات عربية حول بدوي، ص 354.

4 بدوي: الزمان الوجودي، ص 251 وما يليها.

5 المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

6 مراد وهبة: ملاك الحقيقة المطلقة، طبعة خاصة عن دار قباء ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة 1999 ص 72.

7 حسن عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1999، ص 864 وما يليها. مادة بدوي

8 حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مرجع سبق ذكره، ص 34.

ومثل هذه الآراء والمواقف ليست منصفة برأينا، ذلك لأن بدوي لم يهتم بالفكر الإسلامي في أواخر حياته، بل اهتم به في وقت مبكر جدا، ودراساته في التراث الإسلامي تفوق بكثير دراساته في الفلسفات الغربية، ولاسيما تلك التي عرض فيها الفلسفة الوجودية. أما دفاعه عن الإسلام، فقد كان أيضا في بواكير حياته، ويكفي أن يعود القارئ إلى كتابه "**الوجودية والإنسانية في الفكر العربي**"، ليجد فيه محاضرة كتبها في الأربعينيات من القرن الماضي عنوانها: "المعنى الإنساني في رسالة النبي"، ففيها تكلم بشكل مستفيض عن رسالة النبي محمد، وعن جوانبها السياسية والروحية، كما تحدث عن عالمية الرسالة المحمدية، مبينا خطأ الكثير من المستشرقين في فهم حقيقتها[1]، لينتهي في الأخير، إلى أن رسالة النبي محمد رسالة إنسانية ذات مصدر إلهي، هذا فضلا عن إشادته بسيرة النبي وسيرة أصحابه[2].

وإذا كانت الكتب الإسلامية الأخيرة لبدوي، قد أفصحت لدى البعض عن توبة وندم ورجوع إلى الله، فإن كتابه الأخير "**سيرة حياتي**" الصادر سنة 2000، أي بعد كتابي الدفاع عن القرآن والدفاع عن حياة النبي، لا نجد فيه -لا تصريحا ولا تلميحا -ما يفيد أنه كان ضالا فاهتدى أو أنه تاب وندم. فالقارئ لسيرته وترجمته الذاتية، يلاحظ أن بدوي قد شذ عما هو سائد ومألوف في التراجم والسير العربية، التي غالبا ما تعرض لنا قصة الهداية والتحول من الضلال إلى الهدى، أو من الشك إلى نور اليقين، بل بالعكس أصر على اختياره الوجودية ولم يتراجع عنها قيد أنملة، ودليلنا على ذلك، تلك الفقرة التي صدر بها كتابه: "سيرة حياتي"، وهي الفقرة نفسها التي وضعها على الدفة الثانية من الكتاب، حيث يقول فيها وبنبرة وجودية واضحة لا لبس فيها: «**بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم)**...(**وواهم إذن من يظن أن ثم ترتيبا أو عناية أو غاية. إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضا فتؤدي إلى إيجاد من يوجد وإعدام من يعدم**»[3]. وفي هذا النص ما يشير إلى عبثية الوجود، ولا معناه، أي الوجود بلا معنى ولا ضرورة أو كما قال سارتر: «الوجود موجود بغير سبب ولا علة ولا ضرورة»[4].

---

1 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 149 وما يليها.

2 المصدر نفسه، ص 158 وما يليها.

3 بدوي: سيرة حياتي ج1، ص 05 وما يليها

4 سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت 1966، ص 977.

ويبدو من خلال ما تمّ عرضه أنّ بدوي، يميل إلى الجمع بين الأضداد، ويتسع فكره العنيف إلى التجربة الإلحادية، ويستوعب بإخلاص التجربة الإيمانية، نراه قلقا متوترا، مترددا بين الإيمان والإلحاد، متأرجحا بين العصيان والإيمان، بين الثورة والإذعان، وهذا ما نلمسه بجلاء، في نص الإهداء الذي وجهه إلى أستاذه الأزهري الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث جاء فيه:

«بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد، (...) بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان»[1].

ويبدو في تصورنا أنّ تردد عبد الرحمن بدوي في مسألة الإيمان والإلحاد، وتذبذبه بينهما يستند إلى تجربة ذاتية أو خبرة حية، قوامها التوتر الحاد، بمعنى أنه يقف بين طرفين متناقضين ومتقابلين، ليعيش التوتر الحاد القائم بينهما، دونما رفع أو إزالة لأحدهما، وهكذا من دون أي خلاص من شأنه أن يقضي على عنف ذلك التقابل، وقشعريرة توتره. ذلك أنّ كلّ موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته.

وهذا هو منطق التوتر كما سبق عرضه آنفا، والذي يعني «قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف»[2]. فمثل هذا المنطق وحده الكفيل بأن يفسر لنا ما يبدو تناقضا في فكر بدوي. ولا شك أن مثل هذا المنطق كما رأينا يقوم على التناقض، وعلى شدة التوتر وحدته، وبدوي نفسه يريد أن يعيش هذا الاستقطاب أو هذا التوتر الحاد بين الإيمان وعدم الإيمان، وهذا حسب ما يقتضيه منطقه الوجودي القائم على جمع العواطف المتقابلة في وحدة متوترة، مثل الألم السار، والحب الكاره، والقلق المطمئن، وغيرها.

أهم مؤلفات عبد الرحمن بدوي:

- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت1977.
- الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت 1976.
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت 1982.

1 بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 05.
2 بدوي: الزمان الوجودي، ص 156.

- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات ط4، الكويت 1970.
- خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت، ط5، 1979.
- دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان
- دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان.
- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، القاهرة 1969.
- الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1955.
- سيرة حياتي، جزآن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2000.
- شخصيات قلقلة في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت 1978.
- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس د/ت.
- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، ط2، القاهرة 1993
- الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، د/ت.
- موسوعة الفلسفة، جزآن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1984.
- نيتشه، وكالة المطبوعات ط5، الكويت 1975
- هل يمكن قيام أخلاق وجودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953.
- Averroès, Librairie philosophique. J.Vrin, Paris 2000.
- Histoire de la philosophie en Islam, V1, J.Vrin, Paris 1972.
- La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe, 2em Ed, Librairie philosophique. J.Vrin, Paris 1987.
- Le problème de la mort dans la philosophie existentielle, institut Français d'archéologie oriental, le Caire 1964.

محمد عزيز الحبابي..
الشخصانية: في البحث عن أصالة فلسفية...

محمد عزيزو[1]

مقدمة:

محمد عزيز الحبابي (1922م – 1993م) Mohamed Aziz Lahbabi فيلسوف، روائي، قاص وشاعر مغربي من مواليد مدينة فاس. درس في جامعة السربون بفرنسا ونال منها شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جعلته أول من يحرزها في المغرب العربي. يعدّ أوّل عميد لكليتي آداب الرباط وفاس، ومن أبرز مؤسسي شعبة الفلسفة بكلية آداب الرباط، حيث تخرج على يديه جيل من المفكرين والمثقفين المغاربة. وهو عضو أكاديمية المغرب، وأكاديمية علوم ما وراء البحار، والمجمع اللغوي بالقاهرة، والأكاديمية الدولية للفلسفة، والرئيس المؤسس لاتحاد كتاب المغرب، ورئيس جمعية الفلسفة بالمغرب. رشح لنيل جائزة نوبل للآداب سنة 1991 م. له عدد كبير من المؤلفات؛ الفلسفية، الروائية، القصصية والشعرية زادت على الأربعين، كتبها باللغتين العربية والفرنسية، وقد ترجمت إلى لغات كثيرة تجاوزت الثلاثين. مؤلفاته الفلسفية هي: من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحرر، الشخصانية الإسلامية، من المنغلق إلى المنفتح، عالم الغد العالم الثالث يتهم، أزمة القيم، أزمة النماذج، من أجل مقولية جديدة. ومؤلفاته الروائية هي: جيل الضمأ، إكسير الحياة، الأمل الشارد. وكتاباته القصصية هي: العض على الحديد. ودواوينه الشعرية هي: يتيم تحت الصفر، أغاني الأمل، صوتي يبحث عن طريقه. وهو في كل هذه الأعمال يجمع بين الفيلسوف القلق والمبدع المتفائل. يقول عن نفسه أنه عندما يريد بلورة مفاهيم فكرية يلجأ إلى الدراسة الفلسفية، لكنه عندما يريد التواصل مع جمهور واسع، يطلق العنان لقدراته الفنية. كان شاهدا على عصره ومعاصريه، سخّر انتاجه للدفاع عن القضايا التي يؤمن بها، اقتناعا منه أن الثقافة رسالة تؤدى بكفاح والتزام وليست ألقابا للتفاخر[2].

---

1 باحث فلسفي بجامعة الجزائر.

2 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال (ط1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991)، ج3، ص 245، 246

امتازت مسيرته الفكرية والأدبية بنزعة إنسانية منفتحة، تجلت في الاهتمام بأوضاع المجتمع الإنساني الاقتصادية والثقافية، خاصة على صعيد تداعيات التطور الصناعي والتقني في الغرب، وجدل علاقته بالعالم الثالث. فكان أن جعل محور تفكيره السعي إلى إيجاد عالم اقتصادي جديد وفلسفة جديدة، انطلاقا من أنسنة Humanisation تقوم على معايير وقيم جديدة، يكون للعالم الثالث Le tiers-Monde الدور الأكبر فيها بعيدا عن النماذج السائدة[1]. وقد اتخذ منهجا تحليليا نقديا في مقاربة مختلف القضايا والأفكار والأقوال، وأضفى عليه لمسة بيانية في نحت المقولات والمصطلحات الجديدة ساهمت في إثراء القاموس العربي. منهجه منهج وسط يعتمد التحليل الباطني كالبرغسونية والوجودية ويراعي الشروط المادية الموضوعية[2].

تضمنت فلسفة الحبابي عناوين مختلفة: شخصانية واقعية Le personnalisme réaliste، شخصانية إسلامية Le personnalisme musulmane، فلسفة غدية Le demainisme. ورغم هذا التعدد فإن الاتجاه العام الذي حكم فكره هو الشخصانية في خطوطها العريضة[3].

قدم الحبابي انتاجه الأول تحت عنوان الشخصانية الواقعية من خلال كتابين متتابعين هما: من الكائن إلى الشخص De l'être à la personne، ومن الحريات إلى التحرر Libertés ?libération. وقد أرجع سبب اختياره للشخصانية إلى حالة الحرمان والقلق والعصاب التي خلفتها ممارسات الاستعمار[4]، حيث جعلت النظرة إلى الإنسان نظرة مزدوجة يتقابل فيها إنسانان أحدهما من الدرجة الأولى والآخر من الدرجة الثانية. فالأول متحضر، متمدن، له القوة والنفوذ. والثاني بدائي مغلوب على أمره، مسلوب الإرادة، ناقص الشخصية، منحط اللغة والثقافة، خارج حركة التاريخ، مسخر فقط للإنتاج وتقديم الخدمات. لهذا عد الشخصانية محاولة للإجابة عن مختلف الأسئلة التي يفرضها الواقع على الشخص، ووصفها بأنها مجموع انضواءات ومواقف يتخذها المرء أمام عالم اليوم في المجالات كافة[5]، كرد فعل ومشاركة، من منطلق منهج يرتكز على النشاط ويستهدف مقاصد أخلاقية يحركها التخطي والتجاوز[6].

---

1 المرجع نفسه، ج2، ص 182، 183
2 المرجع نفسه، ص 220
3 محمد وقيدي، حوار فلسفي (ط1؛ المغرب: دار توبقال، 1985)، ص 90
4 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، ج3، ص 39، 40
5 محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص (ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1962)، ص 192
6 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، ج2، ص 237

ومع هذا، فإن الحبابي لم ينخرط انخراطا كليا في أفق الشخصانية الأوروبية، وآثر أن يتميز عنها بنحت شخصانيته الخاصة التي أسماها الشخصانية الواقعية. ومن كلامه الأثير أنّ الشخصاني المغربي العربي المسلم ليس هو الشخصاني البلجيكي الغربي المسيحي أو غير المتدين[1]. لقد كان همه أن يفكر بطريقة تخالف توجهات المستعمر باستثمار التوجه الإنساني لهذا التيار. وصفة الواقعية التي أضافها جاءت من أجل تمييزها عن شخصانية الأوروبيين، لطابع المثالية لديهم أو لتأثرهم ببيئتهم بسبب نتائج الحرب العالمية الثانية[2]. إضافة إلى حرصه على تحديد المعاني لأسباب منهجية، خاصة وأنّ لفظ الشخص يوحي بصفات ممقوتة. فبالنسبة إليه، الشخصانية نزعة لاتخلو من خيرية وحذاقة وطابع إنساني إلا أنها تفتقر إلى الأدوات التعبيرية التي تضبط مفاهيمها وتحدد مصطلحاتها[3] رغم ما بذل مونييه Mounier E. من جهد، عندما لاحظ الصعوبات التي تعترضها من جهة المصطلحات[4]، وحاول من ثم إخراجها من معاني الذاتية والأنانية إلى العقلانية والقيم، بالتفريق بين الفرد والشخص. وجعل، في ذلك، الشخص كائنا روحيا يتجاوز انكماش الفرد على ذاته وانغلاقه على حاجاته الآنية[5]، بماله من دوافع وقدرة على التعالي واتجاه إلى الفعل والنشاط والتأمل، وسعي نحو الحياة المعشرية La vie communautaire.

وقد لاحظ الحبابي أنّ الشخصانية بدأت عند **رونو** فيه Ch. Renouvier شخصانية مجردة غير مؤسسة على معطيات تجريبية وتفتقر إلى التواصل[6]، وأنها عند **مونييه** تحتاج إلى دقة منهجية[7]. لذلك حاول في الشخصانية الواقعية توظيف نتائج العلوم الإنسانية في تحديد مفهوم الشخص، والتأكيد على مختلف الأبعاد فيه وتجنب الثنائيات[8]. ومع ذلك، هناك قرابة قوية بين شخصانيته الواقعية والشخصانية عموما، انطلاقا من الاهتمام بقضايا الإنسان

---

1 المرجع نفسه، ج3، ص 246

2 المرجع نفسه، ص 72

3 محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 99، 100

4 المصدر نفسه، ص 92

5 Emmanuel Mounier, œuvres (manifeste au service du personnalisme), (paris: E,du seuil ;1961), T1, p. 483

6 محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 115، 116

7 المصدر نفسه، ص 127 - 129

8 المصدر نفسه، ص 127 - 129

المقهـور والمهمـش والمستضـعف، وهـو مـا تتبنـاه الشخصـانية في اتجاههـا العـام.[1] إذ إن الشخصانية تبتدئ عندما يرفض الشخص طاعة الأشياء والأشخاص، ويعترف بالقيمة العليا للعقل والفكر والإنسان[2]. من هنا، فإن إسهام الحبابي في الشخصانية لم يغير من جوهرها ولا ملامحها، وإنما كل الذي حصل هو إضافات منهجية وتعبيرات بهموم الانتماء والهوية.

ثم إنّ الشخصـانية الواقعيـة انفتحـت علـى كـل الاتجاهـات الفكريـة الحديثـة؛ ماركسـية، وجودية، ليبرالية، والفلسفات والأفكار المختلفة، إضافة إلى ما استجد من معارف وعلوم، وكل هذا دون أيّ ارتباك. وقد اتصفت بالجزع والضيق والقلق كتعبير عن ما في عصرها من سمات نفسية، وبالتفاؤل بالمستقبل من خلال دعوتها إلى الفعل[3] والنشاط.

هذه الروح في الشخصانية الواقعية تتجلى في الشخصانية الإسلامية والفلسفة الغدية، وليس ظاهر العناوين سوى تطور مفاهيمي بطابع ديني أو تاريخي إنساني. وإذا كان الحبابي يعترف صراحة بوجود هذا التحول إلا أنه لا يقرّ الانقطاعات بل يؤكد التحولات[4]، وهذا من طبيعة اهتماماته التي تنوعت واختلفت باختلاف المراحل. فالاستعمار القديم تحوّل إلى وضـع جديـد، والإنسـان المقهـور والمستعمر دخـل أحـوالا جديـدة لهـا حيثياتهـا مـن حرمـان واسـتغلال اقتصـادي وتـدهور معيشـي، وتحديات متنوعـة في كافـة الأصـعدة. فالحبابـي غـير خطابه لكنه في العمق حافظ على منحاه الشخصاني ومنطلقه محور الإنسان. لهذا نجد في ما انتهى إليه الاعتقاد بمسلمات الحياة وهي: الاعتراف بالكرامة الإنسانية لكلّ إنسان، وتحمل المسؤوليات، والمساواة بين الجميع[5].

وهكذا، فإنّ مقاربة فلسفة الحبابي تكون بالوعي بالتنوع في فكره حتى لا تكون أفكاره شتاتا لا رابط بينها. فالشخصانية الواقعية، وهي الأساس الفكري قد احتوت بذور كلّ ما طرأ من توجهات لدى الحبابي سواء في الشخصانية الإسلامية أو الفلسفة الغدية، فما كان إشارات وموضوعات ثانوية قام الحبابي بالتوسع فيها حسب مقتضى الحال. وهذا واضح من زمن كتاباته، فالشخصانية الواقعية كتبت في أجواء السيطرة الاستعمارية وفترة شباب الحبابي، أمّا الشخصانية الإسلامية فتناولها في مرحلة تحصين الهوية الإسلامية وإبراز معالم الإسلام.

---

1 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، ج2، ص 237، 238

2 محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، (ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1962)، ص 12

3 محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ص 219

4 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، ج2، ص 181

5 المرجع نفسه، ج3، ص 127

أما الفلسفة الغدية فجاءت في وقت غلب فيه الاهتمام الاقتصادي وقضاياه، وصراع القوى الكبرى والتنافس الدولي. فهذه العناوين هي تفكير في شروط وأوضاع جديدة، واهتمامات ومسائل معينة، وليست بأيّ حال نزعات متضادة. وهذا لأنّ الشخصانية الواقعية تفكير نظري في الشخص ووجوده، وطبيعة التأسيس النظري أن يحدد قاعدة الانطلاق في التعاطي مع المستجدات. وهو ما كان قد فعله الحبابي في مقاربة الإسلام والتفاعلات الواقعية للعالم. بهذا المعنى تكون كلّ عناوين الحبابي البارزة فلسفة واحدة، وليست فلسفات منغلقة تصادم الواحدة الأخرى.

في ضوء هذا التطور الفكري يمكن الوقوف على توجهاته الثلاثة المتمايزة والمترابطة في الآن نفسه؛ الشخصانية الواقعية، الشخصانية الإسلامية والفلسفة الغدية.

تركز الشخصانية الواقعية على الشخص وهو يقوم بنشاطه، وحيث هو خاضع لمختلف العوامل المؤثرة، في إطار يرتبط فيه الذاتي بالموضوعي ربطا متينا، بناء على نظرة كلية[1]. فالشخص جزء من واقع مادي وتاريخي. ومفهوم الشخص ههنا مقولة رئيسة تدور حولها المفاهيم الأخرى.

في منحى هذا التحليل تميز الشخصانية الواقعية بين الكائن L'être، الشخصية La personnalité، الشخص La personne الإنسان L'homme. من غير أن تضعهم جنبا إلى جنب، لأنها تعد العلاقة بينهم علاقة اندماج وتكامل وليست علاقة اقتران زماني أو مكاني.[2]

يرى الحبابي أنّ (الكائن الإنساني معطى خام، يظهر ويصير، كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص. فهو باق "كائنا" خاما ما لم يظهر للآخرين.)[3]، ويضرب لذلك مثلا بقطعة القماش، (فهي عند ظهورها لأول مرة، عارية من كل دور خاص، ثم تصبح سروالا، أو معطفا أو شيئا غير ذلك عقب تدخل الخياط.)[4]. وهذا يعني أن الظهور إمكانات غير محددة، لكن صيرورة التشخصن هي التي تنقل الكائن إلى التحديد ليصبح متميزا، فقطعة القماش نوع شامل بينما السروال أو القميص تحديد لإمكانية الصيرورة في التحقق من إمكانات أخرى لم تتحقق. كذلك الحال مع الكائن

---

1 محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 103، 104

2 المصدر نفسه، ص 143

3 المصدر نفسه، ص 11

4 المصدر نفسه، ص 11

البشري إذ إنه في الظهور نوع إنساني فقط، لكن تدخل المجتمع (الغير) هو الذي ينقله (من مرحلة الظهور إلى مرحلة الوجود.)[1]، فيصبح بهوية خاصة معترف بها. وهذا يعني أنّ الظهور في حدّ ذاته لا يعني شيئا كثيرا إلاّ بوجود الآخر. على أنّ مقاربة الكائن البشري بقطعة القماش مقاربة تقريبية فقط، وهي من باب إظهار أهمية الدور الاجتماعي، فالكائن البشري يتميز عن الشيء بالشعور. أي أنه يحمل في ذاته الصفة العلائقية للاعتراف بذاته وبالآخرين كلما نما وتفتح. لأن من طبيعة الشعور أنه متعد، شعور بشيء ولشيء. إن الحبابي لايحبذ تناول الكائن في معناه العام، وذلك تجنبا للالتباس والغموض، وإنما يريد تناوله في معناه المحقق في عالم تام. لأنّ (الكائن البشري يعبر عن حضوره – في – العالم باعتباره مريدا، محبا، كارها، وباعتباره صانعا لتاريخ فردي وجماعي. وهذا التوجه الواقعي له أهمية من زاوية أنه يتأتى من الرغبة في كشف الإمكانات التي يختزنها وجوده كحقيقة مجسدة بعيدا عن الإكراهات المسبقة التي ينتجها التاريخ.

هذه الرؤية أراد بها الحبابي تجنب النقاش المجرد في الكائن الذي وقعت فيه التأملات الفلسفية تاريخيا، خاصة عند المثاليين والعقلانيين. فالكائن مرتبط بالسياق المجتمعي لأنه قاعدة الشخص وليس العكس، فالمعاني الاجتماعية تأتي من الشخص، وهذا توضحه حالة الموت لدى المليص (الذي يولد ميتا) Le mort-né[2] وحالة الموت عموما، عندما يفقد الموجود البشري ملكيته لذاته ويصبح كأيّ شيء. يذهب الكائن ويبقى الشخص[3]، فالموت يحقق الكائن المحض ويميزه بينما الحياة تربطه وتحقق الشخص، ومن ثم هناك معنى لكليهما واستقلال في ترابط بينهما.

ومسألة الكائن من المسائل التي اعتقد الحبابي أنه عالجها بإسهاب بخلاف مونييه، الذي في رأيه يكاد لا يفرق بين الكائن والشخص. وذلك لأنه لم يهتم بالكائن من حيث هو كائن أو بالوجود في معناه الأنطولوجي العام بل اهتم بالكائن في صيرورته عبر مراحل تشخصنه، هذا إضافة إلى أنه لم يهتم بالكائن باعتباره دزاين Dasein كما فعل هيدغر، بل حصر اهتمامه في الإنسان كوحدة للكائن والشخص[4] وكل هذا للتعبير عن الواقع المجسد والتاريخي حيث الآلام والآمال.

---

1 المصدر نفسه، ص 12
2 المصدر نفسه، ص 71
3 المصدر نفسه، ص 144
4 المصدر نفسه، ص 64

هناك مفهوم ثان يستعمله الحبابي هو: التشخصن La personnalisation، يعني هذا المفهوم أن الكائن البشري عندما يظهر يندمج مباشرة في عملية احتضان ورعاية من المجتمع، الذي يعطيه هويته المدنية ويدعم شعوره في الانفتاح والنضج، ليصبح كائنا تاريخيا له حقل نشاط هو المجتمع، وفيه يتأثر ويؤثر بالخضوع والتكيف، ودون ذلك تداهم الأنا الأخطار فيتشتت ويتفكك وتستتبعه أمراض الشخصية. وهذا لأنّ التشخصن يعمل انطلاقا من خاصية التعدي التي تميز الذات، فهو بالآخرين ومع الآخرين. ويعتقد الحبابي ان فكرة التشخصن كفيلة بتجاوز الثنائيات، فإن كان منطقها وحدة الكائن والشخص إلا أنها بحكم الصيرورة انفتاح على قيمة أعلى هي الإنسان. (فمأساة الوعي عند **هيجل**، وتجربة القلق عند كيركجارد واسترقاق المال للإنسان عند ماركس وتجربة الإبهام عند الوجوديين، والالتباس عند مونييه، والمحال عند **كامو**، كل ذلك تجارب نحياها في مستوى الشخص)[1]. لكن رغم كل التحديدات التي يوجد فيها، هناك ما يجعل كلّ أنا يشعر أنه فوق كلّ وضعية تحصره، سواء كانت طبقية أو دينية أو مناطقية أو فئوية، هي تحقيق الإنسان المتفتح. والحبابي إذ يؤكد على هذه النظرة، فلأن ذلك الشعور يؤدي إلى التواصل بين البشر، ويقضي على موانع الرقي الإنساني الفردي والجماعي من أنانيات وعصبيات.

وفي إطار صيرورة التشخصن، يظهر مفهوم ثالث يحلله الحبابي هو الشخصية. ويعني بها أنّ الكائن البشري يظهر فيصبح بهوية معينة، وشيئا فشيئا، ينمو شعوره وينفتح فيصير شعورا بالذات وبالآخرين، إلى أن يصل إلى درجة الوعي، الذي يجعله قادرا على التعرف على عوالمه المختلفة بإرادة ومسؤولية، فتكون له عندئذ الشخصية. أي (ما نحن عليه وما نملكه في الآن نفسه)[2] في بطاقة الهوية، من تحديدات اجتماعية وماتكشفه المواقف من أفعال وأعمال، فالكائن البشري مطالب في وضعية الصيرورة بالتدخل المباشر لتجاوز العوائق المختلفة، ومن أعمال قدرته في التكيف تظهر شخصيته. على أن الشخصية متأخرة فهو (يستقبل عملية التشخصن قبل أن يعي شخصيته)[3]. وبسبب ذلك هناك حركة مستمرة تستلزم حضورا دائما في الوضع الحياتي الاجتماعي، وأي عودة إلى الكائن المحض تكون تبعاته أمراض الشخصية. ثم إنّ مفهوم الشخصية مفهوم جزئي غير ثابت، لذلك، لا يعبر حقيقة عن واقع حال

---

1 المصدر نفسه، ص 77، 78

2 المصدر نفسه، ص 14

3 المصدر نفسه، ص 14

الكائن البشري المشخصن. لأنّ (الشخصية تحمل، في ثناياها، اندفاعا طبيعيا، يرغمها على التناقض مع الواقع والميل إلى خداع النفس.)[1]. فالشخصية، لذلك، شخصيات تؤدي دورها دائما متوارية وراء أنا مقنع Le moi masqué، وعلى هذا يميزها عن الشخص.

ومع ذلك، يقرّ الحبابي أنه من الصعب تحديد الشخص في تعريف، بسبب أنّ (الشخص هو الممكن في توتر نحو اللانهاية)[2]. فمحاولة التعريف قد تقربه إلى مفهوم الشخصية، بينما الشخصية ليست إلاّ مظهرا جزئيا يخضع للتحول في الزمن بين سابق ولاحق. إنّ مايفرق الشخص عن الشخصية هي الحركة المتقدمة للتشخصن، التي كلما توسعت في النشاط، ضاعفت من حيوية الكائن البشري في الانفتاح إلى إبعاد غير معهودة. من ثمّ يكون (الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا – الكل ن ويتمخض عن نزوعاته)[3]. وبهذا المعنى لايوافق الحبابي **موني** فيما ذهب إليه، عندما عرف الشخصانية بأنها الدفاع عن الشخص، ونعت مذهبه بالشخصانية المعشرية[4]. لأنّ كلمة الشخص مصحوبة دائما بمعان ملتبسة، ليس من السهل دفعها إلا إذا جعل الانسان هدفا للنزوع والتعالي. وهكذا، فإن أهمية الشخص هي من أهمية الأفق الذي يستهدفه، وهو أفق الانسان، ودون ذلك فإن اللفظ يبقى في حدود ماتعنيه لفظة persona اللاتينية. أي القناع الذي يخفي شخصيات متناقضة، هي أبعد من أن تحقق سمو القيمة الإنسانية.

ولايقصد الحبابي بمفهوم الإنسان حقيقة مادية، وإنما يقصد به (مجموع انطلاقات تدفع الشخص إن يتجاوز المدى الإنساني العادي)[5]. إنه تعبير عن قوة التعالي والتجاوز لمختلف الوضعيات والتحديدات التي يفرضها سياق الحياة. يظهر تحقق الإنسان بمجموعة من الفاعليات منها: السيطرة على الذات لتغليب الجانب المشخصن على الجانب الحيواني المادي. إضافة إلى المعرفة التي يحصل بها التعالي على الموضوعات والضرورة. وكذلك أصناف النشاطات التواصلية مع الآخرين، كالأخلاق والإبداع الفني. فمفهوم الانسان مفهوم يساعد على تجاوز الإشكالات التي تلتبس بمفهوم الشخص، كما أنه تتويج لحركة التعالي التي تجعل

---

1 المصدر نفسه، ص 25
2 المصدر نفسه، ص 85
3 المصدر نفسه، ص 88
4 المصدر نفسه، ص 91
5 المصدر نفسه، ص 132

الأنا أبعد من ذاته، وفي صالح نوعه الإنساني، وخدمة مجتمعه، بعيدا عن ضغوطات البيئات والثقافات القومية.

وهكذا، فهذه المفاهيم مفاهيم تعريفية وليست منفصلة عن بعضها البعض، وهي تكشف ضمن سياقاتها عن أبعاد يحددها الحبابي في قسمين: أبعاد أفقية Les dimensions extensives، وأبعاد عمقية Les dimensions en profondeur. تتكون الأبعاد الأفقية من الزمن Le temps والأفق L'horizon والتعالي[1] La transcendance. وهي تؤكد الشخص في عالم الأشخاص والأشياء.

عندما يظهر الكائن البشري يدخل مباشرة ميدان التشخصن ويصبح مؤطرا مكانيا وزمانيا، ومن تلك اللحظة يعايش كلّ تجربة الزمن إلى أن تتوقف حركة تشخصنه بالموت. وحتى يعيش الشخص الزمن في كليته وبفاعلية، يعتقد الحبابي أنه من الضروري النظر في الزمن من الداخل، أي إدراكه في سيلانه على أنه علاقات[2]. فما يجمع الأنا بالأشياء هي تجربة حية وليست فقط واقعة أنا وأشياء، وبهذا يمكن للشخص أن يندمج في الحياة ويتفادى الانعزال. والزمن ليس البتة منفصلا إلى لحظات تعدم الواحدة الأخرى.(إن الحاضر لا يعدم الماضي ولكنه يحتضنه ويوجهه في أفق جديد على أن ما هو جديد لا يصبح عنصرا تقدميا إلاّ بقدر ما يندمج في الحينونة ليفتح المجال لما يسبقه). ففي الحينونة L'en-train-de الزمن مزيج من سابق ولاحق، ماض وقد مضى وحاضر يحضر ليمضي ومستقبل لما يحضر كليا، وبالتالي ليس هناك ماض محض ولاحاضر محض ولامستقبل محض، بل الكل في تلاحق مستمر.

أمّا الأفق، فيظهر من أنّ الكائن البشري يمتاز بالوعي، وبما أنه مندمج بطبيعته في حركة التشخصن، فإنه يجتهد دائما ليكون أكثر نفوذا على واقعه، فالشخص يوجد في مكان وزمان، لكنه يريد أن يكون أبعد من مكانه وزمانه، وما ذلك إلاّ من وجود الأفق. فـ (الأفق بالنسبة للشخص هو حقل فعله على الأشياء والكائنات الحية وهو مناخ تشخصنه.)[3].

أمّا التعالي، فإنّ الحبابي يعتقد أنّ له أهمية كبرى بالنسبة إلى الشخص، مقارنة مع البعدين السابقين، فبه تتم ملامسة عالم الأشياء والأقران من البشر، ومعاينة تجربة الزمن

---

1 M. A. Lahbabi, de l'être à la personne (Alger ; S.N. D,2eme ed,1974), p. 121

2 Ibid., p. 135

3 M.A.Lahbabi, de l'être à la personne, p. 14

والأفق بفاعلية وشمول. ولايعني التعالي تجاوزا للواقع، كما يفعل المتصوفة، كل ما في الأمر أن التعالي يفتح أفاقا للتحرر. إذ يحصل أحيانا أن أفق الشخص يتعرض إلى نقص أو فجوات، فحتى لاتنعكس عليه سلبا، يحتاج إلى أن يسد ذلك بالتعالي. وهكذا، (بدون تعال لا يوجد الشخص)[1]. على أن التعالي يستهدف بلوغ الانسان، باعتباره الحد الأقصى للتشخصن[2]. وبهذا، يكون هذا المفهوم كفيلا بدفع الشخص خارج حدود ذاته ومكانه وزمانه وتاريخه.

أما الأبعاد العمقية، المعبرة عن تحفز الذات، فيحصرها الحبابي في القيمة **La valeur** والتحرر **La libération** والتملك **L'appropriation**[3].

تتحقق القيمة في المعنى الذي يضفيه الكائن البشري على الأشياء وأنواع علاقاته، فهي تعبر عن مستوى وعيه ودرجة تعاليه، وهي طريقة للخروج من دائرة الأنا **Le mois** إلى رحابة النحن **Le nous**[4]، وهي تبرز أكثر في التضامن.

أما التحرر، فواضح من الطبيعة الاجتماعية للكائن البشري، حيث إنه يملك القدرة الفعلية على التكيف مع الوضعيات، والتفكير فيها وفهمها وتغييرها. وهنا يميز الحبابي بين الحرية والتحرر. الحرية **La liberté** بمعناها العام حرية فارغة، مجرد شعار لا يعبر عن تفاعلات الواقع. لهذا لم يهتم بها وفضّل حرية محددة ملموسة لها علاقة بكذا أو كذا من المعطيات، لأنّ تجربة الشخص تعال يصطدم بالواقع، يضغط عليه فيقاومه ليحقق إرادته. بناء على هذا، انتقد كثيرا برغسون الذي، في رأيه، غلّب الجانب النفسي الباطني في حديثه عن الحرية، حين ميّز بين أنا عميق وآخر سطحي، فأضحى الأنا يعيش العزلة والبعد عن الواقع، فجاءت حريته من ثم بعيدة عن تجسد الحريات المجتمعية[5]، بينما حقيقة الموجود البشري حقيقة نفسية ومادية يتعلق فيها الأنا – الكل دون انفصال. فمن متطلبات الواقع الاجتماعي أن تكون الحرية حريات مجسدة شاملة ومتكاملة سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، وذلك لتحرر أي فعل خلاق ومستمر يجاوز الأشياء ويغني فاعله في الآن نفسه. والطبيعة الجدلية لها هي: المبادرة، الاختيار، الالتزام والتواصل. فالشخص يعرف ذاته كإرادة مستقلة داخل النحن ووضعه في العالم وبممارسة الفعل تتحقق حرياته. والجدير بالذكر أن مقولة التحرر في فكر

---

1 Ibid., p. 165

2 محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 102

3 M. A. Lahbabi, de l'être à la personne, p. 233

4 Ibid., p. 237

5 المصدر نفسه، ص 181

الحبابي ليست مجرد بعد عادي فهي جوهر عملية التشخصن، لذا أفرد لها كتابا هو من الحريات إلى التحرر وجعلها كذلك محور فلسفته الغدية.

أما التملك، فيتضح من أن الكائن البشري يعيش في عالم الأشياء تواجهه في أول ظهوره وتلازمه إلى نهايته في تشخصنه، فأناه يتكون انطلاقا من وجودها، وهي التي توقظ وعيه وتحفز رغباته، ثم تتحول إلى جزء من أفقه تسيطر عليه ويسيطر عليها. بهذا المعنى يعد الحبابي الكينونة والعندية L'être et L'avoir الأساس الأنطولوجي للأنا، فنحن ما لدينا وما لدينا هو ما نحن، On est ce qu'on a et on a ce qu'on est[1]، كما أنها شرط لفهم الوجود في واقع ما وحضارة ما من خلال طرح الأنظمة الاقتصادية[2]، فمن الأنظمة ما تتوسع فيه ومنها ما تقيده، مثلما هو الحال في النظامين الليبرالي والاشتراكي. وبالنظر إلى قيمة الأشياء فإن تعالي الشخص يكون في قدرته على جعل الأشياء لاتسيطر عليه لتختزله في مجرد إنسان اقتصادي Homo économiques يتحرك من نافذة المصالح المباشرة، فمن شأن هذا فصل الموجود البشري عن معشره الإنساني، وإحداث استلابات كبيرة تكون على حساب القيم. وقد أثبتت حضارة عالم اليوم كما لاحظ الحبابي نتائج الخضوع للواقع المادي إذ انتشر التدهور الأخلاقي والفراغ الروحي. إن التملك من صميم الشخص لكن عندما يتموضع في شروط غير موضوعية يتحول إلى سيطرة، من هنا يلح كثيرا على دور التحرر، فالأشياء بدل أن تكون غاية في ذاتها يجب أن تتحول إلى وسيلة للتحرر، تغني أبعاد الشخص وتعلو به نحو القيم، غير أنه لا يرى ذلك ممكنا إلا في ظل مجتمع شخصاني تسوده المنافسة L'émulation بدل المزاحمة La concurrence، ويحلّ فيه الشعور بالتضامن محل الشعور بالصراع، وغاية المجتمع فيه مختلفة عن غاية الفرد[3]. وهذه الرؤية تتقاطع تماما مع ما استهدفه مونييه عندما أكد مثلا: أسبقية العمل على رأس المال، وأسبقية المسؤولية الشخصية على الأجهزة المغفلة، وأسبقية التنظيمات على الآلية.

في التطور اللاحق بعد الشخصانية الواقعية ظهرت الشخصانية الإسلامية، وهي قد جاءت جوابا عن سؤال هل حقا في الإسلام شخصانية؟ والجواب كان رغبة في استثمار تصورات الإسلام في شأن الإنسان لاتخاذها موقفا فلسفيا، فالأمر كان يتعلق بإدخال

---

1 M. A. Lahbabi, de l' etre à la personne, 331

2 محمد عزيز الحبابي «التحرر والعندية» مجلة الأصالة، ع6 (جانفي 1972)، ص 37

3 محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص 172

الإسلام في الشخصانية مثلما دخلت المسيحية فيها، على أن هذه المحاولة لم تكن تصورا مخالفا للشخصانية فالاتجاه هو نفسه الشخصانية الواقعية. كذلك لم يكن القصد التوفيق إنما فقط إيجاد أسس مشتركة وتيارات متشابهة وأهداف واحدة[1].

في هذا التوجه، رأى الحبابي أن الإسلام أحدث تغيرا جوهريا في حياة الإنسان العربي، إذ إنه نقله من الأنانة القبلية إلى مفهوم الأمة. وهذا المفهوم يحقق أساسا الوعي الذاتي والمسؤولية في الآن نفسه. فالمؤمن يصبح جزءا من كل، ومسؤول عن جميع أفعاله اتجاه الكائن المطلق والكائنات المتناهية. من هنا، تفككت كلّ الاعتبارات القبلية التي كانت تعتمد التمييز الجنسي والعنصري. فالمؤمن أصبحت ذهنيته متعالية على أنواع السلوك والقيم المعارضة لحقوق الإنسان الأساسية. فجميع الناس، من منظور الإسلام، متساوون بصفتهم نوعا واحدا هو النوع الإنساني، الذي لا مكان فيه لأنا وضيع وآخر رفيع، وما من اختلاف هو اختلاف فقط في الدرجة من حيث الإيمان أو دونه[2]. بهذا التصور غير المسبوق، فإن الإسلام قد جعل كل كائن إنساني شخصا[3].

في إثبات ذلك يستند إلى اللغة العربية، فيجد أنّ (هناك كلمة فرد وهي تقابل كلمة جمع سواء أدلت على الأشياء أو على الكائنات، وهناك كلمة شخص التي تدل مثل persona اللاتينية على القناع أو المظهر الجسماني الخارجي للإنسان أو على شبحه الظاهر)[4]. ويلاحظ الحبابي أنّ الفرد هو أساس الشخص، على أنّ الفرد لا يكون شخصا إلاّ بانضمام أبعاد خاصة تتعلق بالجانب المعنوي والباطني مثل: العرض، والحسب، والنسب. فالشخص شخص من جانبين: جانب خارجي جسماني، وجانب داخلي معنوي ونفسي. على أن القيمة الكبرى التي تعكس حقيقة الشخص هي وعيه بذاته واستقلاله، وهذا ما لم يكن موجودا قبل الإسلام، لأن الجاهلي كان مقيدا بالعصبية القبلية. وفي الاستعمال اللغوي، فإن الجذر (ش. خ. ص) كان له حضور تداولي باشتقاقات ومعان مختلفة، لكنّ اللفظة في حد ذاتها لم تعرف ولم يعرف مفهومها بالدلالة المعاصرة. وهذا لأن البيئة الاجتماعية كانت محكومة بشروطها الخاصة. عندما جاء الإسلام، فإن القرآن لم يستعمل مفردة شخص ولا أي مفردة لها صلة بالاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، لكنه وظّف ألفاظا تؤدي

---

1 المرجع نفسه، ج2، ص 240

2 المصدر نفسه، ص 10

3 المصدر نفسه، ص 13

4 المصدر نفسه، ص 14

الغرض في الإشارة إلى معنى الشخص. وهذا ما توضحه كلمة "وجه"، فهي في السياق القرآني تدل على الذات وعلى الشخص البشري، في مؤشر على تداخل دلالي وإن اختلف اللفظ. ويحفل القرآن بألفاظ عديدة لها صلة بالتحليل الشخصاني، من ذلك لفظ ذات، وإن كان يحصرها في أوصاف متصلة بكائنات مادية أو مجردة وليس بجوهرها. وفضلا عن ذلك، هناك لفظتان تدلان على الجانب الإنساني الشامل وليس المحدد، هما لفظتا امرؤ وإنسان[1]. وجميع هذه الألفاظ تؤكد الإنسان، سواء في مظهره المادي أو في معناه الباطني، عند التوسع المجازي.

بناء على هذا، اعتقد الحبابي أن مفهوم الشخص كانت له منذ الانطلاقة الأولى للإسلام معان كثيفة[2]، وإن لم يوجد اللفظ بذاته. يعزز هذا وضع المسلم في الخطاب الجديد، فهو قد أصبح يشعر بوجوده الذاتي متعقلا وواعيا على أن له كرامة وقدسية عند الله، وأنه جزء من كيان مؤمن ليس فيه اعتبار لحدود القبيلة أو الجنس.[3]، وبالتالي، فإن قيمة وشرف أيّ إنسان هو مكتسب بصفة فردية عن طريق أعمال التعبد والخير، فقد تغير المعيار وأصبح هو الجهد الذاتي وليس الانتساب القبلي، وهذه ثورة كبرى قد حققها الإسلام.

وهذا كله آت من حقيقة التحول الذي تحدثه الشهادة، فالنطق بها ليس تلفظا باللسان وحسب، بل هي كلمة فصل لما قبلها وما بعدها. فمن معانيها أن الشاهد في الوقت الذي يؤكد فيه وحدانية الله يؤكد ذاته، فالعبادة فردية، تواصل تقابلي بين اثنين وهي مشروطة بأمر مهم هو النية، وتستلزم فعاليات الإرادة والتمييز العقلي، لذلك، فهي تشحن المؤمن بقوة الاندفاع والحركة نحو المطلق في حركة تعال، ونحو الكائنات الأخرى في علاقة ترابط. فالأنا في الإسلام يعيش في أمة، من صفتها أن أعضاءها تجمعهم محبة الله[4]. وعن طريق ذلك يتواصلون فيما بينهم ويتجاوزون الأطر الضيقة للذات، فتتأتى سلوكات؛ بطابع أخلاقي، وإنساني، واجتماعي، في غاية الوعي والحرية هدفها الله لكنها بأثر واقعي على ما دونه من كائنات. من هنا يكون للشهادة بعض المعالم. لها جانب أنطولوجي يتحدد في: إدراك الشخص ذاته كوحدة أمام الله الواحد وغيره، ولها جانب سيكولوجي يتمثل في: قيام علاقة مع الآخر الذي يشترك في أدائها. وجانب سوسيولوجي يظهر في ارتباط الذوات في إطار

1 المصدر نفسه، ص 21
2 المصدر نفسه، ص 22
3 المصدر نفسه، ص 23
4 المصدر نفسه، ص 28

حياة معشرية إيمانية. إضافة إلى جانب ميتافزيقي يتموقع فيه الشخص أمام مختلف الاختيارات من إيمان أو لا إيمان[1].

أمّا من حيث جوهرية الشخص، فإن الإسلام يعترف أن الشخص كلية من جسد وروح، لكنها كلية غير متجانسة وتحمل الكثير من التناقضات. فالجسد يخضع للدوافع المادية الدنيوية والروح تخضع للحاجات الأخروية لكن الإسلام، مع ذلك يدفع باتجاه تحقيق التوازن بأفعال عبادية واجتماعية إنسانية تعطي لكل قوة حقها في الإشباع. يدل على ذلك أنه كثيرا ما يجتمع الجانب المحسوس بالجانب المعنوي.(ففي الوضوء والطهارة الكبرى، مثلا، تطبيقات تستلزم مجموعة من الفعاليات تساهم فيه الروح، عن طريق النية، ويشترك فيها الجسم بواسطة الماء)[2] ومن ثم يتوازى القطبان رغم ظاهر التناقض بينهما. وهذا يعني أن الحياة في الإسلام لا تعاش سلبيا بأنواع الزهد كما يفعل المتصوفة، ولا بالانعزال كما يفعل الرهبان، ولا بأي نوع من أنواع التطرف باتجاه الجسد أو الروح. وفضلا عن هذا، هناك كلية ثانية يحققها الشخص في الإسلام هي (تجاوز الأنوات المتمايزة نحو النحن)[3]. فمع أن الشخص مستقل بوعيه وإرادته إلا أن كل وجوده يتحقق في ارتباطه بغيره، من خلال سلسلة أفعال منه وإليه. بهذا التصور المتجاوز للثنائيات تقف شخصانية الحبابي الإسلامية ضد (التمييز" الكانطي" بين الأنا الحسي والأنا المتعالي) وكذلك ضد (الثنائية البرغسونية التي تميز بين أنا عميق، حقيقي، باطني، وبين أنا سطحي خارجي)[4]. فالشخص ليس ذاتا مغلقة في عالم نفسي، ولا ذاتا معلقة في عالم روحي، إنما هو جزء من واقع موضوعي تاريخي عياني شامل لما هو محسوس وغير محسوس على السواء. مثال ذلك أن الجسد الإنساني يكتسب قداسة بفضل التحامه الصميمي بالروح. فالشخص وإن كان ماديا إلا أنه ميدان للكرامة والقيم المرتبطة بالشخص.
من جانب آخر يعتمد الشاهد في معرفته على مصدرين أساسيين هما: العقل، والمعطى المباشر للتجربة، حسية وباطنية. والعقل، فضلا عن وظيفته الأداتية، يؤدي دورا آخر هو تطبيق مبدأ الاجتهاد واستعمال النظر العلماني. إلى جانب هذين المصدرين، يضيف الحبابي مصدرا آخر هو الوحي، الذي هو في الأساس هداية وتوجيه، يعين الشخص على أن يتحقق

---

1 المصدر نفسه، ص 29
2 المصدر نفسه، ص 32
3 المصدر نفسه، ص 34
4 المصدر نفسه، ص 35

أخلاقيا وروحيا، ويمنح الاطمئنان الميتافيزيقي في التغلب على مظاهر النقص والتناقض الوجودي[1]. وميزة الوحي أنه يستند إلى القلب، وإن كان يؤكده العقل، فبالقلب ينفتح الوجدان ويندفع الحب، فيصير الإيمان حيويا وليس جامدا، تبرزه أعمال نحو الله والآخر، من قبيل الرحمة والتضامن[2]. ولمفهوم الحب غنى كبير وقف عنده الحبابي بإمعان، فقد لاحظ أن القرآن يدعو إلى المشاهدة والتأمل من أجل أن يكتشف المخلوق وجود الله من الطبيعة، إلا أن ميزة القرآن أنه (يتعمد عدم مخاطبة العقل المنطقي، لأن المعقولية مكتسبة)[3]. يضطر الشخص في الكثير من الأحيان إلى عمليات عقلية من استدلال واستنتاج ليصل إلى حقائق ومعتقدات تكون تصوراته الاجتماعية والعلمية، لكن في مجال العقيدة الدينية الأمر مختلف، لأن الإيمان الديني شعور بحقيقة متعالية بين اثنين، فهو تجربة لا يقدرها إلا من يعانيها، لهذا يقربها من تجربة الحب التي تنشأ بين طرفين يندفعان لتجاوز ذواتهما في سبيل حياتهما المشتركة. وهكذا الإيمان (إنه كالحب، يعاش من الداخل، في تجربة شخصية فذة)[4]، لا يمكن لأي قيد أو شرط أو منطق أن يحول دونه عندما يتوتر، ولا عجب عندما لا يفهم من طرف من لم يحياه. بهذا المعنى يؤكد الحبابي (أنّ الدين معطى وجداني لا يعارض المنطق، وإن كان لا ينحلي عن قياس، أو استنتاج أو استقراء. إنه معطى يتموقف في مستوى القيم العاطفية التي ينطلق منها الشعور. بالذات حيث يتعرف كل فرد على آنيته وأناه، ويؤكد وجودهما)[5].

وهذا الموقف الذي يقفه الحبابي له دلالات متعددة، فمن جهة، يريد أن يفرّق بين الحقائق المتعالية والحقائق الواقعية. الأولى، من طبيعتها أنها تند عن المشاهدة والتجربة. (إنها من صنف الحقائق التي تحيا ولا تعرض مموضعة)[6]. والثانية، تقبل النظر والاستدلال والتجربة بما يناسب من جهد فيكون السبيل إليها ممكنا ويتحقق العلم، والأخرى لا سبيل إليها فيكون الدين. من هنا، يؤكد الحبابي أنه لا تعارض بين العلم والدين والأخلاق (العلم يلاحظ، ويحكي، ويصنف، والأخلاق تأمر، وتنهى، أما الدين فيجمع بين وظيفتيهما)[7]. في

1 المصدر نفسه، ص 68
2 المصدر نفسه، ص 39
3 المصدر نفسه، ص 72
4 المصدر نفسه، ص 72
5 المصدر نفسه، ص 76
6 المصدر نفسه، ص 76
7 المصدر نفسه، ص 76

دلالة أخرى، يريد الحبابي أن يؤكد أنّ أساس الدين الحرية فيقول: إنّ (كل مغامرة روحية وعاطفية لا تتم إلا بالعطاء والتجاوب بين التجربة الداخلية والأعمال)[1]. ومن ثم، فأي إيمان ينشأ عن إكراه أو بعيدا عن حيوية القلب وفيضه لا يحقق سمو القيم التي يدعو إليها الدين سواء نحو الأنا المتعالي أو الكائنات المتناهية. كما أنه في دلالة أخرى، يريد أن يؤكد أنّ الدين ليس أوهاما وخيالات وإنما هو نتيجة طبيعية لـ (عوامل فراغ الوجدان). وكلّ هذه الدلالات، إنما الهدف منها التأكيد على أنّ العقيدة الإسلامية (قبل كل شيء، التزام) في كل مستوياته.

بهذه الحيوية التي يزخر بها الدين، فإن الحبابي آمن بضرورة الاجتهاد والتطور، ومعالجة القضايا المطروحة برؤى جديدة. من بين القضايا الجدالية التي تعرض إليها بالدراسة قضية المرأة، وذلك في إطار بحثه في الشخص. لقد لاحظ أنّ المرأة في إطار الإسلام لها حقوق ومسؤوليات وحريات بصفتها "أنا" غير مندمج بكليته في "الآخر" (الرجل) في نواح تتعلق بشكل الزواج وممارساته، إذ العلاقة في الزواج علاقة أنا بآخر يساويه ويقابله دون ذوبان أو خضوع، وما يوجد من اختلافات هي (في الجانب القانوني الفقهي فقط)[2]. دون جانب آخر انطولوجي مثلا. لذلك، وبهذا الاعتبار (إن المرأة شخص).[3].

ويناقش الحبابي بعض المسائل التي أثيرت في الموضوع مثل قوامة الرجل على المرأة كشكل من أشكال عدم المساواة. ويلاحظ هنا أنه تبعا للمعنى اللغوي، فإن القوامة تعني (العناية والاعتناء والحماية و"القيام"بشؤون الغير)[4]. ولا تدلّ على الإنفراد والسيطرة، والانحراف إنما وقع من سوء الفهم وتماشيا مع المفهوم الأبيسي للأسرة الذي سيطر على البيئة العربية، ولم يستطع المجتهدون تجاوزه[5]. وهنا يحمل الحبابي الفقهاء مسؤولية إعاقة الاجتهاد في هذا الموضوع وغيره، من خلال نمط تفكيرهم، وسلطتهم، وسعيهم من أجل الإخلاص الأعمى للنصوص، متجاهلين دعاوى التفكير والتأمل التي يدعو إليها الإسلام، ماأدى إلى انحراف وتجمد الثقافة الإسلامية. مع أن الثقافة الإسلامية في بداياتها، (اتسمت بالمرونة والسلاسة والأنا المجتمعي)[6]. وعلاوة على هذا يضيف الحبابي عاملا آخر كان له، في رأيه،

---

1 المصدر نفسه، ص 77
2 المصدر نفسه، ص 93
3 المصدر نفسه، ص 90
4 المصدر نفسه، ص 98
5 المصدر نفسه، ص 105
6 المصدر نفسه، ص 119

أثر عميق في الواقع المجتمعي الإسلامي هو التصوف، فبانتشاره (بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القدرية العمياء.. فكانت النتيجة هي" الزهد"فالعالم)[1]. والزهد في شكله سلوك يدفع باتجاه الانكفاء على الذات والتأمل، لذلك، فقد ساهم في شلّ قوة الأمة على الفعل والتغيير.

لا ينكر الحبابي الجهود التي بذلت من أجل فتح باب الاجتهاد في العصر الحديث، لكنه رأى أنها لم تكن فاعلة ومثمرة كثيرا، بسبب أن من تصدوا للمهمة (لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الديني، من جهة، والتطور المجتمعي والاقتصادي، من جهة أخرى)[2]. ف (اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام) في حين أنهم يعيشون عصرا له أوضاعه ومتغيراته التي لا تغفل.

وفكرة معايشة العصر وأوضاعه في غاية الأهمية بالنسبة لأي محولة نهوض، لذا، حرص الحبابي على تأكيد أن كل اجتهاد حقيقي يحتاج إلى أن يتموقف في ضوء نظرات جديدة، محورها الانطلاق (من العالم نحو الله، مع الآخرين)[3]. مع ما يقتضي ذلك من (توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية)[4] وإيلاء العمل قيمة كبرى، (فبالعمل، وفي العمل، يلتقي الإنسان بالانسان، وتنشأ علاقات مع الله). وهذا كله، لأن الحبابي يرى حقيقة الإصلاح في (قابلية الدين للتأنسن والتكيف المستديم). والاجتهاد ليكون فاعلا ومثمرا، لا يتولاه، في نظره، إلا من يستطيع الجمع بين دوري المفسر والفيلسوف، وكانت له القدرة على تجاوز البحث الحرفي الجامد للنصوص والفحص الدقيق للواقع التاريخي.[5] والشخصانية الإسلامية إذ تؤكد في تحليلاتها هذه المعطيات والأهداف، فمن أجل جعل الإيمان؛ التزاما، وتواصلا، مبادرة، واختيارا، تحررا، وتضامنا، في وضع ساد فيه الجمود والتقاليد. لقد كانت محاولة في إبراز الطابع التحرري للإسلام من خلال مفاهيم الشخص، وقد انتهى الأمر بالحبابي إلى القول أن الدين الإسلامي يظلّ في عمقه دينا شخصانيا نظرا وأفقا[6]، مع اعترافه في الآن نفسه بخيبة الأمل في بعض النواحي لم يذكرها[7].

---

1 المصدر نفسه، ص 120
2 المصدر نفسه، ص 125
3 المصدر نفسه، ص 141
4 المصدر نفسه، ص 141
5 المصدر نفسه، ص 142
6 المصدر نفسه، ص 129
7 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال، ج2، ص 240

بعد هذا، تلا تطور آخر تمثل في الفلسفة الغدية La philosophie demainiste، وقد جاءت استجابة لمرحلة جديدة هي مرحلة بناء الاستقلال والنهوض بالتنمية. في هذه المرحلة، حسب الحبابي، لم تعد القضية تتعلق بإثبات الوجود في عالم الحضارة، لأن حضارة التصنيع أدت إلى التهميش، فتقابل التخلف والتقدم، العالم المصنع والعالم الثالث. ومن الجدير بالذكر أن اهتماماته في هذه المرحلة كان لها جذورا في الشخصانية الواقعية بصورة ضمنية، وبدأت في التجلي في كتاباته التالية مباشرة وبصورة أكبر في كتابه من المنغلق إلى المنفتح. في هذا الكتاب ناقش كثيرا المفاهيم ذات العلاقة بالثقافة القومية والحضارة، وذلك من أجل بلورة رؤية تتجاوز الحدود الضيقة للتعارض والتضاد بين الشعوب والأجناس التي فرضتها سياسات وإيديولوجيات وأفكارا خاطئة، أفرغت الإنسان من الروح الإنسانية وقيمها، في الوقت الذي تعدّ فيه الثقافة، كما يرى الحبابي، (ملتقى معايير أخلاقية، ووسائل مادية لتحقيق أهداف معينة يرجى من ورائها الوصول بالإنسان إلى مستوى أعلى مما هو فيه). وهي بهذا المنحى لأنها (جزء من كينونتنا)[1]، فهي كما تشكل الذات تشكل الواقع وتميزه. وعلى أساس ذلك، فقد تشكلت الثقافات القومية، التي يراها الحبابي (التجسيد العلمي لعبقرية شعب من الشعوب في شغله، ونظرته للعالم وتصرفاته)[2]. فكان من ذلك الاختلاف بين الشعوب، ومع انه أمر طبيعي تحكمه الجغرافيا والتاريخ إلا أنه بسبب تدخل القوى الكبرى وسعيها للاستغلال والهيمنة، تحولت النظرة إلى الاختلافات إلى إدعاءات بتفوق عقلية وانحطاط أخرى، وأن عقلية المسيطر هي العقلية النموذج ودونها اللاعقل. والحبابي حاول بكل جهد بيان أن اختلاف الثقافات لا يرجع بأي حال من الأحوال إلى الذهنيات، فالعقل واحد لدى كلّ النوع الإنساني ووجود الاختلافات (قضية "منهج" أي تعلم وتمرين...)[3]. وهو إذ يؤكد هذا، فلأن مثل هذا الأمر كانت له تبعات، عكسها الاستعمار في وقائع وأحداث سواء في شكله القديم أو الحديث. فالأمر كله من باب التوسع في القوة. بينما حقيقة الأمر، كما يعتقد الحبابي، أن (التقدم والحضارة نتيجتان لجهود بذلتها الإنسانية جمعاء)[4]. لذلك، (لابدّ لكلّ ثقافة من الارتباط بالثقافات الأخرى). وبهذا، فإن ما

---

1 المصدر نفسه، ص 17

2 المصدر نفسه، ص 19

3 المصدر نفسه، ص 124

4 المصدر نفسه، ص 201

ظهر في هذا الكتاب هو ما سيكون انشغالات الحبابي في فلسفته الغدية لكن بتوسع أكبر، حيث التركيز على قضايا التبعية والتنمية وأوضاع العالم السياسية والاقتصادية والثقافية.

انطلق الحبابي في فلسفته الغدية من تشخيص وضع العصر في زمانه، إذ اعتقد أن الإنسان يعيش في أزمة ومأزق بسبب افرزات الحضارة الصناعية، فالإنسان الذي يعيش التقدم غارق في متاهة النمو المتسارع للتقنية، ضائع في انعكاساتها الاجتماعية والنفسية، وأضحى تبعا لذلك لا يفكر إلا بآليات السوق؛ المزاحمات، الأرباح والتوزيع. ومن ثم تحول كل تفكيره إلى الأشياء حيث أصبحت هدفا في ذاته. في ضوء هذا يأخذ على الحضارة الصناعية مأخذين: أولا وسعت شقة التمييز بين العقل والأخلاق. وثانيا توانت عن التوفيق بين ماهو فردي ومجتمعي[1]. ومن اللافت أن أكثر المتضررين منها، حسب الحبابي، هو الإنسان الثالثي، ففضلا عن تخلفه الاقتصادي والعلمي، تجذر فيه ما هو أخطر، إنه مركب النقص، عدم الثقة في قدراته العقلية والعلمية في ذوقها وقيمها ومقاييسها.[2] انطلاقا من هذا الوضع الذي تمس خطورته وأن الجميع، وبناء على فكرة أن الكل تحت سقف الإنسانية الواحد، والثقافات متعددة، وأنّ الجميع يشترك في مستقبل واحد هو الأفق الإنساني. وجب أن يكون التغيير تغييرا في الإنسان والعالم، والتغيير قدر الجميع، الغرب والعالم الثالث على حد سواء، وإن كانت مسؤولية العالم الثالث أكبر. من هنا يميز الحبابي الفلسفة الغدية بالخصائص التالية: جوهرها ثالثي Tiers mondiste وتواجه التخلف، وتعتمد منهجا يقوم على تكامل أصناف المعرفة L'interdisciplinarité، وتجعل القطيعة La rupture مع النماذج الغربية قاعدة تشييد المستقبل[3]. مع الملاحظة أن الغدية ليست تفكيرا في المستقبل بل هي تأمل، فإذا كانت المستقبلية Prospective أقرب إلى العلم، فإن الغدية هدفها أن تكون فلسفة، ومن طبيعة الفلسفة أن تفكر خارج الحدود الضيقة للتوقعات القريبة والبعيدة كما هو شأن التفكير المستقبلي، لذا فإن الفلسفة الغدية، وبناء على تشخيص وضع العصر، تريد أن تفكر في الإنقاذ، إنقاذ العالم الثالث من تخلفه ومركب نقصه، وإنقاذ العالم المتحضر من سلطة مقولاته ونظرته المركزية إلى ذاته والآخرين[4]. ومهمة الإنقاذ التي يتحملها

---

1 المصدر نفسه، ص 73

2 المصدر نفسه، ص 222

3 محمد عزيز الحبابي «المستقبلية والغدية» الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1993)، ص 16

4 محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ج2، ص 258، 259

الثالثيون بشكل أكبر هي بهذا القدر لاعتبارات منها: أن العالم الثالث لم يعرف تراكم الآلات وعبء التصنيع الكبير، ولم يفقد عفويته وأعرافه وقيمه وذهنيته مازالت فطرية' أمّا الغرب فإن من مسؤوليته أن يشارك الثالثيين أهدافهم بمساعدتهم تقنيا' ومهمة الإنقاذ هذه التي يتولاها الثالثيون أساسا، قائمة على فكرة القطيعة مع النماذج الغربية، فالغرب بنماذجه دخل المأزق بينما الثالثيون مازالوا يحتفظون بالروح الإنسانية وقيمها، فهم لذلك الأقدر على الأنسنة واسترجاع القيم الشمولية للإنسان، وهذا كما يصب في مصلحة الثالثيين يصب في مصلحة الغربيين.

بهذا التقاطع يتحتم الحوار الذي من مقتضياته بيان أنّ شروط تطور الإنسانية وسلمها مرتبطان ببناء حضارة لا يكون فيها جانب من الإنسانية مهيمنا على الجانب الآخر. فالعالم الثالث عندما يحتج ويتهم الغرب فلأنه يريد أن تكون الحضارة الحالية حضارة من أجل الجميع أو لا تكون، فسياسة المركز والأطراف التي اعتمدها الغرب أثبتت فشلها بدخول المجتمع البشري دوامة الصراعات والأزمات. لذا فدور الجميع هو التفكير في نماذج جديدة أساسها إعادة الروح الإنسانية والكرامة الإنسانية لإنسان حضارة اليوم، لكن بتفكير يبحث عن نماذج جديدة غير نماذج الغرب التي ينتقدها ويلفظها هو نفسه، ويكفي العالم الثالث ههنا أنه حاول تبني النماذج الغربية فلم ينجح وصارت المسافات التي تفصله عنها في ازدياد، حتى بات يقلد ما لم يعد داخل حقله الإدراكي[1]. فمراد الغدية من كلّ هذا التحليل هو أن يستعيد الإنسان مركزيته في العالم ليصبح من جديد مرجعا أوليا لكلّ فعل، ويصبح حسب قول ديكارت سيد الطبيعة ومالكها[2]، لكن في قطيعة مع النماذج الحالية.

ورغم هذا الانشغال، فإنّ القضايا العربية كانت محل بحث الحبابي وإن لم يبلورها في مشروع كما شاع من مشاريع دراسية في قضايا التراث والمعاصرة. في مقاربته للأصالة، ينطلق في تحديدها من حقيقة الشخص نفسه إنه في رأيه، يعيش حالة تزمن بين حاضر وماض ومستقبل. لذلك، فالماضي جزء من كينونته ويشكل ذاكرته وخياله وآماله. (الماضي حضارة وثقافة، أي تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو "أصيل" في الشخصية.)[3]. وهذا

---

1 محمد عزيز الحبابي الإنسان والأعمال ج2، ص 235

2 محمد عزيز الحبابي «المستقبلية والغدية» مرجع سبق ذكره، ص 19

3 محمد عزيز الحبابي «تعقيب» التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 100

الرجوع إلى الماضي يجد سنده في حقيقة الذات التي يعتمل فيها التواصل، فبه هناك هذا الحراك الذي وإن كان يدفع باتجاه الماضي، فإنه يعود إلى الحاضر من أجل المستقبل. فالعودة إلى الماضي ليست عودة إلى ماض بذاته بل إلى ماض تجمعنا به ذاكرة. ماض يمثل إرثا ثقافيا وحضاريا، لذلك، نحن في تصور الحبابي (عصريون، ورجعيون/ماضويون، في الوقت نفسه بالتساوي). ميّز الحبابي بين أصالة حية وأصالة جامدة، الأصالة الحية هي التي (تكون دائمة التفتح على صيرورة التاريخ). أي أنها القدرة على تحريك وتوجيه الشخص والأمة نحو التجديد والرقي. (فأصالة، بهذا المعنى، لا تتعارض مع معاصرة، بل تتكامل وإياها). ثم أن العودة إلى الأصالة ليست ظاهرة عربية، في نظر الحبابي، الغرب نفسه بنى ثقافته المعاصرة على الأصالة. وعليه فالتقدم ليس مشروطا بمحاكاة الغرب أو اتخاذه النموذج الأوحد، إن من شأن ذلك أن يوقع في الاستلاب لقد أصبح الغرب نفسه (يشعر أنه غير منسجم مع مجريات المعاصرة)[1] بعدما كثرت أزماته. يقترح الحبابي لتجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة فكرة تأصيل المعاصرة. بمعنى (أن توضع الأصالة والمعاصرة، بالنسبة لما يرجى منها، داخل مجموع الفاعليات الحياتية)[2]. وبهذا، فقد اتخذ مواقف منتقدة لما ذهب إليه عبد الله العروي في حديثه عن تحجر الأصالة. فالتراث العربي الاسلامي، في نظر الحبابي، مازال مؤثرا وله حيويته وقدرته على المثاقفة، وإن بدت فيه بعض مظاهر القصور هنا أوهناك. لذلك (فليست الأصالة تجمدا محضا، كما أن المعاصرة ليست تجددا محضا، فالجمود يصيب حتى التجديد) ويرفض الحبابي بشدة أن يبرر التخلف بالذهنية، مثل ماذهب إلى ذلك زكي نجيب محمود، حين وصف الذهنية العربية الإسلامية باللاعقلانية. إن هذا الرأي في رأيه، ليس موضوعيا ويتقاطع مع دعاوى الإثنولوجيا الاستعمارية. فاللاعقلانية، مهما كانت، ليست هي الوجه الأوحد، ففي مقابلها هناك العقلانية في مستوياتها المختلفة، وهذا ما وقف عليه زكي نجيب محمود نفسه. فكما قد عرض الوجه الأسود للتراث عرض الوجه الأبيض له.. وعلى هذا، يعتقد الحبابي أن (كل ثقافة تعرف تناقضات) من هنا، يعارض النظرة الانتقائية للتراث، سواء تلك التي تبرز المحاسن فقط كما يفعل السلفيون، أو تلك التي تبرز المساوئ فقط كما يفعل العصريون. فالتراث واحد مهما كانت ألوانه. إن الماضي ليس هو سيرة الصحابة الراشدين وسواهم من الفقهاء والمتكلمين والحكماء

1 المرجع نفسه، ص 102

2 المرجع نفسه، ص 107

الصالحين المجتهدين العاملين. إنه مجال لكل ما صدر من الأجداد الفضلاء والطلحاء على السواء[1].

وفي طريقة التعاطي مع هذا التراث، لايوافق الحبابي الجابري دعواه المتضمنة القطيعة الإبستمولوجية. كان الجابري قد رأى أنه لدراسة التراث العربي دراسة علمية ينبغي فصل الذات عن الموضوع، وتركيز الاهتمام على النصوص المكتوبة، فهي أوثق ما يمكن الوقوف عليه. في رأي الحبابي هذه انتقائية، التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية، وإن كان للنصوص من ميزة، فميزتها أنها تخصّ فئة محظوظة وسط مجتمع أمي يعيش على المسموع، لذلك، فالقراءة الموضوعية هي التي تضع التراث المكتوب في اطار تاريخي أعم وأشمل[2]. وعن القراءة التحليلية التي اقترحها الجابري، في إطار البحث عن ما سكت عنه النص، يرى الحبابي أن النص التراثي صعب، بسبب وجود الحواشي والتعاليق. (فالذات القارئة للنص لا تقرأ لمؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأيّ نص)[3]. أما عن ذلك التمييز بين المدارس الفلسفية، وما أدى إليه من إعلاء لفضل المدرسة المغربية ممثلة في ابن رشد واعتباره قطيعة، فإنّ الحبابي لا يرى ذلك خروجا استثنائيا عن واقع الثقافة المنتمى إليها. ففي واقع الحال (أن كل قراءة جديدة تتأثر بإشكالية جيلها، وتصبح في علاقتها بالماضي تجديدا. إنها "تجديد" لأنها إعادة بمنهج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل) ومن ثم فالقطيعة التي يتحدث عنها الجابري، (ليست"جوهرية"انها مجرد حدث ابستمولوجي) وهي حاصلة فقط (بالنسبة للجانب الأسطوري من التراث، لا بالنسبة للثقافة ككل)[4]، يتصور الحبابي (إن التراث وحده لا يكون الثقافة الكاملة)[5] فمهما كانت أهميته إلا أنه يبقى مجرد رافد مساهم في الثقافة وليس هو كلّ الثقافة، وعلى هذا يأخذ على المفكرين العرب الذين خاضوا بالبحث في هذه المواضيع مثل زكي نجيب محمود، أنهم تجاهلوا الأوضاع المختلفة والمتداخلة التي عجّت وتعج بها ساحة الواقع العربي؛ اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، داخليا وخارجيا. كما لو أنّ التراث هو فقط التراث الثقافي، وأنّ المطلب هو فقط تبني وانتهاج العقلانية، في حين أنّه كان هناك ومازال؛ صراعات، وأزمات، وقضايا

---

1 المصدر نفسه، ص 143

2 المصدر نفسه، ص 95

3 المصدر نفسه، ص 96

4 المصدر نفسه، ص 98

5 المصدر نفسه، ص 179

وإشكالات، أثرت وتؤثر في تشكيل وصوغ الذهنية العربية والتفكير العربي. من هنا، (يعد إغفال قيمة التفكير بالتناقضات تناقضا) تقع فيه هذه التوجهات. وعلى هذا، رأى أنّ أكثر القضايا الفكرية التي تشغل بال جلّ المثقفين العرب قضايا هامشية، لاتنبعث من صميم الحياة اليومية. إنّ الإصلاح الحقيقي، في رأيه، هو الذي لايهمل الواقع.(فلن تستفيد المعاصرة والعقلانية شيئا من تغطية الواقع الحي برؤية وهمية لواقع وهمي.)

ورغم ما بذل الحبابي من جهد فكري إلا أنّ أثر فلسفته خاصة في الفكر العربي بقي محدودا، وأكثر ما يكون أثره هو في الإشارة إليه كأحد الممثلين للاتجاه الشخصاني في الفكر العربي، لكن من زاوية فاعليته في الخطاب العربي، فالملاحظ أنّ التعاطي معه لم يكن قويا، إما لجهة اللغة، حين أقصاه محمد عابد الجابري بدعوى أنّه كتب بلغة أجنبية، أو لجهة اتجاهه الشخصاني نفسه، الذي عدّ صدى لشخصانية مونييه كما فعل كمال عبد اللطيف، وانتهى إلى وصف شخصانيته بالهامشية، بمبرر أنه جمع في منحى كلامي عدة متناقضات وأكثر من التلفيق والتأويل[1]، ولم ينصفه إلا البعض، فعدّوا ما أنتج خاصا ومتميزا. فمحمد وقيدي رأى أن محاولة الحبابي هي استئناف في الفلسفة بعد ركود طال العقل العربي، لأنه كتب في الفلسفة وليس في تاريخها أو تأويلا لمرحلة من مراحلها أو لمذهب من مذاهبها[2] أما محمد مصطفى القباج، فرأى أن نظرته الشخصانية أصيلة لأسباب تأسيسية، لأنها تختلف عن مثيلاتها باختلاف ظروفها التاريخية والعقائدية[3]. والأمر نفسه يؤكده سالم يفوت، الذي رأى أن الحبابي جرب الشخصانية في جو مغاير وداخل ظروف مختلفة تمثلت في الاستعمار، لذلك لا يشكل اتجاهه تبعية عمياء لكن الحبابي في تحديده للمسار الفكري له ولغيره، رأى أنّ ما فعله مجرد محاولة في التأمل والنظر، والفكر العربي رغم ما طرأ فيه من تطورات مازال في دائرة المحاولات. فليس هناك - في نظره - تيارات خاصة أو أنساق أو منظومات قائمة بذاتها، وما يجب أن يكون فعلا هو عقول تتأمل وتفكر وتحاول أن تفصل بين الذات والموضوع. من جانب آخر، يؤخذ على فلسفة الحبابي أنها لم تستطع حلّ المشاكل الفلسفية التي تعرضت لها حلاً جذريا، بسبب أنها ظلت منفصلة عن تطور العلوم الإنسانية رغم ما

---

1 كمال عبد اللطيف «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر» الفلسفة في الفكر العربي المعاصر (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 208، 209

2 محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي (لبنان، المغرب: إفريقيا الشرق، 1999)، 145، 146

3 محمد مصطفى القباج، مرجع سبق ذكره، ص 32

تضمنته من إشارات مختلفة. كما أنّ محاولة تأويل الشخصانية تأويلا إسلاميا يدعو إلى التساؤل عن اتجاه أي الطرفين إلى الآخر. هذا علاوة على أنه في الفلسفة الغدية لا يوضح بدقة مفهوم الغرب ولا مفهوم العالم الثالث، فهو قد جعلهما كيانين مطلقين يتصارعان، بينما يعكس الواقع فيهما التباين وليس الانسجام. إضافة إلى أنّ الخطاب الغدوي ذو بنية إتهامية يحمل نتائج أوضاع العالم الثالث إلى الغرب. ثم أنّ تطور فلسفة الحبابي هو نموذج لكثير من إشكالات الفلسفة العربية المعاصرة، في علاقتها بالفلسفة الغربية، وفي علاقتها بالواقع المعقد. ففيها تتجلى قضايا الإبداع والاتباع، التجديد والتقليد، وغير هذا من ثنائيات.

وبصورة عامة فإن فكر الحبابي فكر يتميز بالجرأة في الطرح، والصدق في عرض الأفكار، والقوة في الدفاع عنها، وميل واضح إلى القضايا الواقعية، واعتقاد جازم بقدرات الإنسان على الفعل عندما يمتلك أسباب ذاته المعنوية والمادية، لكن يبقى أن الواقع في اضطرابه أكبر من الأفكار والمفاهيم. إذ إنّ أفكار الحبابي، خاصة في فلسفته الغدية، تحتاج إلى رصد أكبر لمجريات الأحداث، لارتباطها بالمسائل السياسية المتغيرة، واستراتجيات المصالح المتداخلة، وتأثيرات موازين القوة، وهذه أمور تجعل التفكير في الغد محتكرا وإن بشعارات إنسانية، فمن يصنع الغد هو القوي وليس الضعيف.

مؤلفات محمد عزيز الحبابي

(أ) - في اللسان العربي:

1- الحبابي، محمد عزيز، من الكائن إلى الشخص، ج1، ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1962م

2- الحبابي، محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1969 م

3- الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، القاهرة: دار المعارف، 1971 م

4- الحبابي، محمد عزيز، من المنغلق إلى المنفتح، ترجمة محمد برادة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م

5- الحبابي، محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار المعارف 1990 م

(ب) – المقالات باللسان العربي:

6- الحبابي، محمد عزيز، «التحرر والعندية» مجلة الأصالة، العدد6، جانفي 1972 م

7- الحبابي، محمد عزيز، «الملكية والمزاحمة»، مجلة الأصالة العدد7، مارس –افريل، 1972م

8- الحبابي، محمد عزيز، «تعقيب» على بحث الطيب تزيني، ضمن أعمال التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م

9- الحبابي، محمد عزيز، «المستقبلية والغدية»، ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، الدار البيضاء، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديد، 1993 م

(ج) – في اللسان الفرنسي:

10- Lahbabi, Mohamed Aziz, Liberté ou Libération ? Paris: Ed Montaigne 1956

11- Lahbabi, Mohamed, Aziz, De l'être à la personne, Alger: S - N - D, 2ème éd. 1974

مدني صالح

أركيولوجيا الوعي.

د- عامر عبد زيد[1]

(الأصعب؛ ليس أن يموت المرء،

بل أن يموت الذين حوله، كلهم، ويبقى هو حيا)؟!.

تولستوي

تصدير

يصف بورخس حال أفلاطون وهو يكتب المحاورات واصفا حال أستاذه سقراط: "لم يكن يعرف الصفحة الأخيرة وهو يكتب الصفحة الأولى كان يترك ذكاءه يهيم شاردا... يخيّل إلي أن هدفه الأساسي كان الوهم بأن سقراط مازال يرافقه على الرغم من أن سقراط قد مات."[2] يراودني إحساس أن أقتفي أثر بورخس وهو يقتفي اثر أفلاطون في تخيله أساتذته وكأنهم أطياف حاضرة تحيط به. أتخيل بأنّ مدني صالح يرافقني كطيف يحيط بي لكن من المؤلم والمحزن أن يدرك المرء، بعد فوات الأوان أنه: (ليس بإمكانه أن ينهل من النبع مرتين)[3] فحين يغيض النبع مرة وإلى الأبد - دون أن نغرف منه؛ لا تتكشف الأسئلة الحارقة عن غياب سهولة الارتواء من النبع؛ بل عن غياب الجدوى التي تضمر فقراً مخيفاً، وذهولا عن الانتباه لعابر هائل مر بنا وكما يقول النفري: (كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة) لقد اتسعت الرؤية لديه ربما تكون حاصرته تلك التأويلات، في هذه العوالم الخرساء، وزمان النكوص (لكم تخذل المرء سيماؤه، ولكم يجهل الناس ما يعرفون، وهل أنت، إلا الذي جهلوه؟!)[4] إلا أنّه بقى بكل عفته التي جعلته غريب في عالم يجهله وسلطة تتجاهله

---

1 استاذ الفلسفة في جامعة الكوفة.

2 بورخس، خورخي لويس، صناعة الشعر، ست محاضرات، ترجمة صالح علماني، دار المدى، ط1، دمشق، 2007، ص 20.

3 المصدر نفسه، ص 37، هامش 17. انظر: هيرقليطس، الشذرة الحادية والأربعون..

4 رباح آل جعفر، مدني صالح آخر فيلسوف إغريقي معاصر، بواسطة موقع: دنيا الوطن دنيا الرأي.

وحصار دفعه (أواخر أيام شيخوخته، إلى بيع بيته وأثاثه وسيارته وكتبه، لتوفير لقمة الخبز لعائلته، ولكي يتجنب مذلة السؤال أو الوقوف مستجدياً في أبواب الحكام، فظل شامخاً زاهداً طاهراً!)[1] وهنا كان جلال الدين الرومي (إن هذه الأرض، وتلك السماء، مزقتا قلبي بضيقهما، فلا تفضح أمرنا أيها السراج) يصف حالة وحال كل النوابت اللامنتمون والرومي مثالهم هذا الضيق الذي جعله يغادرنا يغادر هذه الدنيا الفانية، بعد مكابدة طويلة، وحياة صعبة، وبعد معاناة مع المرض، وبعد مرارة الشعور بالإهمال وقلة الوفاء، فضلاً عن بشاعة الموت، وسط غياب العقل والمنطق، واغتيال الحقيقة والحق، في زمن اللامعقول. الذي تصفه تلك الصورة الشعرية البارزة لـ "محمد الماغوط ": (كل شيء في هذا العالم حزين، رغم الممثلين الكوميديين) الحزن كوميديا سوداء إلا أن الكشف الصوفي نجده في قول تولستوي: (الأصعب ليس أن يموت المرء، بل أن يموت الذين حوله، كلهم، ويبقى هو حيا)؟!. وأيضا للموت حسنات ليست قليلة يظهر بمقتضاها الموت ربما أفضل اختراع فردي للحياة، لأنه يجعلك تستبعد الوقوع في فخ التفكير بأن شيئا ما يمكن أن تخسره. لقد اتجه إلية كما تصوره من درسهم يتجلى بهيئة مالك الحزين، مكسور الجناح! بسترة من قماش القطيفة الخضراء، وسروال بني اللون وقميص بدون ربطة عنق، ويتمايل في مشيته.

تلك الخطوات التي كانت تجسد بداياتها في لحظة الولادة: كانت يوم ولد وترعرع في هيت المدينة في عام 1932 التي ولد فيها ولم يغادرها حتى مطلع شبابه، ما جعلها تحول في الذاكرة إلى صور متخيله، وقد كانت في تلك الأيام البعيدة تعيش زمنها الجميل بيوت بسيطة حانية تتوسطها مئذنة عتيقة مائلة على النهر، في أرض يتحول فيها التراب والحجارة إلى خلايا حساسة ناطقة، وفي زمن باكورة العهد الجديد للدولة العراقية الحديثة وقيمها الجديدة الصاعدة ولد وتفتح هذا الشاب الخجول المنطوي على نفسه، والمتطلع للدنيا بانبهار وشغف من يحمل بين جوانحه حلماً أكبر من أفق البلدة وأبعد مما ترى عيناه. كانت المدرسة الابتدائية أعلى سقف للدراسة في هيت التي تبعد عن بغداد غرباً قرابة المائتي كيلو متر.[2]

---

1 محمد فلحي، هذا هو مدني صالح: الفيلسوف الذي طالب بحقوق الحمير فأثار استياء السلطة!!، بواسطة "مركز النور.

2 إبراهيم أحمد، مدني صالح.. أرهقته الفلسفة وتداوى بالشعر، بواسطة جريدة الشرق الأوسط الأربعاء 08 شعبان 1428 هـ 22 أغسطس 2007 العدد10494 .

المطلب الأول: صدمة الحداثة

يبدو أن مدني صالح كان في تكونه المعرفي يصارع الحداثة والتراث إلى حد بعيد حتى تحققت لديه رؤية نقدية أصيلة في موقفه من التراث ومن الحداثة (أو الآخر) ويمكن متابعة هذه المحطات الفكرية الآتية:

1- التراث التاريخ والمكان وهي الذاكرة التي وصفها بورديو بقوله: "هذه التجربة الخرساء التي يؤمنها الحس العملي وكأنها تلقائية "وهذه الضروب من التعلم الأولى التي "تعامل الجسم معاملة ما ينبغي له أن يذكر المرء بما عليه أن يفعل" والتي وصفها بورديو ان الماضي "يظل حاضرا ويعمل في الاستعدادات التي أنتجها"[1] التي تعبر عنها تلك الأيام البعيدة تعيش زمنها الجميل: رياض زهور وغيوم وطيور وأغان، وبساتين نخيل وتوت وبيوت بسيطة حانية تتوسطها مئذنة عتيقة مائلة على النهر، في أرض يتحول فيها التراب والحجارة إلى خلايا حساسة ناطقة، وفي زمن أوائل الثلاثينات. ورغم أنه ارتحل عنها إلى الرمادي؛ إلاّ أنه يعود إلى هيت في العطل الصيفية وتضيق الحقيبة المدرسية بأحلامه وتطلعاته، ينكبّ على كتب عتيقة عبقة بشذى الأسلاف تضم ترجمات من الفلسفة اليونانية القديمة ومن وضعيات الفلسفة العربية الإسلامية والفقه والطب والتداوي بالأعشاب، ومن النصوص التهويمية في التصوف والطرق الصوفية، تلك الأفكار التي سيبقى شيئا منها يرافقه في تكون ذاكرته التي ستغدو أعلى مستوى وقصدية، تكون من: ذاكرة تذكر أو تعرف معارف، معتقدات، إحساسات، مرتبطة بالمجتمع وثقافته المهيمنة حتى سفره إلى لندن والتي أنتجت كتابه عن (الوجود). يبدو جليا أثر انتساب مدني إلى ذاكرة أكبر هي تنتمي إلى الهوية.

2- لكن ثمة رافد أخر إلى جانب ذاكرة التراث أنها ذاكرة الحداثة التي سوف تدخل في جدلية مع التراث، كانت البداية الأولى، كانت في تلك البيئة الرحم الثقافي الأول للهوية المنزاحة دائما كانت تفرض عليه أن يتجه من أجل اكتشاف آخر، أن يتجه شرقاً إلى مدينة الرمادي ليكمل المتوسطة والثانوية وهناك وجد مدرسيه الشاعرين بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي اللذين جمعتهما ربما لآخر مرة ثانوية الرمادي حيث قرأ له السياب الكثير من (أزهار ذابلة)، والبياتي الكثير من (أباريق مهشمة) اللتين

---

1 جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق 2009، ص 20.

ستصيران في ذاكرته أزهاراً يانعة، وأباريق شفافة طافحة وتكون له معهما هموم جمالية ونقدية في المستقبل! يقول الاستاذ باسم عبد الحميد: (استناداً إلى مذكراته هو التي صاغ بعضها في فصل بعنوان البداية والتجديد في كتابه هذا هو السياب ففي التهميد الاول للفصل يقول مدني صالح "لم نسمع بالبياتي قبل عام 1948 ولم نكن قد سمعنا بالسياب قبل مجيء هذا العام بالسياب إلى الرمادي حاملاً ديوانه الأول "ازهار ذابلة" وكنا هناك فرأيناه وسمعناه يقرأ لنا من شعره وعرفناه وذلك يعني احتكاك مدني وهو طالب ثانوية بالسياب المدرس احتكاك اديب ناشئ بشاعر مجدد، ولكنه احتكاك متوجس فما زال مدني لا يؤمن يومها بالتجديد في حركة الشعر!!)[1] الصراع قوي والارتياب هو النتيجة التي وصفها مدني ذاته وهو يعبّر عن تكون ذاكرته الأخير أي الذاكرة الشارحة وهي الطور الأخير. وهي ذلك التصور الذي يصنعه كل فرد لنفسه عن ذاكرته الخاصة، والمعرفة الموجودة لديه عن هذه الذاكرة وهي، من جهة أخرى، ما يقال عنها، إنها أبعاد تحيل إلى "نمط انتماء الفرد إلى ماضيه "أي بناء صريح للهوية فالذاكرة الشارحة ذاكرة مطلوبة جلية"[2]

3- إما كيف تكونت الذاكرة الشارحة التي كانت تخفي صراعا خفي في تكوينة المعرفي في قسم الفلسفة في بغداد وبعد أن أنهى دراسته بتفوق في كلية الآداب ذهب إلى إنجلترا ليدرس في جامعة كمبردج الفلسفة.

أ- تحول كبير في موقفه المعرفي حيث ميله الحداثوي برز على حساب تكوينه التراثي إذ هيمن علية خطاب العقلانية التجريبية وقد تجلت في موضوع أطروحته عن ابن طفيل[3] وقصته الشهيرة حي بن يقظان التي حاول أن يوفق فيها بين الفلسفة والدين! (واسم بطلها الإنسان (الحي) بن (اليقظان) يحمل دلالة على الحياة مع اليقظة والوعي وفلسفة الإنسان بذاته ولذاته حتى ولو عبر ذات أخرى مثالية!).

ب- إلا أنه أيضا كان مهتما بالشعر العربي الحديث في بيروت، وأخذ يكتب لمجلة شعر ويعقد صداقات مع بعض شعرائها.

---

1 عبد الإله الصائغ، محتجاً غادر مدني صالح زمننا الأصفر، المصدر السابق.

2 جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ص 22.

3 أبو بكر محمد المولود في غرناطة عام 1100 - والمتوفى في مراكش عام 1185.

ج- وهنا سنكتشف موقفا مبدئيا نقديا اتجاه الأخر المستعمر الثقافة الكونيالية التي تجلت في نفي أي أثر لإطراف من أثر على الفكر الغربي اذ كان مدني صالح يقول: "إنّ رواية حي بن يقظان كان لها أثر كبير على الرواية الإنجليزية والأوروبية، وما حكاية روبنسن كروسو إلا من بعض أصدائها، بل أن طرزان وأفلامه هي من وهج هذه الرواية التي كان أثرها كألف ليلة وليلة على الرواية الغربية. " لم يرق لإستاذه في كمبريدج هكذا تجلت المركزية الأوربية في سلوك الأستاذ المشرف إذ مع توغله في دراسته ومناقشاته أخذت تبرز خلافاته مع أستاذه المشرف ولم يعد يقبل ما يقترح عليه من تغييرات أو تعديلات على أطروحته متلمساً لديه تعصباً ضد الفلاسفة المسلمين كما وجد اللجنة المشرفة على مناقشته تقف مع أستاذه ضده، فألقى كلّ شيء خلفه وخرج من الجامعة دون أن يحصل على الدكتوراه!

د- وهنا ظهر الميل النقدي لكن الحداثوي التجريبي الذي خلق قطيعة مع الموروث بطابعه الساكن وأقام علاقة نقدية اتجاه الموروث واتجاه الآخر من خلال كشف أثارهما غير المحمودة على الواقع العراقي وهذا ما تكشّف له بعد ذلك. عاد إلى بغداد، عين مدرساً في كلية الآداب لمادة الفلسفة ووجد طلابه وزملاؤه لديه من العلم ما يؤهله ليكون في مركز قيادة فكرية متميزة. إلا أنه أيضا انفتح على الفضاء العمومي عبر الكتابة التي كان في آخر مسيرتها كتابه "بعد خراب الفلسفة"[1] وبحوث عن الفارابي والغزالي وعن الوجودية والتصوف، و"ابن طفيل.. قضايا ومواقف" وفي العودة إلى طروحات مدني الفلسفية ودراساته لفلاسفة من أمثال الفارابي وبن رشد نجد أنه ينطلق من فلسفة مادية وإن كان بالطبع لا يلتزم بالقوانين الجدلية التي اكتشفها ماركس أو قام بتصحيحها وقلبها عما كانت عليه لدى هيجل، لذا يمكن القول إنه مفكر مادي يتبنى قوانين موضوعية وعلمية في تفسير ظواهر الكون والوجود وإنه في رؤيته للتاريخ وتفسيره لأحداثه ومسيرته تقدمي فهو يؤمن بالتجديد والتطور ويقف مع المظلومين ضدّ الجائرين والمستغلين![2]

---

1 مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، دار الهادي، إعداد وتقديم: محمد فاضل عباس، ط1، بغداد، 2009

2 المصدر نفسه.

4- **شهادات:** وهي التي عكست الجانب العملي من معرفته أو اتقيا التواصل الاجتماعي اذ يعد الكاتب الراحل مدني صالح من أول المشتغلين والمهتمين بالفلسفة في العراق الحديث، لكنه كرس جهده كلياً فيما بعد للنقد والكتابة في الصحف اليومية، والمجلات العراقية والعربية خاصة مجلة "الآداب"، وهي كتابات كانت تثير سجالاً واسعاً للآراء المطروحة فيها، وحدتها أحياناً.[1] وقد جاءت الشهادات بالآتي:

كان مدني صالح غريبا يرى نفسه في مرايا غريبة، فهو من النوع الذي لا يسهر، ولا يثرثر، ولا يكثر الكلام، ولا يدخن، وكان قد ترك التدخين منذ سنة 1984 بعد نصف قرن كان يدخن خلالها سبعين سيكارة في اليوم الواحد، وأحيانا تصل إلى الثمانين... ومدني لا يشارك في الاحتفالات، والمناسبات، ولا يحضر فرحا، ولا مجلس فاتحة، ولا يحضر مؤتمرات الثقافة، ومهرجانات الشعر والأدب، وكان يعدها نوعا من التدافع على الموائد، والطناجر، والخواشيق.. وأنا أعرف عنه أنه لم يشرب الماء طوال حياته إلا من بيته.. وفي سنوات عمره الأخيرة لم أره يوما يشرب شايا، أو قهوة، أو ماء، ولا يأكل أبدا خارج بيته.. وفي إحدى المرات دعي ليناقش أطروحة دراسية في جامعة الكوفة، وذهب صباحا، وبعد الانتهاء من المناقشة، أحضروا الموائد، لكنه امتنع عن حضورها وعاد إلى بغداد مساء من دون أن يتناول شيئا من الطعام.. وهو يعدّ البصل والثوم جزءا لا يتجزأ من صحة الإنسان، وعنده فلسفته الخاصة في البطيخ، ويعتز كثيرا بالصورة الكاريكتورية التي رسمها له علي المندلاوي.[2]

وفي هذه العزلة يفيض علينا عبد الإله الصائغ بالوصف فيقول (صالح ولم يحسن العزف إلا على أوتاره... أوتار مدني صالح. صوفيا كان لا يعرف الكره أو الحقد ولا يذكر الناس إلا بالخير محب لكل من حوله بسيط بساطة أهل الريف وطيب طيبة ارض العراق كريما كان مثل نخل العراق! لم يكن مدني صالح يوما منبريا إحتفائيا لا يميل إلى الحضور والمشاركة في المهرجانات العامة والرسمية ولا حتى المؤتمرات والندوات العلمية لكنه كان اجتماعيا يستأنس بالصحبة وبخاصة مع أقرانه من الأساتذة والمقربين من طلابه كانت غرفته الخاصة في كلية الآداب ملتقى لكل هؤلاء يتبادلون فيها هموم الفكر والثقافة وشجون المعاش والسياسة وكثيرا ما كان يطول بهم المقام إلى نهايات الدوام

1 المصدر نفسة.
2 رباح آل جعفر، مدني صالح آخر فيلسوف إغريقي معاصر، بواسطة موقع: دنيا الوطن دنيا الرأي

الرسمي فيستكملون حواراتهم على طريقة المشائين سيرا على الأقدام ولساعات طويلة في شوارع بغداد الصاخبة وخاصة مع طلابه يحدثهم عن أشياء عاشها وشهدها وعن شخصيات عرفها وعاشرها يحدثهم عن علي الوردي ومساجلاته الفكرية مع السياب والبياتي عن نوري جعفر وقيس النوري ومتعب مناف السامرائي يحدثهم عن النجف وأهلها وزعاماتها الدينية حديث عارف بشعابها مثلما يحدثنا عن طويريج وهيت وعن أسماء لم يسمعوا بها ولم يروها عن الدرستنية وقندي والكبانية عن السيد حسين وضياء الخطيب ومدرسته الفاروقية وعن البلبل اللبيب صديق طفولته عبد الباقي السيد نوري يحدثهم عن بغداد وحاراتها القديمة عن شارع الرشيد ومجده القديم وعن المجالس البغدادية!)[1]

يبدو أن هذه الغربة ليست من الناس بل من موقف معرفي يعيشه مدني صالح وهذا ما وصفه أاحد تلاميذه بالقول: (في محاضراته داخل الدرس الجامعي لم يكن الأمر يختلف؛ فقد كان الحوار سيد الأساليب ذاك الذي كان يلجأ إليه مدني صالح معنا نحن الطلاب، كان أسلوبه مثمراً ومعطاء ناهيك عن لذّته المعرفية والأسلوبية والجمالية. ليس التمرُّد الأسلوبي هو الوحيد في خطاب مدني صالح الفلسفي؛ فقد كان التمرُّد سمة وجودية في فكره، كان ضد الظلم المجتمعي المتفشي بين الناس، وضد غش السياسيين والـمُصلحين الاجتماعيين، ناهيك عن موقفه النقدي الجذري من الدُّعاة. بدا موقفه النقدي من النُّخب المثقَّفة في المجتمع العراقي واضحاً؛ فهذه النُّخب هي المسئولة عن فساد الواقع بسبب فساد سرائرها.. لذلك، كانت حياة مدني صالح نضالاً في وجه الظلم والتعالي والتطرُّف والإفساد، في وجه الظالمين والمتعالين على المجتمع والمفسدين فيه. وفي كل ذلك ظهر مدني كأنه سقراط بغداد المكافح عن حرية الحياة وحرية التفكير بل وحرية العيش الآمن والمسالم، والأهم من ذلك دفاعه الأصيل عن الحقيقية ضد مزيِّفيها ومنتحليها والمتاجرين بها. كان أسلوبه السقراطي الحر لا يروق لمدَّعي المعرفة في الأوساط الأكاديمية ببغداد الذين كانوا يحصرون المعرفة في زجاجات ويريدون من طلابهم النَّظر إليها من الخارج ليبقوا بعيدين عن التفاعل الحي والخلاق مع الأفكار الفلسفية، ومع معطيات الواقع بكل ما فيه من فساد

1 عبد الإله الصائغ، محتجاً غادر مدني صالح زمننا الأصفر، بواسطة موقع: مركز النور.

وظلم واحتقار للمعرفة الحقَّة. كان مدني قريباً من الوجود، قريباً من صوته، وفي الوقت نفسه قريباً من الموجود، قريباً من صوته. كان يكافح كل الحُجب التي تمنع الإنسان من إيصال صوته إلى الآخرين. وإذا كان سقراط اليوناني شرب السم ليموت من أجل الحقيقة، فإن مدني صالح ظل يتجرَّع سموم الظلم والفساد واللامعقول لا ليموت إنما ليبقى صوتاً حقيقياً يناكد كل هذه القيم الظلامية حتى لفظ أنفاسه الأخيرة متأملاً على حال وطنه العراق، سعيداً أنه أفنى حياته سقراطياً مدافعاً عن الحقيقة الحقَّة وعن القيم السامية.)[1].

5- **مؤلفاته:** وأصدر العديد من المؤلفات التي اهتمت بالفلسفة الاسلامية، والوجودية؛ القديمة منها والحديثة، ومن مؤلفاته: "الوجود" عام 1955 و"إشكال وألوان" عام 1956 و"مقامات مدني صالح" عام 1989. هذا إضافة إلى كتابات حول المسرح والتحليل النقدي. فضلا عن إصداراته الأدبية والنقدية المميزة، وفي مقدمتها "هذا هو السياب" و"هذا هو البياتي".

هنا وانا أتلمس تلك الشهادات وتلك الآثار المعرفية لمدني صالح تحضرني مقولة لبورخس استعارها من القس باركلي تقول: "إن طعم التفاحة ليس في التفاحة نفسها – فالتفاحة بذاتها لا طعم لها – وليس في فم من يأكلها، وإنما هو في التواصل بين الاثنين"[2]

وما نخرج به من تلك المواقف أن مدني صالح كان حواريا شكوكيا مثل سقراط وكأنه يستبق القارئ وأسئلته، وإن أكتب عنه أتخيله أمامي مثلما فاجأني في إحدى الأمسيات من عام 1991 يوم كنا هاربين من أهوال قسوة حكومتنا في الوسط، هربنا إلى بغداد بين الخوف والقلق، كنا نمضي أياما طالعته في هيئه لم اعتده فيها مرتديا بنطاله من الكابوي وقميص ماروني بدا غريبا لكن حنونا تأسيت بقوله واستبشرت خيرا حتى التقينا مره أخرى وأنا طالب الماجستير في جامعة الكوفة.

---

1 rasmad@maktoob.com رسول محمَّد رسول، كيف عاش سقراط بغداد فيلسوفاً حراً؟ بواسطة موقع ايلاف

2 بورخس، خورخي لويس: صناعة الشعر ست محاضرات، ترجمة صالح علماني، دار المدى، ط1، دمشق، 2007، ص

المطلب الثاني: آليات نقد الذات وحضورها

على العكس من المتن الناعم، الذي يستوطن فيه مضطهدو الثقافة التقليدية التي ثار عليها من قبل علي الوردي، في (وعاظ السلاطين) "الاتعاظ والاعتبار في شؤون الملك.. وإعمال النظر في دنيا التقلب والزوال.." (كما هي عبارة ابن الأثير) كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط)[1].

كانت هناك في المتن الآخر، المتن الوعر، كتابات استكشافية واجتهادية، ونقدية، تكافح من أجل إقامة ثقافة عقلية تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، والتي تزعجها حياة الأقفاص، إذا ما اصطيدت وروضت تذوي وتموت أو في أقل تقدير تفقد زهوها وتمتنع عن التكاثر، لا تنبعث منها رائحة حياة، لا تستطيع استئناف حياتها داخل مؤسسات، حياتها نافرة، تقتحم الأسلاك الشائكة لذهنية المحظورات، تمارس فعلها العقلي بكلّ اتساعاته وأمدائه بغية الاقلاع والانطلاق والبحث تحت الشمس عن الأشياء الصالحة لإنسانية الإنسان، وتحرير الشرط البشري من العراقيل والإحباطات والآلام، تأخذ في بالها أن ليس بعد أيقونة لا تمس، وإن كلّ شيء ينبغي أن يؤخذ من جديد، فيفكر به ويسأل عنه وينتقد. عبر الربط العقلاني للأفكار بسياق الأحداث، وقياس مشروعيتها بمدى جدارتها في إثبات ذاتها بمنطق العقل، ومدى كفاءتها في تحريك الأحداث التاريخية وتغيير الواقع. فكلّ نص قابل للشرح والتأويل، كما أنّ لكلّ نص أفقا معرفيا وإيديولوجيا وهو نتاج أزمنة ثقافية وسياقات تاريخية واجتماعية معينة.

هذا حال نص مدني صالح له أفقه المعرفي وهو وليد أزمة حقيقية مما يجعل منه وليد سياق تاريخي واجتماعي لايمكن أنّ يتجاوزه ولا يمكن ادراك مكنونه الا من خلال هذا السياق.

مدني صالح كان يحفر في الفكر العراقي بعيدا عن الكتابة التي ينشدها المشروع التدجيني الكبير الذي يصبح فيه المرء أعمى ومهادنا وتصبح الكتابة مهادنة إلى أكبر قدر من الألفة والتآلف مع الوضع التقليدي القائم الذي يبدو الفرد فيه مستلبا.

---

1 ابن خلدون: المقدمة ص 13.

وقد اعتمد منذ الأربعينيات من القرن الماضي على بلاغة تجعله قادرا على التعبير بمستويات متعددة من المجاز مما اكسب رسالته طابع التورية والإحالة التي تحتاج إلى التأويل من أجل الوصول إلى الهدف المراوغ المنساب بسلاسة. استراتيجية انقلابية على أنماط الفكر والسلوك معا بأسلوب الحيلة العقلية تمثل الصراع بين رموز القوة التقليدية المتمثلة في أنها جدلية الحكمة والتغير. رغم عزلته وغيابه اللافت عن المؤتمرات إلا أنه أبدع عبر الدرس والكتابة مما جعله" مدني صالح "تمتع بمقدرة على هزيمة الخوف والعزلة بوصفه "نابت "- باصطلاح ابن باجه- ولأنّه أدرك أن الخوف من الفشل يقود إلى الفشل الثقافي والتربوي في إنشاء وتطوير موقف واقعي وعقلاني من الفشل، الذي هو تجربة يمكن ويجب أن نتعلَّم منها كيفية جَعْلِه سببا للنجاح. وهذا مانلمسه في هذه الإشراقة:

"ولو كان حظ التاريخ والتطور والتقدم والارتقاء سعيداً لإنقاذ التاريخ للحكيمين العارفين العادلين أسال وحي بن يقظان بالحلم الأفلاطوني حلم ابن طفيل من كوخ المحبة والصداقة والعدل والتصرف النقي شاهق الأخلاق حول محور العدل والحكمة والعمل للإنتاج واللعب للابتهاج والعبادة للتصفية والتنقية والاستغناء في التأسيس عن الموجودات كلها بواجب الوجود الذي هو العقل عند الكساغوراس والوجود عند بارمنيدس، ومثال الخير الأعظم عند افلاطون والمحرك الذي لايتحرك عند أرسطو، والله تعالى اسمه وجلت قدرته عند ابراهيم عليه السلام، والواحد المشع عند أفلوطين، وواجب الوجود عند الفارابي، والكامل عند ديكارت، والمطلق عند هيجل، وحاصل تحصيل هؤلاء والتطور التاريخي كله عندي أنا وعند آسال وعن ابن طفيل وعند حي بن يقظان لاتعصب ولا انغلاق".[1]

هنا تظهر تصوراته التي تجمع بين الحداثة ومستجداتها وبين التراث في قراءة تنطلق من الواقع وحاجاته مهما اختلفت التأويلات والتجريدات فالموضوع واحد فيما يتعلق بالماورائيات إنه يركز على الموحد لا المفرق لأنّ الحاجة إلى الحياة السعيدة تقتضي الأخذ باللوازم التي تجعل منها سعيدة الفكر والذي ينطلق منه، وهذا ما نلمسه أكثر في هذا التوصيف التجريبي: "لم يأت على الإنسان زمن ألا وهو كائن تاريخي تطوري فاعل إداري تشكيلي تصميمي يدير مؤسسة ويطور تشكيلات متطورة على غرار تصميمات متطورة في مؤسسة متطورة في كون يتطور من اللامتناهي إلى اللامتناهي في تاريخ يتطور من اللامتناهي

---

1 انظر: انتاج المعرفة بروح المثقف المستقل، عواد ناصر، جريدة (الزمان) الدولية - العدد 2754 - التاريخ 2006/7/24.

إلى اللامتناهي.. ولم يكن الفن إلا إجراء إدارياً تدبيرياً اكتشافياً اختراعياً يساعد به الإنسان جسمه ويقويه ويحميه ويعينه على إدراك الطبيعة ويزيده إعجاباً وحباً لها. وكان الجسم جسم الانسان لاغيره أداته لمعرفة الكائنات يقيسها به ويذرعها أو يزنها ويذوقها ويشمها ويراها ويلمسها ويحسها ويتذكر احساساته الحسية اللمسية الذوقية الشمية السمعية البصرية صوراً واخلية يستعيدها محفوظة في حافظته وهو تشكيل بايو سايكو سوسيو فسلجي في التشكيل الطبيعي الفيزيائي الكيميائي التأريخي المتطور الذي هو المغارة الكهف الملجأ المنزل البيت المسكن الكوخ القصر الثكنة المعسكر الحصن القلعة الحضانة الروضة المدرسة المعهد الجامعة الاكاديمية المختبر المعمل المصنع المتجر النادي الملعب الفندق الحانة المقهي المتحف المعبد الحقل الحديقة البستان المزرعة وان كلاً من هذه المواقف يصح ان يكون اصلاً تطورياً لكل من المرافق الاخري وهذا شيء.. أما الشيء الاخر فهو ان الانسان لايكتشف الا موجوداً، ولايخترع إلا ممكناً، ولا يطور إلا قابلاً للتطور بفعل تناغم قوي التاريخ وتطاوعها متعاونة وتعاونها متطاوعة اوركسترالياً. هذا من جهة التطور الاداري، أما من جهة التطور الطبيعي فانه كائن متطور بالطبع اكتشفناه أم لم نكتشفه وانه الحقيقي الصواب الصحيح المنطقي الطبيعي الذي ليس من طبعه أن يكون غير ما هو كائن".[1]

هنا نلمس انه ينطق من تصور للمعرفة بين الحاجة والمعرفة والفرق بين هذا والتصور أو المعتقد الذي هو الأخر يتم تصوره قياسا بنتائجه وهنا نلمس هذا الجذر التطوري الذي يطغي فيه البعد الحسي اذ (يفرق ديفيد هيوم بين نوعين من المعرفة المعرفة التي تقوم بتحديد العلاقة بين الأفكار، والمعرفة التي تخبرنا عن أمور الواقع.. ويرى بأن تدليلاتنا عن الواقع إنما تقوم على أساس العلاقة السببية التي تتيح للإنسان أن يتجاوز حدود الإدراكات الحسية وشهادة الذاكرة في حكمه على وقائع العالم الطبيعي. لأن علمنا بالرابطة السببية في جميع الحالات لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص الذي يستغني عن الخبرة الحسية من تقريره، بل هو مستمد في جميع الحالات من الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهم رابطة السبب، بالمسبب متصلا أحدهما بالآخر.[2] وهو هنا يحيلنا إلى تلك العلاقة التي اقامها

---

1 مدني صالح، في مهب عواصف – التطور الطبيعي واللاإرادي في المدنية وفي الثقافة وفي الحضارة، جريدة (الزمان) --- العدد 1629 --- التاريخ 2003 – 10 –7.

2 بناء المفاهيم وإشكالية البحث عن دلائل التأويل وأحكام المعاني/أحمد باب العلوي.

مع الفلسفة العملية عند "جون دوي" التي تعلق بما هو "صائب" و"مفيد" و"فاضل"و"خير" من وجهة نظر عملية: فالحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي الحقائق التي تنبع من الروابط (الفعالة) للإفراد الإنسانيين مع بعضهم البعض.[1] وفي هذا يقول فاوست في مسرحية غوتة بذكاء شديد: (في البدء كان العمل) ويعلق يونغ أن (الأعمال) لم تبتدع قط، كانت تفعل أما الأفكار، فهي اكتشاف متأخر نسبيا للإنسان، ويقول يونغ: الحقيقة هي أن البشر في الأزمان السابقة لم يفكروا في رموزهم، انهم قد عاشوها وكان معناها ينشطهم بلا وعي. الواضح أن "مدني صالح" مع المعرفة التجريبية التي تقوم على الواقع بعيدا عن التأمل والمنطق الصوري لان الواقع يجعلنا أكثر قدرة على تغير المحيط بشكل يجعل من الحياة ممكنه وسعيدة بعيدا عن التأمل والتجريد والتنازع المرير الكلامي الذي لا يضيف شيء إلى حياتنا. هذا معناه التقاطع مع التصور الفكري التقليدي: يعتمد الواقع القائم على منطق ألامعقول والقوة والتخلف إلي يذكرنا بالبداوة وتصورات علي الوردي عن منطق الغنيمة وكما يصف مدني صالح هذا في صوره بارعة عن طبيعة الحياة التي تسودها الفوضى التي رمز لها (الحيد الفحل)" لا تصير له حاجة في دائرة عند مدير أو في وزارة عند وزير إلا ويقوم الوزراء والمدراء رهباً ورغباً وسراعاً الي استنفار الموظفين جميعاً لتلبية الطلب كله تاماً كاملاً مثلما يشاء ومثلما يريد، لا مثلما تشاء الاقدار، ولامثلما تملي الانظمة ولا كما تنص القوانين... والخ.. والخ..

انها صوره ولا ابرع منها في وصف حياتنا السحرية في معتقداتها المفارقه للمنطق والعقل لهذا ترى كل خطط التنميه هي مجرد خطابات وكل مشاريع التعاون داخل عالم الحيد الفحل قائمة على الرغبة النزوة وليس على منطق العقل. ثم يتطرق إلى صوره أخرى من تمظهرات الحيد الفحل اذ ينطلق من نقد هذا النمط من الواقع إلى نمط اخر من ذات المنطق الي نجده ينحو فيه منحا علي الوردي وهو منطق وعاظ السلاطين: "وما كل هذا الا حال من أحوال تواضع الحيد الفحل اذا ما تنازل وتداول شيئاً من هينات الامور... والا فالفعل أهوال وافاعيل... صورة من صور الحيد الفحل المردانة الذي يدفع ثمن تدويخ الرقيق الابيض وثمن مصادرة الكرامة والارادة والحرية من كيسه الخاص لاحباً الا بالتكلم الكبير وبالكلام المنفوخ: الامر الذي لم يكن في حقيقة أمره بين الوسائل والغايات الا حالاً

1 جون دوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ت: محمد لبيب مؤسسة الخانجي، القاهرة 1963، ص 339.

من أحوال الفطحل النابغة العبقري الجهبذ وهو يناقش ويحاور ويجادل ويحاضر في النوادي وفي الجمعيات وفي الندوات وفي المؤتمرات وفي المحافل الاكاديمية والثقافية اينما تكون... لا فرق بين صورة الحيد الفحل التي انقرضت وبين صورة النابغة الجهبذ التي لم تنقرض بعد الا ان الحيد الفحل الخواردة المردانة كان يدفع ثمن تدويخ الجمهور من كيسه الخاص وان الفطحل النابغة العبقري الجهبذ يتقاضي علي تدويخ الجمهور أجراً مستخلصاً من أضلاع دافعي الضرائب وهم لاينتفعون بشيء من تكلمه الكبير.[1] الا انه يبشر بل يتمنى انقراض هذا النمط من المثقفين بالقول" واستحضروا صورة المتكلم الحيد الفحل المردانة كلما أضجركم المحاضر الفطحل النابغة الجهبذ واملأوا الدنيا قهقهات بالمقارنة بين الفحل والفطحل"[2].

المطلب الثالث: نقد الأخر

في الوقت الذي يظهر جوهر الفكر العربي الحديث يظل هو" الإضافة "إلى الغير وبالتالي لا يمكن أن نفكر ألا بفضل المواجهة مع الأخر عبر لغته وأسئلته ونظامه المعرفي[3] ألا أن مدني صالح في قراءته إلى الذات لم يهمل الواقع الذي يدرسه ويعيش في كنفه ويعانيه يوميا فان قراءة الذات لا معنى لها ألا عبر رصد الواقع وتمثل متغيراته الثقافية والتاريخية والسياسية والاقتصادية. وكان هذا الواقع هو المفتاح إلى نقد الأخر بعيدا عن منطق الهيمنة وقريبا من منطق المشاركة والحوار والشراكة. وهذا ما يظهر في هذا المتن الوعر، الذي خاصة مدني صالح الذي يمثل كتابات استكشافية واجتهادية، ونقدية، تكافح من اجل إقامة ثقافة عقلية تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، والتي تزعجها حياة الأقفاص التي يرفضها كما ظهر هذا في ما بعد الطوفان وفي حوارية يؤكد على ثلاث ملامح أكد عليها الغربي "روبنصن كروزو "والآخر"فرايدي"وهو هنا يعيد استثمار نص كان يمثل لحظة انبثاق الخطاب الاستعماري والاستيطاني بين روبنصن كروزو لدانيال دوفو الكثير من شيطان فاوست لجيته الذي كان يمثل ثنائية المتقدم والبدائي بحسب مقولات المستشرقين الذين جعلوا من الاستعمار إعدادا للبدائي أما مدني صالح فيرصد هنا عبر الرمز إذ يؤكد أنّ روبنصن كروزو

---

1 مدني صالح، الحيد الفحل - جريدة (الزمان) --- العدد 1635 --- التاريخ 2003 - 10 -14.
2 المرجع السابق.
3 محمد المصباحي، الجوهر الإضافة لفلسفة العربية المعاصرة، كتاب تاريخ الفلسفة العربية، إعمال المؤتمر الفلسفي الثالث، بيت الحكمة، 2002، بغداد، ص 16

وقد شجع البدائي على بقائه على ما هو عليه من الأخلاق: (أما الأخلاق الأخرى التي قبل بها روبنصن كروزو من فرايدي فهي الأخلاق التي يخرق بها فرايدي العادات والتقاليد والطقوس بلا صراع كلما تبين بالحساب التجاري أن في هذا الخرق ما قد يزيد من صادرات روبنصن كروزو إلى فرايدي (...) كما تقضي أخلاقها بأن لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على جميع اللواتي يرتدين من الملابس ما قد يظهر من جسم المرأة غير العينين ومن وراء حجاب..[1]. أمّا من جهة الحكمتين فإنهما حكمة يحب بها فرايدي حكمته القديمة التي وجده روبنصن كروزو عليها أول ما تواجها وأقره عليها وقبلها منه وزين له أن يعتز بها ويفخر مباهياً بها روبنصن كروزو الذي لا يظهر انحسارا إزاء هذه المباهاة الفارغة إلا من عنجهية المكابرة التي زرع روبنصن كروزو بذورها في نفس فرايدي.

أما الحكمة الأخرى فهي التي يحب بها فرايدي الراحة والثقافة والحضارة والمنية فيستورد جميع الذي يصدره روبنصن كروزو اليه ويستهلكه حتي يفنيه فيستورد غيره ويفنيه ليستورد غيره وهكذا تجري الأمور على هذا المنوال استيرادا بعد استيراد واستهلاكا بعد استهلاك. فلا يزيد فرايدي إلا فقراً واعتماداً على كروزو الذي لا يزيده التصدير إلا غنى وقوة وسيطرة وإبداعاً وتصديراً بعد تصدير واكتشافاً بعد اكتشاف واختراعاً بعد اختراع وازدهاراً في معارج الارتقاء وفرايدي منشغل بتأسيس المجامع اللغوية لترجمة أسماء المخترعات.[2]

من الواضح هنا أن الغربي ينظر إلى الشرقي كمستهلك وكسوق لا علاقة له بما هو عليه من حال وتخلف وارتهان إلى الموروث القديم البالي بل إن جل اهتمام المروج صناعة الحاجة، وإثارة الاستهلاك وبتحفيز الأخيلة والنزوات.(هي المأساة التاريخية والمأزق الخطير حيث لا يملك فرايدي من أمره شيئاً بين أخلاقين يمنع بأحدهما الخير عن نفسه ويستجلب الشر بالأخرى عليها ولا تبرير عنده لهذا السلوك المأساوي إلا الحكمتان: حكمة يضر بها نفسه وحكمة ينفع بها روبنصن كروزو.)[3]

إنها قراءة تلك اللحظة الامبريالية القائمة على الإخضاع والاتباع والقائمة أساسا على منظومة القوة التي جعلت من الثقافة الغربية نموذج عند "صموئيل هنتغتون" الذي يرى في

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه.

القوة مجال يجسد الأثر الثقافي، فقوة الغرب مقابل ضعف الآخرين أدى إلى التأثر بالغرب والتحديث والتغريب، أما ضعف الغرب فإنها تدفع الآخرين إلى التأصيل الثقافي. وهي التي جاءت عند مدني صالح مكثفة إلى حد بعيد من خلال مسمى"ثقافة فوهة البندقية" (يظل التاريخ بارودياً ظالماً لنفسه ولقواه كما يظل انتحارياً مأساوياً حول محور التجارة/الحرب/الاحتكار ما دام المنطلق الثقافي الحضاري المدني من فوهة بندقية لا من رأس حكيم، وما دام التدبير الباطني الحقيقي التأسيسي الخفي بيد الأغنى الأقوى الأغلب الاقهر.)[1] ثم إن هذه القوة تمثل حالة من الانحراف في الفكر والوعي انفصلت فيها الأخلاق عن السياسة منذ البداية، وأصبحت القوة والمنفعة هي الدافعة في السياسة، وهذا ما دفع الباعث إلى طرح سؤال (ما السبيل الي سيادة الاعلم الاحكم الاعدل الذي ينزل الناس منازلهم التي يستحقون ويرد الأمانات إلى أهلها ويعطي كل ذي حق حقه، ويقسم خيرات لأهل المدينة مادية ومعنوية على السكان جميعهم حسب الاستئهال المحكوم بالتخصص وبالقدرة علي التجويد في العمل والابداع في الرأي حول محور العمل للا نتاج واللعب للابتهاج والحب للجميع لا حول محور التجارة الاحتكار)[2]

إلا أن الأمر منذ لحظة انهيار المشروع التنويري الفرنسي وتحوله إلى مشروع استعماري هيمن التاجر على مقدرات الدولة والثقافة التي أصبحت في خدمته تشن الحروب من أجل الحصول على الإرباح وفتح الأسواق وهذه هي اللحظة التي ظهرت فيها فلسفة التاريخ، والخطاب الاستشراقي وكل منهما مرتبط بتلك ألحقبه من الهيمنة (بروبنصن كروزو بفلسفة التاريخ وقواه الثقافية علماً وادباً وفناً، والحضارية سياسة وأخلاقاً وتشريعاً، والمدنية زراعة وصناعة وعمارة، ويبوبه، ويصرف الرأي في فصوله مثلما يشاء وكما يريد لا بناء إلا على ان الذي يفعله روبنصن كروزو نافع ممتع جميل وأن الذي يفعله فرايدي – اذا لم يكن علي غرار المثال الروبنكروزوي – ضارا إما قبيحا أو أنه أقل نفعاً وأقل امتاعاً وأقل جمالاً)[3] وهنا نلمس أن الثقافة في مجموعها أصبحت في خدمت التاجر وتهاوى الفكر ليتحول إلى مراكز بحوث تقدم الخدمات، ومراكز استشراق من أجل معرفة الآخر حتى يسهل اختراقه وبالتالي إخضاع تعاضد مراكز التبشير، إلا أنها في مجموعها كانت منصبه على المنفعة (ولم تكن لروبنصن

---

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه

كروزو من غاية أخرى غير الاثراء وجمع الاموال.. إما أن يكون روبنصن كروزو قنصلا أو مبشرا أو مستشرقاً أو رحالة أو مستكشفا أو مستشاراً أو خبيرا أو شيئاً شبيها بهذه الأشياء، فما هذه إلا من الوسائل التي يتظاهر بها روبنصن كروزو ويظهر معها الدعة والبشاشة وحب الثقافة والعدل والحكمة والحق والخير والجمال بينما تسد منه لا من غيره حاملات الطائرات المقاتلة وقاذفات الصواريخ المضايق وتملأ الخلجان مضيقة الخناق علي فرايدي وآله طوقاً من نار.)[1] أنها لعبة الاستعباد والإخضاع التي تتنوع أشكالها وأساليبها، تقوم على منطق القوة. وهنا ينتقد مدني صالح الفيلسوف المتعصب كما هو هيجل فيقول: فإني لا أجد هيجل من أينما نظرت إليه إلا غافلا مغاليا وعصبيا منغلقا لا يستشرف، ولو أنه نظر إلى المستقبل لرأى أفعال هتلر ومن هم أشد منه يأكلون من مال الشرق... يدافعون عن حق كل غني قوي غالب في كل فقير وضعيف مغلوب[2] إلا أن "مدني صالح" ينظر في العلاقة بين الغرب والشرق والمفاعيل التي تحركها الأطماع والمخاوف من الشرق فيقول: إن الثقافة والحضارة والمدنية والفلسفة بدأت استشراقا بعد استشراق الذي سبق الحملة النابليونية، ورافقها واستقر معها وما زال ماكثا يكتنف مخاوف نابليون وتكتنفه من الاستغراب الذي توقعه، وتصوره بيقظة الصين التي إذا استيقظت يهتز العالم كناية عن قيام الاستغراب بالقوة في كل لحظة من لحظات الاستشراق بالفعل كقيام الاستشراق بالقوة في كل لحظة من لحظات الاستغراب بالفعل[3]

ثم عندما يتوقف عند مقولة نهاية التاريخ يكشف البعد المثيولوجي أو اللاهوتي أو الشمولية فيقول: "وتظل دعوى نهاية التاريخ وبلوغ الغاية الخالدة دعوى تقوم عليها وبها جميع حجج الملل والنحل والفرق والمدارس.... لازما واجبا من أركان سلامة العقيدة وصحة الإيمان"[4]

---

1 المرجع نفسه.
2 مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص 34.
3 المرجع نفسه، ص 37.
4 المرجع نفسه، ص 39.

المطلب الرابع: نقد الفكر في" بعد خراب الفلسفة ":

أولا: يبدأ في وضع علاقة متوازنة بين الثقافة والحضارة والمدنية

وفيها تناول جميل ومتميز رغم هذا التداخل في الدراسات الثقافية والحضارية التي كانت تعكس تداخل بين المفاهيم خصوصا: "الحضارة والثقافة" إذ يقول "إني قد وجدت أن الفهرسة الثقافية في القرن العشرين مقلوبة على الرأس... وفي هذا ما فيه من الخلط والإرباك والتشويش... فاني قد رأيت: أن الثقافة حيازة إبداعية وأنها العلم والأدب الفن، وإن الحضارة حيازة تنظيمية وأنها السياسة والتشريع والأخلاق، أما المدنية؛ فحيازة سلعية ملكية مادة؛ وإنها الزراعة والصناعة والعمارة والتعدين والتدجين[1] ومن هنا يبين أوجه التمايز والتداخل فيقول: **فالثقافة** بضاعة إبداعية يجوز عليها التسليع ولا تقبل الاحتكار فيما **الحضارة** بضاعة تنظيمية يجوز عليها التسليع والإعارة ولا تقبل الاحتكار؛ إما **المدنية** بضاعة سلعية تجوز عليها التجارة ويجوز عليها الاحتكار.

ثم انه يقدم تعليلا لما ذهب إلية فيقول: لا بل أن الثقافة كالحضارة لا تزدهر؛ إلا بالنشر ولا تنمو متطورة في سلم الارتقاء؛ إلا بالانتشار "هبة منحة عطية": لا تجارة ولا احتكار وأن المدنية لا تزدهر إلا بالتجارة عرضا وترويجا وبالاحتكار منعا وخزنا وبأغلى الأثمان.[2]

ثانيا: ثم إنه يصل إلى نتيجه في فلسفة التاريخ ورؤية في النقد

إذ يقول: وأصل الحرب التغالب على المدنيات سببا عاملا فاعلا بين السلب والنهب من جهة وبين التصدير والتوريد والمتاجرة من جهة أخرى ويتعلل الغالب بفرض الثقافة والحضارة رحمة بالمغلوب وحبا للتاريخ وازدهارا للإنسان.[3] إلا انه أيضا يقرر نتيجة هي بمثابة نفي للحرب، وفشل للهيمنة الثقافية إذ يقول: إذا كانت المدنية تستورد وتستجلب بالتوريد وإذا كانت الحضارة تستعار، وتستجلب بالاستعارة فإن الثقافة لا تستجلب لا بالاستعارة ولا بالتوريد ثم أنها لا تسقط كما سقطت الإمبراطورية الرومانية والثقافة لا تكسد كما كسدت المتاجرة بالرماح والسيوف، والثقافة خالدة لا تفنى تصحح نفسها وتصحح الحضارة والمدنية والتاريخ.[4]

---

1 المرجع نفسه، ص 15.
2 المرجع نفسه، ص 16.
3 المرجع نفسه، ص 61.
4 المرجع نفسه، ص 61-71.

ثالثا: ثم إنه يقم لنا مفهومين في توصيف الأنشطة الفلسفية ما التشكيل والتصميم؟

فيقول: بدأت الفلسفة علما طبيعيا استقرائيا بحثا عن مبادئ التصميم الذي تجري على غراره تشكيلات التكوين والحركة والحياة والصيرورة والتغيير والتبدل والانحلال الدائمة المستمرة بلا انفكاك... ومن هنا الفلسفة بحثا عن مبادئ الإدارة، والتصميم بالبحث عن مبادئ النظام والبساطة والنسبية، والطاعة والتخصص والقواعد والقوانين وجميعها أسماء يجمعها ويوحد بينها أمر واحد هو التصميم... وهو نوعان طبيعي وإرادي ثم إن التصميم: قاعدة ونظام، وخطة، وقانون. أما التشكيل: فسلوك فعل الطبيعة، وافعال كثيرة مختلفة في فعل الإنسان ولا مصادفة في فعل الطبيعة ولا اختيار في فعل الإنسان فكل بتصميم، والتصميم سبب ومنه أسباب الحركة وأسباب الحياة[1].

رابعا: مفهوم الخبرة وتحولاتها في التاريخ والتربية

فيقول: تناقل خبرة الانسان وتناقلها من أجل الانتفاع جيلا بعد جيل تنتقدها وترفعها متطورة في المستقبل.. فلا يصح تعريف التاريخ إلا بالتربية... فالتاريخ خبرة والتربية تداول خبرة... والتاريخ اداة التربية في التطور والارتقاء، كما التربية أداة التاريخ في التطور والتقدم والارتقاء والتربية وسيلة التاريخ للمحافظة على البقاء ثم إن التربية تتنوع بتنوع العلاقة داخل المجتمع بالمقاربة مع الثقافة والحضارة والمدنية وهي حالة مهمة تعكس قدرة مدني صالح على الاختزال المكثف عبر الكتابة الشذرية فيقول:

- تكون الخبرة **ثقافية** فتكون الخبرة فنية أدبية أو عملية.
- وقد تكون الخبرة **حضارية** فتكون سياسية أو أخلاقية أو تشريعية.
- وقد تكون الخبرة **مادية** فتكون الخبرة زراعية أو صناعية أو عمرانية أو تدجينية أو تعدينية[2]

إن هذا الاستقراء عميق للتاريخ الحضاري والثقافي والمدني، فقد تنوعت خبراتها وتربيتها وتاريخها فقد كانت هناك ثقافات ليس لديها مدنية لكن لها فنون وآداب وميراث طبي، والأمثلة متنوعة كما هو الحال في "إفريقيا"، بالمقابل هناك حضارات لديها حضارة يهيمن عليها التشريع والأخلاق والسياسة كما هو الحال في "اليونان" أو هناك مدنيات تنوعت خبرتها العملية وتميزت بها عن غيرها.

---

1 المرجع نفسه، ص 31-32.

2 المرجع نفسه، ص 47.

هذه الكتابة الاختزالية تعكس فكرا ثاقبا، فإنه ينطلق من تلك العلاقات التي تكون بها الخبرة فيقيس عليها العلاقة بالتربية:

- تكون التربية **علمية** أدبية فنية إذا كانت الخبرة **ثقافية**.
- تكون التربية سياسية **أخلاقية** تشريعية إذا كانت الخبرة **حضارية**.
- تكون التربية زراعية أو صناعية أو عمرانية أو تدجينية أو تعدينية إذا كانت – الخبرة مدنية.[1]

وبالنتيجة أثر هذا في الإنتاج فيقول: إن قوى الإنتاج تظل عاطلة غير فاعلة مهما صلحت اذا جردناها من الحيازة الإبداعية والبضاعة الثقافية وخبرة التاريخ[2].

خامسا: التحولات التي جاءت في القرن الواحد والعشرين:

تعاظم في النصف الثاني من القرن العشرين حتى عظم في بداية القرن الواحد والعشرين شأن صندوق النقد الدولي، وصندوق التعاون والقروض الدولية، والأسواق المشتركة والشركات المختلفة الجنسية..... ونهاية التاريخ ونهاية الايدولوجيا والشبيه بها وكلّها قاهرة قد أحلت بالفعل شعار "يا تجار العالم اتحدوا" محل شعار "ياعمال العالم اتحدوا" بعد أن أسقطته وجعلت التنظيم العمالي خبرا من أخبار الغاربين... تلك حقيقة بل سنة من حقائق التاريخ[3] الذي أعرّفه (أي التاريخ) بأنّه حركة الكون كله، حركة أزلية أبدية لا بداية لها ولا نهاية من جميع الجهات إلى جميع الجهات، وصراع أزلي أبدي دائم مؤبد ما هو إلاّ ردّ فعل وتكيّف بالتطور، وتطور بالتكيف ورد للفعل[4]

خاتمة:

كان يذكرني ببيت شعر لـ "بايرون" يذكره بورخيس "تمشي بجمال، كما الليل"، نعم، تدفق عميق نلمسه في تلك الاستعارة وهي مفتوحة على القراءة والتلقي ثمة روح تسكن المفردات رغم أنها تبدو سهلة، إلاّ أنها ليس ممكنة.

---

1 المرجع نفسه، ص 47.

2 المرجع نفسه، ص 51.

3 المرجع نفسه، ص 81.

4 المرجع نفسه، ص 83.

وهكذا كانت رحلتنا في فكر مدني صالح الطيف المحيط بي كلما حاولت التفلت منه يسكنني. إني أظن الآمال مواتية بما يكفي للقارئ أن يعيد اكتشاف فكر جديد واستعارات أعمق بعدد القراء القادمين إلى نص مدني صاحب المعمار الخاص. الذي سيبقى يرافقنا كطيف ولن ينقطع عنا وهو كما عهدناه شديد الجرأة والأهمية.

الجهد الفلسفي
للعلامة علي حسين الوردي.

علي عبد الهادي المرهج[1]

مقدمة:

كان علم الاجتماع كما هي العلوم الأخرى جزءا من الفلسفة في العصور القديمة ومعروف أنّ هذا العلم قد استقل عن الفلسفة في العصر الحديث، لذلك فإن من درس علم الاجتماع لابدّ له من الإطلاع على النظريات الفلسفية، فضلا عن ذلك فإن الفلسفة نفسها بعد أن استقلت العلوم عنها، قد تغيرت مهمتها، فبعد أن كانت تهتم بالميتافيزيقيا أو هي الميتافيزيقيا، أصبحت تهتم بالفيزيقيا أو بالطبيعة، وهذا الأمر أصبح جليا مع فرنسيس بيكون الذي جعل مهمة الفلسفة البحث في ذات الإنسان وعلاقته مع الطبيعة بوصفه جزءاً منها، وهذا ما بحث فيه ديكارت، لذلك أصبح الإنسان موضوع الفلسفة مع عصر ما يسمى بالحداثة، واصبح الإنسان هو المركز بعد ان كانت الميتافيزيقيا هي المركز، وصارت مهمة الفلسفة إلى حدّ كبير هي الاهتمام بمعطيات العلم وتفسيرها، بعد أن كانت هي العلم نفسه.

الأمر الذي يهمنا من ذلك هو أنّ هذا الصراع بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، قد أدى إلى انقلاب كبير في طبيعة التفكير الفلسفي، إذ لم تعد فيه الفلسفة اليوم عملية تكوين أفكار مجردة أو مثالية عن العالم، بل تعدت ذلك إلى حدود الممارسة ومحاولة الانطباق عبر إدراك الذات الفاعلة للخطاب الفلسفي والتي هي جزء من المجتمع، وذلك ما اهتم به كثير من مفكري علم الاجتماع والوردي واحد منهم، فلم يعد التفكير الفلسفي عنده هو ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة ويدّعي امتلاكها، ولم تعد الفلسفة نسقا كليا وحيدا متماسكا، بل أصبحت انفتاحا وتحولا، تهتم بالاختلاف والتعدد ونسبية الحقيقة، وهذا المجال هو الذي وجدنا الفكر الاجتماعي عند الوردي يتحرك

---

1 أستاذ وباحث فلسفي/العراق.

فيه، إذ يحمل رؤى فلسفية قديمة مثل الفكر السفسطائي وانتمائه له ونقمته من الفكر والمنطق الأرسطي وحتى الأفلاطوني والعقلاني بشكل عام، والذي يعدّه فكرا للمترفين والمستبدين لأنّه يدّعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة ولأنّه بقي إلى اليوم لدفاع الطغاة عنه بصفته فكرا استاتيكيا يؤمن بالجمود والتقليد، بينما مات الفكر السفسطائي لأنّه فكر جاء نتيجة التفاعل الاجتماعي ويهتم بالإنسان بما هو إنسان من دون النظر إلى طبقته أو جنسه، لا يدعي امتلاك الحقيقة، يؤمن بالحقائق الفردية، لذلك لم يستطع البقاء لسيادة أو سيطرة وطغيان فكر السادة الذي يؤمن بالحقيقة الكلية وضرورة الانسياق وراءها.

من هنا وجدنا نقمة الوردي على الحقيقة وعلى الفلسفة القديمة وانتمائه إلى الفلسفة الحديثة وجذورها في الفلسفة القديمة عند السفسطائية في اليونان وعند ابن خلدون في الإسلام، الذي لم يعطه المسلمون حقه بالاهتمام والدراسة مثلما أعطاه الغرب، ابن خلدون الذي عرف مغالطات الفلسفة القديمة والإسلامية، فحول اهتمامه من البحث في ما وراء الإنسان إلى الإنسان، من المثالية إلى الواقعية، فكان الملهم لكثير من أفكار علامتنا في نظرته للإنسان والمجتمع والحضارة، فتردد على لسان الوردي المعجم الخلدوني، مثل البداوة، العمران، العصبية، القبيلة، الخ. لدرجة تخصيص كتاب عن منطق ابن خلدون في مقابل المنطق القديم، علما أنّ رسالته في الدكتوراه في الفلسفة كانت عن ابن خلدون.

لم يقتصر الوردي في قراءته النقدية للفلسفة وتبني كثير من الرؤى الفلسفية على ما ذكرنا، بل كان أثر الفلسفة الحديثة أكثر وضوحا، لاسيما ديكارت في شكه وإيمان الوردي "أنّ الشك مبدأ اليقين". فضلا عن إيمانه بالفلسفة التجريبية والثورة المنطقية الحديثة الممثلة بالمنطق الاستقرائي عند بيكون ونقده للمنطق الأرسطي. في محاولة لعكس منطق القياس الأرسطي بالانتقال من الجزيئات إلى الكليات، والذي يراعي التغيير والحركة والتجزؤ والانتماء إلى الطبيعة والعالم الذي تعيش فيه ومحاولة إدراكه، في مقابل المنطق الأرسطي القائم على افتراض الكليات ومحاولة قصر المعرفة في ضوء التصور الكلي، الأمر الذي لا نستطيع من خلاله الكشف عن حقائق جديدة مثلما يكشف عنها المنطق الاستقرائي.

حنق الوردي على المنطق القديم لم يجعله يشكك بمفهوم الحقيقة فقط، بل جعله يشكك بقوانين المنطق نفسها، فلم يعد الشيء هو هو، ولم تعد القضية إما حق أو باطل، والحق لا يكون باطلا، بل كلّ شيء يحمل نقيضه في صميم تكوينه، وهذا هو منطق التناقض الذي كشفه هيجل وتابعه الوردي.

مثلما نهل الوردي من الفلسفة الحديثة، نهل أيضا من الفلسفة المعاصرة، وقد كان للفلسفة البراجماتية الأثر البيّن في اتجاهه الفكري بالقياس إلى باقي اتجاهات الفلسفة المعاصرة، فكان وليم جيمس وجون دوي وشيلر الملهمين لكثير من آرائه في المجتمع والإنسان فضلا عن جذور التفكير التي ذكرناها آنفا، على أن لا ننسى العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاهات التي تأثر بها الوردي في تاريخ الفلسفة، لاسيما علاقة الفلسفة البراجماتية بالفلسفة السفسطائية. لدرجة يمكن فيها القول إنّ البراجماتية صورة للفكر السفسطائي، فضلا عن الفكر التجريبي عند فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل، وبالتحديد الاعتماد على الحس بوصفه مصدرا للمعرفة والقول بتغير الحقيقة أو أنّ للحقيقة أوجه متعددة، فضلا عن الربط بين المعرفة والمنفعة والمصلحة، ومرادفة جيمس بين ما هو صادق وماهو نافع، والقول بأنّ ما هو صادق هو نافع وماهو نافع هو صادق، بالإضافة إلى اعتبار دوي العقلَ وسيلة للحفاظ على الحياة وبالتالي جعل المعرفة نسبية ومتغيرة من شخص إلى شخص آخر، كما ذهبت إلى ذلك السفسطائية وتبعهم الوردي في رؤيته للإنسان والحياة.

حاول الوردي من خلال هذه المقولات الفلسفية أن يقرأ الطبيعة البشرية لاسيما طبيعة المجتمع العربي والمجتمع العراقي على وجه الخصوص، وذلك في محاولته تطبيق هذه المقولات على تاريخ المجتمع والحضارة العربية والإسلامية وتاريخ العراق، وقراءة هذا التاريخ قراءة نقدية متفحصة، لتثبيت القول بتهاوي فكرة الحقيقة و"مهزلة العقل البشري" وانحياز الإنسان إلى قوقعته الفكرية أو إطاره الفكري ورفضه لكلّ ما يتسق وطبيعة رؤيته للحقيقة.

نقده هذا لثبات الحقيقة أو الحقيقة الثابتة انسحب بدوره لنقد الثبات على التقليد وكأنها حقيقة لا تقبل التغيير في المجتمع العربي، وقد ساعده هذا في نقده للاستبداد ونقد "وعاظ السلاطين"، الذين يؤولون النص الديني (القرآن والحديث النبوي) لإعطاء مشروعية له، والخروج عنه يعني الخروج عما يقتضيه الإسلام والتقاليد والقيم العربية!

هذا النقد لطبيعة الخطاب الوعظي السائد في التاريخ العربي الإسلامي كان له الأثر الكبير في عكس الرؤية عند الوردي وملاحظة الخطاب المعاصر وبنيته التغريبية بحيث نجده يوجه نقده لـ "الوعاظ المتفرنجين" مثلما هو نقده لـ "الوعاظ المتدينين" فهو يجد أنّ هؤلاء لا يقلّون خطورة، إذ إنّ الاثنين يعانون من ازدواجية فكرية واجتماعية، لأننا نجد أنّ أصحاب الخطاب التغريبي يتشدقون بمجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي ليس لها دلالة واضحة وليس لها أثر في تغيير بنية المجتمع العراقي، والكلام فيها لمجرد التباهي، لدرجة عزل فيها

المثقف التغريبي نفسه عن المجتمع وأصبح وكأنه يعيش في برج عاجي، لذلك وجدنا الوردي يركز على ضرورة عدم الانبهار والتقديس بكل أشكاله سواء للماضي أو للحاضر، ولا ينبغي لنا في الوقت نفسه أن نجعل من الماضي الحل الوحيد، مثلما يجب علينا عدم التحسس من الثقافة الغربية، لأنها ليست نتاج العقل الغربي وحده، بل هي نتاج الغرب والشرق، ولهذا فلابد من التحاور معها والإفادة منها ومما وصلت إليه، لاسيما في المجالات العلمية والمجالات السياسية وعلى وجه الخصوص مفاهيم الحكم الجديد مثل التعددية، وحرية الرأي والديمقراطية وحرية المرأة ولا يوجد سبب للتخوف من سلبيات الحضارة الغربية، لأنّ كلّ شيء فيه إيجابيات وفيه سلبيات، مثلما هي طبيعة الشخص نفسه، فليس كله سيئات كما ليس كله حسنات، والماضي نفسه فيه السيئات مثلما فيه الحسنات كما الحاضر ولا يمكن بأيّ حال القيام بفعل الانتقاء.

في ختام هذه المقدمة يمكن القول أنني حاولت أن أبين هذه الأفكار التي أجدها في صميم الفكر الفلسفي لعالم من علماء الاجتماع في العراق محاولا تتبع هذه الأفكار عبر قراءة نصية توثيقية لمجموعة مؤلفاته اقتضتها طبيعة البحث الأكاديمي، من جهة، وتحديد الهدف وعدم التشعب في أفكار ربما تكون ذات صلة بعلم الاجتماع من الممكن أن تبعدنا عن الغاية المرجوة والتي هي الجهد الفلسفي عند العلامة الوردي من جهة أخرى.

وعذري في هذه المقدمة الطويلة - كما اعتقد - هو محاولتي إعطاء مسوغ كاف لدراسة الوردي متفلسفا وليس عالم اجتماع فقط، فقد عرف بآرائه في الاجتماعية ولكن لم يسلّط الضوء على آرائه الفلسفية، وذلك هو هدفنا الأساس من هذا البحث.

بعض من سيرته:

هو علي حسين الوردي، ولد في الكاظمية ببغداد في عام 1913م، درس الابتدائية والثانوية في هذه المدينة العريقة ومن ثم درس الماجستير والدكتوراه في جامعة تكساس الأمريكية عام 1950 وبعدها عاد إلى بغداد ليعمل في كلية الآداب/جامعة بغداد مدرسا لعلم الاجتماع.

كان لدراسته في أمريكا أبعد الأثر في توجهاته الفكرية، فقد عشق الفلسفة التجريبية الانكليزية عبر بوابتها في أمريكا ألا وهي الفلسفة البراجماتية، فجاءت آراؤه محملة بكثير من رؤى وليم جيمس وجون دوي، لاسيما من جهة التأكيد على أهمية الحياة والواقع في صناعة

السلوك، وربما حبه للبراجماتية جاء من حبّ الوردي للعمل فقد عمل منذ صغره في السوق، وكان يعمل عطارا، حتى أنه تأخر في دخوله للمدرسة بسبب حاجته للعمل. هذا التوجه علّمه أنّ قيمة القضية التي نتبناها تظهر في الثمار التي نجنيها نظرا لتبنينا لها. وهذا هو جوهر دعوة البراجماتية.

أهم مؤلفاته:

نشر الوردي العديد من المؤلفات التي جعلته من أوائل المفكرين العراقيين الاجتماعيين الذين يشار لهم بالبنان وبات من المعلوم للمهتمين في دراسة الشخصية العراقية أنهم لا يستطيعون تحليلها ومعرفة طبيعتها من دون الاعتماد على أطروحات الوردي، أما أهم مؤلفاته فهي:

1- شخصية الفرد العراقي .1951
2- خوارق اللاشعور.1952
3- وعاظ السلاطين .1954
4- مهزلة العقل البشري .1955
5- أسطورة الأدب الرفيع .1957
6- الأحلام بين العلم والعقيدة .1957
7- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته .1962
8- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي .1965
9- لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث- موسوعة في ستة أجزاء[1]
10- في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، إيران، بلا، تحرير سعد البزاز.

نقد المنطق التقليدي:

صبّ العلامة الوردي جام غضبه على المنطق التقليدي المتمثل بالمنطق العقلاني ومنطق أرسطو بالتحديد، معتقدا أنّ هذا المنطق قائم على الصورة الذهنية وعلى التصور الكلي الذي يعدّ حقيقة ثابتة، فضلا على أنّه لا يعطي معلومة جديدة لأنّ النتيجة مستغرقة في

---

1 ينظر الجابري، علي حسين،: علي الوردي، سيرته. فلسفته. مصادره، دار نينوى - دمشق/سوريا .2009

المقدمة، بينما نجد المنطق الاستقرائي في المقابل يعتمد على قراءته للواقع المحسوس والانطلاق من الجزئي إلى الكلي في محاولة للسيطرة على الطبيعة وفهمها، لذلك نجد الوردي مدافعا عن هذا المنطق داعيا إلى التخلص من سلطة المنطق الأرسطي ذو الطبيعة الاستنباطية، بمعنى أنه يستنتج الأفكار التي يريدها من كليات عقلية، عامة... تعتبر بديهيات اتفق على صحتها العقلاء بينما هي ليست سوى مألوفات اعتادوا عليها واعتبروها كذلك[1]، لذلك فهذا المنطق برأيه منطق ثابت جامد ينظر إلى الحركة بوصفها عارضا أمّا الجوهر فهو الثبات والسكون، وطالما أنّ الطبيعة البشرية متغيرة والمجتمع متحرك فلا يمكن دراسة وفهم المجتمع في ضوء قوانين هذا المنطق لأنّ "المجتمع ذو طبيعة حركية والحركة أصيلة فيه فهو في صيرورة دائمة"[2] وما بقاؤه إلا لأنه يتميز بالجمود والركود فبقي أصحاب هذا المنطق يهتمون بصورة الأشياء فقط، وبهذا صاروا يحلقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كلّ البعد عن مجريات الحياة الواقعية[3] مما أعطاه طبيعة صورية فضلا عن الطبيعة الاستنباطية التي ذكرناها آنفا.

المشكلة الاجتماعية التي سببها هذا المنطق، أنّه أصبح وكأنه ألعوبة في أيدي أصحاب لدرجة يمكن فيها أن يأتوا بالبراهين القاطعة لتأييد رأي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ذاته"[4] الأمر الذي جعل من هو قليل المعلومات سهل الانقياد لمثل هؤلاء "المتحذلقين" بتعبير الوردي، فأصبح هذا المنطق الذي من المفروض أن يعصم عند مراعاته الذهن من الوقوع في الخطأ أداة بيد الظالم فأصبح "منطق المترفين والسلاطين"[5] لأنه منطق "لا يمثل واقع الحياة ومن الممكن تسميته بمنطق "البرج العاجي"[6] فكان هذا المنطق عاملا مساعدا في فصل المجتمع إلى طبقتين، طبقة رجال الفكر التي "تتلذذ بالتأمل في الحقيقة المجردة، وطبقة أخرى بقيت منجرفة بتيار الحياة تريد أن تتكيف للحقائق المتغيرة يوما بعد يوم"[7].

---

1 الوردي، علي: في الطبيعة البشرية، ص 133، ينظر الوردي، علي منطق ابن خلدون، ص 31، نفس المعطيات، أيضا الوردي: علي خوارق اللاشعور، ص 85، نفس المعطيات، التوثيق للنشر والطبع في صفحة المصادر.

2 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 97.

3 الوردي، علي: ابن خلدون، ص 28.

4 المصدر نفسه، ص 37.

5 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 100.

6 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 76.

7 المصدر نفسه، ص 78.

إنّ المنطق الأرسطي يهتم بالثبات ويحكم على العالم بحسب هذا الثبات أو الصورة الثابتة من دون مراعاة التغير علما أن الحالة قيد الدرس قد تغيّر من طبيعتها أو تتغير بعد صدور الحكم.

اعتمد الوردي في نقده للمنطق الأرسطي على قراءته المتفحصة لتاريخ الفلسفة معتمدا بداية على معطيات الفلسفة السفسطائية التي كان أرسطو من أشدّ أعدائها.

أهم مقولات الفلسفة السفسطائية التي سجلها فيلسوفها الأكبر بروتورغوراس هي القول بأنّ "الإنسان مقياس الأشياء جميعا "و" أنّ الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان"[1].

لقد جاءت أهمية السفسطائية عند الوردي لالتزامها هذه المقولات التي تؤكد أولوية الحس على العقل وأولية الواقع على المثال وأولوية الطبيعة على ما بعد الطبيعة، وأولوية الوجود على الفكر وبالتالي أولوية الإنسان على ما وراء الإنسان، الأمر الذي يترتب عنه الاهتمام بالإنسان وعلاقته بالعالم والمجتمع بمعزل عن الجوانب الغيبية والثيولوجية، ومن ثم الاعتقاد بالحقيقة النسبية والمتغيرة من شخص إلى شخص بحسب ما يدركه ذلك الشخص والإنسان مصدر الحقيقة وهذه متغيرة بتغير مصالحه ورغباته وشهواته[2]، فضلا عن الربط بين الحقيقة والمصلحة، فالفكرة تكون صادقة إذا حققت مصلحة معينة. هذه هي الطبيعة البشرية التي لا تتصرف على أساس الحقيقة الثابتة بقدر سلوكها في ضوء الواقع ومعطيات الحس وحتى الغريزة، لهذا فالمنطق السفسطائي عند الوردي هو منطق العامة من الناس، بينما المنطق الأرسطي والأفلاطوني هو منطق السادة لذلك يعتقد الوردي "أنّ اندحار السفسطة كان من سوء حظ البشرية"[3] لأنّ السفسطائيين "كانوا يقومون في المجتمع الإغريقي بمثل الدور الذي قام به" الحنفاء في مكة قبل البعثة المحمدية، فكانوا يمهدون بشكوكهم طريق النبوة. وقد ظهر النبي هناك فعلا في شخص سقراط العظيم[4] الذي يعتبره الوردي سفسطائي انقلب عليهم وهو بعيد كل البعد في فلسفته عن مرامي الفلسفة الأفلاطونية على الرغم من ادعاء افلاطون أنه يتبنى فلسفة أستاذه "إلاّ أنّ "أفلاطون كان فيثاغوريا أكثر مما كان

---

1 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة القاهرة، ط1، 1936، 59.

2 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 77.

3 المصدر نفسه، ص 78.

4 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 205.

سقراطيا... كان فيثاغور يحتفر عالم الواقع الذي يعيش فيه، مثلما هو أفلاطون الذي قاس هو وجماعته البشر بمقياس الأرقام، بينما كان سقراط ذا نزعة شعبية، ديمقراطي النشأة أمّا افلاطون فكان أرستقراطي النشأة[1]. ونحن نجد أنّ الوردي قد تجنى في حكمه على أفلاطون وعلى علاقته بسقراط، فباعتقادنا إن أفلاطون كان وفيا لتعاليم أستاذه حتى وإن كان لديه ميول فيثاغورية، فضلا عن ذلك المعروف إن سقراط كان يختلف عن السفسطائية اختلافا كبيرا، والسفسطائية لم تكن فكرا للعامة والعبيد كما يعتقد الوردي، فهم كانوا يسيطرون على مقاليد السياسة فقد كانوا من علية القوم، أمّا أن طبيعة تفكيرهم كانت تتسق وطبيعة الإنسان الفرد فهذا صحيح، ولكن تبقى المشكلة معقدة، ففي حالة القبول بكل رأي على أنه وجه من أوجه الحقيقة، أيضا نقع في المشكلة نفسها التي نقم فيها الوردي على العقلانيين الذي يعتقدون في الحقيقة الثابتة لأنّ القول بأنّ كلّ إنسان يمتلك حقيقة، باعتقاد يجعلنا أمام انفلات فكري وثقافي[2] يتعارض حتى وطبيعة الديمقراطية التي تقضي احترام القوانين ويصبح من الصعب السيطرة على الفوضى الفكرية وبالتالي الفوضى المجتمعية لأنّ كلّ شخص يعمل ما يحلو له لأنّ عمله فيه مصلحة فردية كما تذهب إلى ذلك السفسطائية وبالتالي يمكن القول أنّ المشكلة أعقد مما نتصور، لاسيما في عملية الترجيح بين القول بتعددية الحقيقة أو القول بثباتها، لأنّ تبني أي قول من القولين يترتب عليه أشياء لا تتسق والطموح الإنساني فالتعدد فيه انفلات والثبات فيه انغلاق. الطرح المعاصر باعتقادنا لمفهوم الديمقراطية والتعددية الفكرية التي تحترم القانون وتحترم الرأي الآخر، يكون أقرب الحلول الممكن الاعتماد عليها كوسط بين الحلين، أي الحرية الفردية في مقابل احترام حريات الآخرين التي يحفظها القانون.

أيضا من ضمن ما يمكن أن يوجه للوردي بهذا الصدد أنّه حينما يدافع عن السفسطائية يصفها بأنها مهزومة من قبل العقلانية في الوقت الذي يعترف به بسيادة المنطق الجدلي والحواري وسيادة الأطر الفكرية التي باعتقادنا هي للإيمان بالحقيقة الواحدة ورفض الآراء الأخرى وهذا دليل على نسبيتها وليس على إطلاقها، لأنّ كلّ إنسان يتقوقع حول حقيقة وهذا ما تريده السفسطائية، ألاّ يعني ذلك انتشارها وعدم انهزامها.

---

1 المصدر نفسه، ص 206-215.

2 لقد تبنه إلى ذلك صاحب كتاب سفسطائية للبيع، الأستاذ عبد الرضا صادق في معرض نقده لمنهج الدكتور الوردي، ينظر. ص 89-96 تجديد، نشر هذا الكتاب دار الحديث، بغداد، 1956.

نقد قوانين المنطق:

يحاول الوردي نقد قوانين المنطق الثلاث المعروفة، في ضوء ما توصل إليه العلم الحديث، فقانون الذاتية برأية قائم على النظرة القديمة القائلة بالحقيقة المطلقة والمؤيدة لفكرة الثبات، في حين أنّ العلم الحديث أثبت أنّ "المادة في حركة مستمرة، وأنّ ما نرى في ظاهرها من هدوء وصمود إنما هو من وهم حواسنا"[1] لذلك أخفق المنطق القديم في القول بأنّ الشيء هو هو لأنه يفترض أن الشيء ثابت بينما هو متغير في كلّ لحظة، وقد كان الوردي مدركا لقانون الذاتية ولم يخلط بينه وبين قانون الثالث المرفوع كما ذهب إلى ذلك الجابري[2] والدليل على ذلك تفصيله القول في قانون الثالث المرفوع وإيمانه بأنّ الشيء يحمل نقيضه، يفند فيه قانون الذاتية لأنّ الذات هي غيرها في الوقت نفسه.

أمّا قانون عدم التناقض الذي لا يجيز أن يجتمع النقيضان معا، ولا يمكن أن يكون الحق باطلا في الوقت نفسه، فهذا أيضا مما لا يمكن الجزم به، لأنّ هذه الفكرة أيضا قائمة على الإيمان بالحقيقة المطلقة وقد ردّ هيجل على هذا الفكر بالقول "إنّ التناقض أصيل في طبيعة الكون، فكلّ شيء هو وليس هو في آن واحد، وكلّ فكرة تحتوي على نقيضها في صميم تكوينها[3]. وهذا ما اكتشفه ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية حينما قال بقانون التحول الذي يقتضي عدم الدوام على حال، وهذا ما نجده بيّنا في أسلوب الحكم في العائلة الواحدة الحاكمة، يبدأ صالحا وثوريا قويا، يتحول إلى ترف ونعومة ثم إلى ضعف ووهن وفناء.

بقي قانون الثالث المرفوع، وخلاصته أنّ القضية إما سالبة أو موجبة ولا ثالث بينهما، أي إما حق وإما باطل ولا وسط بينهما، وهذا هو "منطق الوعظ" بتعبير الوردي، إمّا أن تكون مع الحق الذي هو السلطة وإما مع الباطل فتعارض السلطة (الحق).

يعتمد الوردي بنقده لهذا القانون على معطيات العلم الحديثة "ففي الفيزياء مثلا، وجدوا أن المادة ليست موجودة في مكان معين بالذات.. ما دامت المادة مؤلفة من طاقة كهربائية.. مجالها الكهربائي المغناطيسي، إذن يشمل الكون[4].

---

1 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 86.

2 الجابري، علي حسين: علي الوردي، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد، ص 48.

3 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 72؛ الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 88، نفس المعطيات، الوردي، علي: مهزلة العقل البشري، ص 29، نفس المعطيات.

4 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 90.

ملخص القول "لا توجد ثنائية منفصلة يتراوح الشيء فيها بين الوجود والعدم[1] فكل الشيء في تطور أو صيرورة لا نهاية لها، وفي الوقت ذاته يحمل نقيضه معا مؤيدا الوردي في هذا الرأي كلا من هيجل في مبدأ التناقض وداروين في مفهوم التطور والنتائج"[2].

لم يكتف الوردي بنقد العقلانية المفرطة في المنطق الأرسطي والتعويل على معطيات العقل، ولم يكتف بنقد قوانين المنطق بل تعدى ذلك إلى نقد مبدأ السببية متبعاً الغزالي وهيوم في هذا النقد، غير منكر لأهمية هذا المبدأ لأنه قد يكون مبدءا صحيحا في أساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين قد يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكذّبون الوقائع المشهورة لمجرد أنهم لا يعرفون تعليلا ماديا لها"[3] فهناك حوادث قد لا تكون لها أسباب مادية مثل خوارق اللاشعور وهي مما يشهد بوجودها الكثير فلا ينبغي إنكارها لمجرد أننا نتفق ومبدأ السببية متفقا مع الغزالي بأن (وراء العقل إدراكا آخر أسمى.. وأنّ في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا عن فهمه[4] فضلا عن ذلك الحجاج بنقد الغزالي لمبدأ السببية الذي يقابله بمبدأ التعاقب الذي ليس له علاقة بالسبب والنتيجة.

أعجب الوردي في نقد ابن تيمية للمنطق لاسيما كتابه "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين" حيث يذهب ابن تيمية إلى القول بأنّ صورة القياس الأرسطي نظرية تنعقد دون حاجة إلى تعلم، وأن باطل القياس المنطقي أكثر من حقه والحق الذي فيه فطري لا يحتاج إلى هذا القياس فيه[5].

سبقت الرواقية ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي، ووجهوا إليه اعتراضات هامة، وكانوا لا يؤمنون بفكرة الكلي، فكان من الطبيعي أن يرفضوا ما بني عليها من قواعد المنطق وقوانينه وحاولوا بناء منهج استقرائي، قريب من منطق بيكون الذي ينتمي اليه الوردي بشكل واضح.

---

1 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 11.
2 الوردي، علي: منطق ابن خلدون، ص 47.
3 المصدر نفسه، ص 45.
4 المصدر نفسه، ص 55.
5 ينظر: ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخان: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1951، ص 157-158.

أكثر ما أعجب الوردي في ابن تيمية هو إنكاره للكليات والقول "إنها ليست ضرورية ولا بديهية، وليس لها وجود خارجي، إنها بالأحرى من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد يكون غير بديهي عند البعض الآخر[1] وهذا يعني أنّ وجود الكليات هو في الأذهان وليس لها وجود خارجي، وهذا الرأي قريب إلى ما ذهبت اليه السفسطائية والرواقية.

تأثر الوردي بجميع الرؤى الفلسفية التي ذكرناها، ولكن الأثر الأكبر كان لابن خلدون، وذلك بسبب اشتغال ابن خلدون في الاجتماع والعمران، وكان الوردي أقرب إلى هذا الاهتمام، فضلا عن تقارب القراءة الخلدونية للفكر الفلسفي إذا لم يكن تطابقها وما يريده الوردي في النظر للحياة والواقع والمجتمع.

يذهب ابن خلدون إلى القول بقصور العقل عن إدراك كثير من الأمور وبالتالي القول بتقصير أداة العقل التي هي المنطق ووجه التقصير "إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعم الفلاسفة وبين ما في الخارج غير يقيني لأنّ تلك الأحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعلّ في المواد ما يمنع من المطابقة الذهنية الكلية للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحسّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فأين اليقين.."[2] فضلا عن ذلك فابن خلدون يرى أنّ "تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا"[3].

وهذا معناه أن ابن خلدون لا يعطي الأهمية للعقل كما فعل أرسطو ومن تابعهُ من الفلاسفة المسلمين لأنّ طاقة العقل هي معرفة ما يمكن إدراكه لا ما هو خارج إدراكه وهذا ما جعل الوردي يتابع ابن خلدون، فضلا عن اهتمام الأخير بالمجتمع وتفسير طبيعة التحول المجتمعي والحضاري لاسيما ما يخص مفهوم ابن خلدون للعصبية والعمران التي يقابلها الوردي بنظريته حول البداوة والحضارة وإعجاب الوردي بقدرة ابن خلدون وفي وعيه لأهمية علم التاريخ الذي يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر أحوال الإحاطة

---

1 الوردي، علي: منطق ابن خلدون، ص 58.

2 ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981، ص 430؛ ينظر علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص 70.

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالحاضر[1] حقيقة التاريخ[2] عند ابن خلدون أنه "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما نشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتخيله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران[3] وذلك ما فعله الوردي في جميع كتبه لاسيما لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث[4].

يذهب الوردي أيضا إلى أنّ ابن خلدون قد وجه النقد إلى قوانين المنطق الأرسطية وهو محمل بوجهة النظر نفسها التي تكلمنا عنها آنفا عن قوانين المنطق. خلاصة الرأي الخلدوني هي، "أنّ المجتمع البشري في تغير مستمر جيلا بعد جيل، وليس هناك حدّ يقف فيه هذا التغيير[5] وطالما التغيير صفة المجتمع، فمعنى هذا أنه لا وجود لقوانين ثابتة تحكم العقل أو تحكم حركة العالم.

نقد الحقيقة:

لاحظنا في نقد الوردي للمنطق الأرسطي، وفي تبنيه للفكر السفسطائي أو الفكر الخلدوني، ما يمكن أن يوصف بنقد الحقيقة، لأنه وجد الإنسان غير محكوم إلا بحقيقته هو ولا يحكم إلا في ضوء الحقيقة الفردية التي يظن أنها حقيقة كلية وهذا ما جعله يذهب إلى نقد مفهوم ثبات الحقيقة وذلك لإمكانية أن تحمل القضية صورتين أو حقيقتين لأن "التناقض صفة أصيلة في طبيعة الإنسان"[6] وهذا ما لم يدركه أصحاب المنطق التقليدي، فالحقيقة عندهم واحدة، والآراء يجب أن تكون متفقة" فأنت إمّا أن تكون مع الحقيقة أو ضدها، فإذا كنت ضدها فأنت هالك، أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجرؤ على

---

1 طبق نظريته هذه في قراءته للمجتمع العراقي الذي وجده يقع "بين نظامين من القيم الاجتماعية قيم البداوة الآتية من الصحراء وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه القديم" لذلك حكم على الشخصية العراقية بالازدواج. ينظر علي الوردي: دارسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، 1965، ص 12.

2 ابن خلدون: المقدمة، ص 22.

3 المصدر نفسه، ص 27.

4 ينظر لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، 1-6، مطبعة الرشاد، بغداد 1966.

5 الوردي، علي: منطق ابن خلدون، ص 77.

6 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 95.

مناقضتك[1] وهذا ما يعترض عليه الوردي الذي يؤمن بتعدد أوجه الحقيقة وبحرية الرأي وبالاختلاف إذ يرى أنه "من المؤسف أن القدماء ركزوا على الاتفاق وحده... ونظروا إلى الحقيقة من وجه واحد.."[2].

إن الحقيقة التي يؤمن بها الوردي تحمل جانبين؛ ذاتي وموضوعي "حقيقة تخلق الفكر ويخلقها الفكر في الوقت نفسه، وكل منهما سبب الآخر ونتيجة[3] بمعنى التفاعل بين الفكر والواقع، والتوافق بين الذاتي والموضوعي فالحقيقة "ليست إلا فرضية يفترضها الإنسان لكي يستعين بها على حلّ مشكلات الحياة"[4] وهذه معناه أن الوردي يفهم الحقيقة في ضوء الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، فقد قلنا أنه قد تأثر بالمنطق الاستقرائي عند فرنسيس بيكون الذي لا يؤمن باليقين المطلق والنتيجة فيه "ليست نهائية بل هي قد تتغير في وقت لاحق عند ظهور مفردات جديدة مخالفة في مضمونها للمفردات المدروسة سابقا[5].

يبدو لي أنّ أهمية الوردي في الدرس الفلسفي في العراق متأتية من اهتمامه بهذه الموضوعة أي نقد الحقيقة، التي تشكل نقطة الارتكاز في الفكر الفلسفي المعاصر أو ما يسمى عصر (ما بعد الحداثة) لأنّ أهم ما يميز هذا العصر وكما جاء على لسان احد أهم مؤسسيه (إيهاب حسن) المصري الأصل الأمريكي الجنسية في كتابه" التحول ما بعد الحداثي" الصادر عام 1978 هو أنّ هذا العصر يتميز:

1- أنه فكر يرفض الشمولية التي مثلتها الفلسفات النسقية، مركزا على الجزيئات والهوامش.

2- ينبذ اليقين المعرفي ويرفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

3- يلح فكر ما بعد الحداثة على إسقاط نظم السلطة الفكرية في المجتمع وفي الأدب والفن والعلوم والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة[6].

---

1 المصدر نفسه، ص 90.

2 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 21.

3 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 53.

4 الوردي: مهزلة العقل، ص 19.

5 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 190.

6 علي خريسان: العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001، ص 13.

بعبارة ملخصة إن فكر ما بعد الحداثة هو فكر "التنوع والتشظي والتفتت"[1] وهذا ما يلح عليه الوردي وإن لم يكن مشغولا بفكر ما بعد الحداثة ولكن كان مشغولاً بمعطيات الفلسفة المعاصرة والعلم الحديث - وأهم ميزات الفلسفة المعاصرة هي تخليها عن القول بسلطة العقل وكسرها للأطر المغلقة، فالعقل عند الوردي كما هو عند البراجماتية لاسيما دوي، "أداة تساعد الإنسان في كفاح الحياة وتنازع البقاء فهو لا يفهم الحقيقة إلا بمقدار ما تنفعه في هذا السبيل[2]. لأن من طبيعة العقل أن يرى الحقيقة بمنظار المصلحة وهو الآلة التي تساعد على تحقيق المصلحة فالإنسان مجبول أن يرى الحقيقة من خلال مصلحته[3] لذلك فالحقيقة ليست ثابتة بل هي متغيرة بتغير المصالح، لأنّ الفكرة التي هي لديك من الممكن أن تكون خطأ في نظر غيرك لأنها قد تضر بمصالحه والمشكلة هذه كامنة في طبيعة السلوك البشري لأنّ الإنسان "اعتاد أن ينظر إلى الكون من خلال إطار فكري يحدد مجال نظره، وإنه يستغرب أو ينكر أي شيء لا يراه من خلال ذلك الإطار[4] حتى يصبح هناك حجاب على الرؤية بما يجعل الإنسان لا يؤمن إلا بما يعرفه هو ويقع في دائرة تفكير هو بحيث لا يحتمل الرأي المخالف لذلك فالوردي، يعتقد بان "مقياس ثقافة شخص هي بقدرته على الخروج من هذه القوقعة" ومبلغ ما يتحمل هذا الشخص من آراء غيره المخالفة له"[5] استشهد الوردي بقول الرسول الكريم "اختلاف أمتي رحمة" وهذا ما لا يدركه أصحاب الحقيقة الواحدة الذين لا يدركون كيف يكون الاختلاف والنزاع رحمة لأنهم "يرومون الجمود الفكري بكل ما في هذه الكلمة من معنى، والواقع أن الجمود الفكري والخضوع للسلطان، أمران مترادفان، فهو يقول "من تمنطق فقد تزندق" ويقولون من خرج على السلطان فقد كفر"[6].

---

1 محمد الشيخ: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حورات مترجمة، شارك في الترجمة، باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 11.

2 الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 54، وكذلك: الوردي، علي: في الطبيعية البشرية، ص 67، نفس المعطيات.

3 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 97.

4 ينظر الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 45، الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 198، نفس المعطيات لمحات اجتماعية، ج1، ص 15.

5 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 54، الوردي، علي: خوارق اللاشعور، ص 46، نفس المعطيات.

6 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 101-102.

الجدير بالذكر أنّ كارل بوبر لديه كتاب بعنوان "أسطورة الإطار"[1] وهو من المؤلفات التي كتبها في أواخر حياته، فبوبر لا يؤكد القول بامتلاك أحد للحقيقة، وليس من الصحيح باعتقاده القول أيضا بنسبية الحقيقة، وهذا ما يختلف فيه عن الوردي الذي يؤكد نسبية الحقيقة. يعتقد بوبر أنّ الطريق الصحيح للاقتراب من الحقيقة أو الإمساك بها، هو اختبار مدى قدرة أفكارنا للبقاء عند محاولة تكذيبها، وهذا المبدأ الذي يسميه مبدأ التكذيب غايته تكذيب فروضنا وليس الدفاع عنها، وعند مقاومة هذه الفرض للتكذيب وثباته أمام هذه المحاولة، نستطيع القول بصلاحية هذه الأفكار أو الفروض ونعدها خطوة للوصول إلى عالم أفضل، أو الوصول إلى الحقيقة، وهذا هو المعيار الصحيح لتبني فكرة ما، وليس الدفاع عن الأفكار وتبنيها تبنياً أعمى وفي ضوء المصلحة كما يذهب إلى ذلك الوردي، أو العيش في إطار مغلق من الأفكار صنعناه نحن ونعتقد بأنه الحقيقة النهائية.

إنّ هذه النوع من التبني للأفكار في ضوء مبدأ التكذيب البربري ما هو إلاّ شكل من أشكال الهدم للإيديولوجيات السياسة والأنظمة الميتافيزيقية التي تؤمن بامتلاكها الحقيقة، وهو الأكثر جدوى مما يريده الوردي في الدعوة إلى النسبية إذا لم نقل فوضى الحقيقة، حتى وجدنا الوردي ينقم على العقل، إذ يصف من يستخدم العقل "بمجنون لا يحب إظهار جنونه"[2] فأصبح الجنون بهذا المعنى هو الجوهر والعقل هو العارض في المجتمع فنحن مجانين نستعمل العقل للتغطية على جنوننا!

إنّ موقف الوردي من العقل قائم على مقايسة القديم بالجديد وهذا ما تبنه له الجابري ووجد أن "هذه المقايسة بين الطريقين، المعرفيين، ناقصة بها حاجة إلى ميزان بضبط الأحكام، ومعيار يرتب المقاييس، فالعلم المعاصر اعترف بتكاملية المعرفة، بين التجربة والعقل، بين ما يمكن للعلم ان يختبره في المعمل والطبيعة، وبين ما يمكن للعقل أن يبرهن عليه رياضيا وبديهيا، مما لم يعد معه القبول بطريق واحد ووسمه بالصدق واليقين"[3] كأن تكون العقلانية هي الطريق الوحيد أو النسبية هي الطريق الأفضل.

---

1 ينظر: كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة، يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، 2001، العدد 292.

2 الوردي، علي: الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط2، 1992، ص 113.

3 الجابري، علي حسين، علي الوردي، السيرة والآراء، مصدر سابق، 2002، ص 61.

إن أحد إشكاليات فكر الوردي هي إشكالية المصطلح وتداخل المفاهيم والمقولات وتعميم الأحكام وعدم الفرز بين الناس أو أرباب العلم والمعرفة، وتمازج المفاهيم الشعبية والاجتماعية والدينية والعلمية. كلها كانت وراء الهجوم الدائم على العقل والعقلانية، مع أنّ الأمر لا يتطلب أكثر من تمييز الأحكام في قضايا التعليم وقضايا الفلسفة وقضايا الدين ويبقى بنا حاجة العقل والعقلانية لكي نصل إلى ما يريده الوردي"[1].

نقد الاستبداد:

لاحظ الوردي من خلال قراءاته للتراث العربي الإسلامي، أنّ هناك رؤية لاهوتية لطبيعة الملك في كل زمان، معتمدة بطبيعة الحال على قراءة تأويلية للقران والحديث النبوي، بما يجعل هذين النصين المقدسين وكأنهما يبرران ما يفعله الحكام بشعوبهم، وهذا ما بدى واضحا مع الخطباء والفقهاء الملاصقين للسلطان، دعوتهم المجتمع إلى ضرورة احترام الحكام حتى وان كانوا من الظالمين. بحيث تحول الحكم إلى حكم طغيان واستئثار بالسلطة لدرجة يلغي فيها اللاحق السابق، والغاء كلّ إرث سياسي ولا تعترف بكلّ ما يخالفها أو يختلف معها"[2] وهذا ما سهل الوصول إليه متملقي السلطان والمحملين لأفعاله.

"إنّ مشكلة المسلمين والعرب هي فساد حكامهم فالمسلمون الأولون كانوا يكافحون الظلم والترف والتعالي في أيام محمد، فلما علو هم في الأرض وجاءهم المال والترف أصبحوا بحاجة إلى من يكافحهم[3] وقد ذهب إلى مثل هذا القول علي شريعتي في كتابه "دين ضد دين" ودعوته إلى ضرورة تنقية الدين من عناصر الجمود والركود لأن يتحول "من نزعته الثورية التغييرية إلى النزعة الاستاتيكية التبريرية الثبوتية فيصبح الدين دينا آخر[4]. فلابد من ثورة فكرية داخل الركود والتقليد الذي يحافظ على مصالح المستفيدين من هذا السبات والركود.

يرى الوردي أنّ المستبد يكون مستبدا لا يتحمل مسؤولية استبداده وحده بل تقع المسؤولية "على عاتق الذين أعطوه المفتاح وسهلوا له فتح الأبواب.. فنيرون صار نيرونا لأنّ جلاوزته وجلاديه سولوا له سوء عمله وحققوا له ما يشتهي"[5] وهؤلاء المتمجدون الذين

---

1 المصدر نفسه، ص 55.
2 الوردي، عل: في الطبيعة البشرية، ص 20.
3 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 71.
4 شريعتي، علي: دين ضد دين، دار الأمير، بيروت، الطبعة 3، 2001..
5 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 73.

ميزهم الكواكبي عن أصحاب المجد، فالمجد هو "إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب.. والمجد لا ينال إلاّ بنوع من البذل في سبيل الجماعة" أما التمجد فهو "القربى من المستبد وهو أن ينال المرء جذوته من جهنم كبريا المستبد ليحرق بها شرف الإنسانية"[1] لدرجة يقول فيها الوردي أن هؤلاء جعلوا مفهوم الأمن مختلفا فـ "حفظ الأمن معناه حفظ السلطان وتدعيم حكمه"[2].

ولا خلاص من جريمة النظر هذه ولا يمكن تحقيق العدل إلاّ بالصراع بين الحاكم والمحكوم لأنّ العدل ليس نتيجة الفكر المجرد وحده، ولكن بالتفاعل المستمر بين المظلوم والظالم أو بالأحرى نتيجة التفاعل والتصادم المرير بين قوى المحافظة وقوى التجديد[3].

هذا ما يمكن فهمه من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يدعو إليه الإسلام، وما يمكن تطبيقه بحيث يستفيد منه العامة بالخلاص من طغيان الحكومة وما يبرر ضرورة استعمال المسلم حقه في الانتخاب والتصويت إلى أبعد الحدود، لدرجة يقول فيها الوردي بأنه لو كنت رجل دين لأفتيت باعتبار التصويت واجبا دينيا وأجعل التقاعس عنه ذنبا لا يغتفر"[4].

لذلك وجدنا علاّمتنا يدعو إلى ضرورة تحقيق الديمقراطية وتبني الحكومة لها فالحكومة الرشيدة في العصر الحديث هي تلك التي تقود الثورة الشعبية لا تقاومها.. والثورة المسلحة لاتحدث في أمة تلتزم الديمقراطية الصحيحة، ذلك لأن الحكومة الديمقراطية تنبعث من صميم الشعب، فهي عبارة عن صورة ظاهرة لرغبة الشعب الباطنة، إنها من الشعب وبالشعب ومن أجل الشعب.[5]

إن ميزة الفلسفة الديمقراطية أنها تعترف بوجود التنازع والاختلاف بين الناس وترى أن ذلك لازم محتوم في الحياة الاجتماعية، ولكنها تحاول أن تضع للناس قواعد كقواعد الكرة لكي يستفيد البشر منها دون أن نسفك الدماء أو نثور الأحقاد[6]"الفلسفة الديمقراطية

---

1 الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، جمع ودراسة وتحقيق د. محمد عمارة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص 362 -363.

2 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 92.

3 المصدر نفسه، ص 100-103.

4 المصدر نفسه، ص 103، والغريب ان هذا الأمر حصل لدينا في لدينا في العراق مؤخرا في الانتخابات التي أوجبها الكثير من رجالات الدين وبرغم ان الوردي كان يستبعد حصول مثل هذا الامر.

5 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 266.

6 الوردي، علي: دفاع عن السفسطائية، ضمن كتاب سفسطائية للبيع، مصدر سابق

الحديثة "لا تؤمن بالحقيقة المطلقة بل تؤمن بدلاتها عنها بتلك الحقيقة التي ترتئيها الناس[1] لأن الديمقراطية تقضي على التقاتل السياسي.

الأمر الذي يأسف له الوردي هو عدم شيوع الديمقراطية في الوطن العربي وفي العراق على وجه الخصوص لسيادة حكم الاستبداد الحديث، فجاء الحكام المعاصرون يتفاخرون بمجد الأجداد مثل حمورابي وأشور بانبيال والرشيد فشيدوا المتاحف وعمروا القصور"[2] ولم ينظر إلى الشعب العراقي بوصفه شعبا هو الأكثر زخرفة وتنوعا من أي مثال آخر في العالم، وبإمكان هذا الطيف وظلاله أن يكون نسيجا لا يأكل فيه الجزء الآخر، بل يحمل تعدديته وتنوعه مصدرا للتكامل والإضافة"[3]

فضلا عن ذلك فإن الوردي يرى أن احترام التعددية والدعوة إلى الحرية تقتضي بالدرجة الأساس احترام حرية المرأة التي تشكل نصف المجتمع، وهذا ما لم يتجاوزه العرب إلى يومنا هذا، فلابد أن تحترم المرأة وتعطى حقوقها كافه لأنها "مخلوق بشري كالرجل، لها الحق في أن تعيش كما يعيش وأن تتمتع بالحياة على منوال ما يفعله الرجل[4]" وفي تحقيق هذا الأمر نكون قد حققنا أهم انتصار على الروح الاستبدادية في ذواتنا أولا وفي المجتمع ثانيا.

في نقد المجتمع والخطاب العربي والعراقي:

يحاول الوردي نقد المجتمع العربي في ضوء نظريته في البداوة والحضارة التي ذكرناها آنفا، والتي بنى عليها نظريته في ازدواج الشخصية بالمعنى الاجتماعي "وهو يظهر في كثيرة من الناس حين يظهر لديهم الصراع الثقافي في محاولة للتوفيق بين مطالب متناقضة وعلى الرغم من أن الوردي يستبعد التعميم ويكرس جهده في ازدواج الشخصية على المجتمع العراقي، إلا أنه لا يستبعد أن تكون الشخصية العربية تعاني الازدواج، وقد سبقه ابن خلدون في ذلك على الرغم من إلصاق العرب بالبداوة وإبعادهم عن الحضارة وإن كان الوردي لا يوافق ابن خلدون في ذلك[5].

---

1 الوردي، علي: مهزلة العقل البشري، ص 72.

2 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 268-269.

3 الوردي، علي: في الطبيعة البشرية، ص 4 ومقدمة سعد البزاز، ص 21.

4 ينظر الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 14-15، ص 59 نفس المعطيات، الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 17، نفس المعطيات.

5 ينظر الوردي، علي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 23.

يعتقد أن هذه الازدواجية متأتية في المجتمع العربي الإسلامي من الصراع بين بقايا الجاهلية ومعطيات الإسلام فالخليفة الأموي مثلا كان بدويا صريحا يعمل ما يشاء مادامت القوة بيده وكان يتبع في ذلك سنة الصحراء.. وترك أهل التقوى والدين في أبراجهم العاجية، أما الخليفة السياسي، فأخذ يتبع طريق الازدواج إذا جاء وقت الموعظة بكى، وإذا جاء السياسة طغى[1].

هذا الازدواج في الشخصية هو الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه اليوم "فالفرد يجوز له أن يعمل ما يشاء وينهب ما يشاء، ولكي يرضى عنه الله تعالى يجب أن يعطي جزءا ممن نهب العباد والزهاد والوعاظ لينوبوا عنه أمام الله فيستغفرونه له. ومن الممكن القول إنه كلما كان الظلم الاجتماعي أشد كان بناء المساجد وتشجيع الوعظ أكثر، فإذا بنى الظالم الغاصب مسجدا بنى الله له في الجنة قصرا مخيما."

إن أكثر الناس يعانون من ازدواج الشخصية وقليل منهم من يعرف أن يخط لنفسه خطا معينا يسير عليه ولكن البقية تدافع عن الإسلام بالسيف ولكنها في حياتها اعتادت على مخالفته في كثير من قيمه وأفعاله"[2].

هذا بالنسبة لطبيعة المجتمع العربي الإسلامي والعراقي على وجه الخصوص. أما بالنسبة للخطاب فإنه لا يختلف بطبيعة الحال عن سلوك المجتمع وما تطبع عليه، لذلك نجد أن الشخص المفكر، يعيش ازدوجا في الشخصية أيضا، فنجده يعيش في الحاضر ويتعامل مع الحاضر بكل مقتضياته ولكنه في الوقت نفسه يدعوا إلى الماضي والتزام الماضي بكلّ ما فيه، بوصف هذا الماضي مقدسا لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه وهؤلاء هم من يسميهم "وعاظ التدين"[3].

في الجهة المقابلة نجد من يعيش التخلف بأغلب مظاهرة ويتشدق بألفاظ غريبة عن المجتمع وعن قدرته الإدراكية، مما يجعل هذا المفكر يتكلم في واد والمجتمع في واد آخر لأنه لا يفعل شيئا سوى إعادة أقوال الغرب من دون الوعي بإمكانية تطبيق هذه الأفكار على المجتمع، وهؤلاء سيسميهم "الوعاظ المتفرنجين" الذي يعيشون في بحر متلاطم من الألفاظ لكن لا يوجد تطبيق لها على أرض الواقع لأنها مجرد ألفاظ مترجمة والأمر لدى الوردي ليس

---

1 الوردي، علي: وعاظ الساطين، ص 38.

2 المصدر نفسه، ص 45.

3 الوردي، علي: وعاظ السلاطين، ص 296.

متعلقا بالتزام أحد الطريقين، بقدر ما هو متعلق بضرورة تحسن الظروف الحضارية والاقتصادية"[1]. والأمر ليس متعلقا بأحداث القياس مع التراث أو مع الآخر، بقدر ما هو متعلق بالقراءة النقدية المبتعدة عن التقديس بكلّ أشكاله وقراءة الإنتاجين بوصفهما إنتاجا تاريخيا وحضاريا إنسانيا مشتركا بعيدا عن الطريقة الانتقائية، هذا نافع وذلك غير نافع، بل بطريقة الهضم الثقافي والمعرفي.

أيضا يرى قارئ الوردي ابتعاده عن التفسيرات والروايات الغيبية والثيولوجية لأن متبني هذه الرواية لا يمكن أن يقدم لنا وعيا نقديا حيوياً، بل سيكون فكرا اتباعيا تقليديا جامدا لا يساهم في بناء الحاضر وتطوير المستقبل.[2]

من جهة أخرى يرى الوردي أن الحضارة الغربية، حضارة "مغربة" ويجب النظر اليها على أنها "حضارة عالمية ساهم في إنشائها الشرق والغرب"[3] والتفاعل مع الحضارة الغربية أمر لابد منه، حتى لانعزل عنها ما يحدث في العالم وانسياقا مع ما تقتضيه حركة الحياة فالحياة في تطور دائم، وإذا لم تتابع ما وصلت إليه الأمم سنكون في آخر السرب متلقين لا منتجين، وإن لم يمتلك العرب البأس والإصرار على تحقيق التقدم، فلا معنى لحياتهم.

إذن التزام التقليد باتباع ما جاء به الآباء والأجداد، لا يعني معرفة ما توصل اليه الآخر الذي ترك التراث وابتعد عنه، لكنهما يشتركان في المعرفة إذا التزاما بخدمة الطبيعة والحياة الإنسانية، فالحياة كمفردة ليست متأتية من الثبات والسكون، بل من الحيوية والحركة، وهذا هو الواقع للإبداع، والإبداع يقتصر على النظر للماضي والحاضر من أجل الوعي بحركة التاريخ، وهذا لا يعني أخذ الصالح وترك الطالح منه فعلينا أن لا ننس أن المحاسن والمساوىء تأتي معا في الحياة الاجتماعية، ومن يطالب المحاسن دون المساوئ فالأحرى به أن يعيش في عالم آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه.[4]

---

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 المصدر نفسه، ص 270.

3 الوردي، علي: مهزلة العقل، ص 19.

4 في الطبيعة البشرية، ص 153.

خاتمة:

يمكن القول في ختام البحث إن فكر الوردي يدور حول إمكانية الارتقاء بالإنسان، وتقبل المجتمع للمتغيرات والمعتقدات الفكرية، لذلك كان ناقما على المنطق التقليدي الذي كان يرتبط عنده بالمنطق الاستبدادي على اعتبار أن كلاهما يعتقد بالوصول إلى الحقيقة النهائية، وكلاهما يقمع حرية الرأي والاختلاف والتعددية، تلك المفاهيم التي دافع عنها الوردي وعدّها أساسا في الوصول إلى المجتمع الديمقراطي، وبعكسه سيسود الاستبداد، لذلك وجدناه دائم النقد للحقيقة، لأن امتلاكها أو ادعاء امتلاكها يعني القضاء على التنوع الفكري الذي هو الأساس في تحقيق الإنسان ما وصل إليه من تطور وما سيصل، لكن الذي يؤخذ على الوردي هو إيمانه المفرط بنسبية الحقيقة للدرجة التي يشعر فيها قارئه وكأن هذه النسبية عنده تعني عدم الالتزام بالضوابط والقوانين، حتى أنه يربط بين الحقيقة والمصلحة، كما فعلت البراجماتية، لاسيما وليم جيمس، الذي يميل إلى ربط الحقيقة بالمصلحة الفردية، فضلا عن ذلك فإن الديمقراطية لاتعني امتلاك الفرد للحقيقة بقدر ما تعني الانسياق مع رأي الأغلبية، وبهذا يمكن القول إن هناك قوانين عامة تلزم الفرد بالسير عليها، ويلزم الفرد بها نفسه، إذن ليست هناك نسبية مفرطة سفسطائية كما ذهب إلى ذلك الوردي، لأن هذا برأينا يعني فوضى وانفلات، وإلا لماذا خضع سقراط لحكم الاعدام؟ أليس من أجل احترام القانون الكلي؟ لاسيما وأن الوردي يظن أن سقراط سفسطائي انقلب عليهم.

فيما يتصل بذلك أيضا أجد أن إفراط الوردي في نقده للتعميم والشمولية، جعله يقع في التعميم والشمولية بدفاعه عن الحقيقة النسبية.

إنّ سطوة الفكر الواحد والنظام الاستبدادي في العراق، هو ما جعل الوردي، ينقم من الفكر الواحد والحقيقة الواحدة، أي أنّ هذا الأمر مرتبط عنده بانعكاسات اجتماعية لاسيما وأنه عالم اجتماع يتحسس نبض الشارع والمجتمع، ساعيا لتحقيق العدل الاجتماعي، الذي هو في حقيقته ليس فكرة مفروضة من فوق، بل يأتي نتيجة التفاعل الاجتماعي. وهو ما جعل الوردي يفضل الاجتماع على الفلسفة، لأنه ينبع من الواقع ويتداخل معه، بينما الثاني يبقى فكرا تأمليا نظريا، صورة ذهنية للواقع الذي ليس شرطا أن يتطابق معه، لأنه في الغالب أحلام وأمنيات للارتقاء بالواقع.

مصادر ومراجع البحث:

المصادر:

- خوارق اللاشعور، دار الوراق، لندن، ط2، 1996.
- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد 1965.
- وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.
- الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، الندوة، ط2، 1995.
- في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، ايران، بلا.
- منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.
- علي الوردي، دفاع عن السفسطائية، ضمن كتاب سفساطية للبيع، مطبعة دار الحديث، فبراير 1956.
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مطبعة الرشاد، بغداد، ط1، 1965

المراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981.
- بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة الكويتية، عدد 292/لسنة 2003.
- ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخان، محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن، مطبعة السنة المحمدية.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف، ترجمة مصر، ط1، 1936.
- عبد الرضا صادق، سفسطائية للبيع، مطبعة دار الحديث، بغداد، 1956.
- الجابري، علي حسين: علي الوردي، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد 2002.
- الجابري، علي حسين: علي الوردي، سيرته. فلسفته. مصادره، دار نينوى - دمشق/سوريا 2009.
- شريعتي، علي: دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط1، 2003.
- الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عماره، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001.
- الشيخ، محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات مترجمة بالاشتراك مع باسم الطائي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

زكي نجيب محمود
من أجل وضعية منطقية عربية.

ميلود شكار [1]

مقدمة:

ينتمي "**زكي نجيب محمود (1905– 1993)**" إلى أسرة متدينة من قرية تدعى «ميت الخولي عبد الحي» أين تلقى تعليمه الأول كبقية أطفال القرية في كتاب «الشيخ ربيع، كان يحفظ بعض سور القرآن، ويذكر في كتابه «تحديث الثقافة العربية» أنه «كان ما حفظه من القرآن هو أوضح الساعات التي كان الطفل يقضيها في الكتاب كلّ يوم، ولا عجب أن أرى شيخ الثمانين، إذا ما أعادت الذاكرة حياته طفلا، لا يكاد يذكر من خبرة الكتاب شيئا مما كان يقرؤه أو يكتبه من أحرف الهجاء أو أعداد الحساب أما ما كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ ربيع من آيات القرآن الكريم، فهو باق في ذاكرته في وضوح ناصع»[2]. هذا ما يعكس البعد الديني في تنشئته الذي طبع في نظرنا المراحل الفكرية التي ميزت كتاباته ومواقفه في الميتافيزيقا والعلم والثقافة والحداثة في تجلياتها.

مؤلفاته:

- حياة الفكر في العالم الجديد – دار الشروق – بيروت – ط1 1982.
- قصة عقل – دار الشروق، ط1، 1983.
- المنطق الوضعي – الجزء الأول والثاني، 1951.
- ثقافتنا في مواجهة العصر– دار الشروق، ط3، 1983.
- تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط1، 1981

---

1 أستاذ الفلسفة، جامعة الجزائر.

2 أنظر د. إمام عبد الفتاح إمام في دراسته النقدية لفكر زكي نجيب محمود في الفترة التي قضاها هذا الأخير كمدرس في جامعة الكويت في الفترة الممتدة من (1968 – 1973).
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة – جامعة الكويت.

- والثورة على الأبواب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956.
- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق - بيروت، ط3، 1983.
- هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، ط1، 1981.
- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت.
- قشور ولباب، دار الشروق بيروت - 1981.
- في حياتنا العقلية - دار الشروق- بيروت، ط3، 1983.
- قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ط1، 1984.
- نحو فلسفة علمية، كتبة الأنجلو المصرية، ط. 1958.
- خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- برتراند راسل، سلسلة نوابغ الفكر العربي
- في تحديث الثقافة العربية
- قصة عقل.
- حصاد السنين.
- من خزانة أوراقي.
- الجبر الذاتي - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- الكوميديا الأرضية.
- أفكار ومواقف
- الشرق الفنان، المكتبة الثقافية، 1960.

فكره:

لم تنحصر الوضعية المنطقية في حدود العالم العربي وحده، بل أثارت اهتمام الباحثين المنشغلين بالفلسفة في العالم الثالث برمته، ووجدت لها أنصارا في الوطن العربي، ومن بينهم زكي نجيب محمود، الذي يعتبر من أبرز ممثلي هذه المدرسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، من خلال إيمانه بمبادئها النظرية ومحاولة تطبيق هذه الفلسفة على الواقع العربي.

قبل التطرق إلى العوامل التي ساعدت على تبني هذه النزعة الفلسفية في الوطن العربي نتطرق إلى نشأة هذه المدرسة، حيث يرى" ماهر عبد القادر محمد" أنّ «نشأة دائرة فيينا في بدايتها كبحث فلسفي، أو سمنار، تكون في عام 1922 يتصدره الأستاذ «مورتس شليك،

أستاذ كرسي العلوم الاستقرائية في جامعة فينا، وبعد عام من إنشاء هذا السمنار بدأ الأساتذة والطلاب ينضمون إليه، بحيث أصبح يضم أقطابا وأعلاما بارزين من المناطقة والرياضيين والفيزيائيين، وغيرهم، وأهم هؤلاء جميعا (ويزمان) و(كارت جودل) و(هربرت فيجل) ثم انظم إليهم في وقت متأخر (رودلف كارناب) و(جولز آير) وقد تطورت دائرة فينا فيما بعد إلى ما يسمى بالوضعية المنطقية التي لعبت دورا بارزا في تشكيل طبع التفكير العلمي والفلسفي، لكن نلاحظ أن اتجاهات كارناب وأيرو هيمل الأخيرة تكشف بوضوح تحولهم عن الوضعية المنطقية في صورتها الأولى.[1]

أما "زكي نجيب محمود"، فيصفها بالاتجاه الفلسفي الذي ظهر في فينا عاصمة النمسا، مما جعل هذا الاتجاه يأخذ اسم جماعة فينا نسبة للعاصمة، وهذه الجماعة مكونة حسبه من (ارنست ماخ Ernest Mach) و(اقباريوس) و(مورتس شليك)، حيث تكون حول هذا الأخير جماعة من المنشغلين بالعلوم الطبيعية وال رياضية والمتهمين بالدراسات الفلسفية، منهم (ويزمان Waisman) و(نوراث Neurath) و(فايجل Feugel)، كانت ميزتهم التحليل.[2]

ارتكزت الوضعية المنطقية في بناء موقفها الفلسفي في نظر «ماهر عبد القادر محمد» على أساس أننا نتحقق من الفروض عن طريق الخبرة أو التجربة، فهناك من يرجع الاختبار إلى الخبرة مقابل من يعتمد على طريقة قياس قضية بأخرى للتحقق، وفي نظر ماهر عبد القادر محمد يعتبر «شليك» أول من قام بصياغة هذا المبدأ في دائرة فينا بعد الناقشة التي دارت بينه و«فتجنشتين» الذي يدعو حسبه إلى قبول مبدأ التحقق، وبذلك أصبح الموقف السائد لدى الوضعية المنطقية التحقق منها في الواقع، وهو ما سبق أن نادى به (هيوم) في تصنيفه لقضايا الميتافيزيقا فليست بذات معنى أو دلالة لأنها لا تندرج تحت هذين النوعين.[3]

إنّ جماعة فينا في نظر «زكي نجيب محمود» تتشبه بالعلماء في إثبات صدق أقوالهم باستنادهم إلى الملاحظة الحية، هذا التيار بدأ بصورة جادة منذ «كانط» وخاصة قضية فصل الذات عن الموضوع والإفصاح عن عجز العقل على إدراك كنه الأشياء، هذا العجز في نظر

---

1 ماهر عبد القادر محمد: المنطق ومناهج البحث، النهضة العربية، بيروت، دون ذكر الطبعة، 1985، ص 323-324.

2 كي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، درا الشروق، بيروت، ط1، 1982، ص 236-237.

3 ماهر عبد القادر محمد: المنطق ومناهج البحث، المرجع السابق، ص 323-324.

كانط يعتبر سيكولوجيا، إلا أن زكي نجيب محمود يرجعه إلى اللغة التي تحمل الحقائق، وبالتالي استحالة المعرفة تكون منطقيا وهنا يأتي دور الفلسفة لتحليل هذه اللغة.[1]

ويستطرد زكي نجيب محمود حديثه عن التيار الوضعي المنطقي مشيرا إلى أصحاب المدرسة التحليلية المعاصرة وعلى رأسهم «مور» و«راسل» وجماعة المذهب الوضعي المنطقي الذين يقفون موقف بيكون المتمثل حسب زكي نجيب محمود في أن الناس يعتقدون أن عقولهم تتحكم في «الألفاظ التي يستعملونها ناسين أن الألفاظ إلى جانب ذلك - تعود فتتحكم بدورها في عقولهم- وإن ذلك هو نفسه الذي أصاب الفلسفة والعلوم بالسفسطة والجمود.[2]

إن "زكي نجيب محمود" من خلال استشهاده هذا أراد أن يبرر موقفه الرافض للألفاظ التي تحوي المفاهيم الميتافيزيقية المميزة لعقليتنا الراهنة، وبالتالي فهي دعوة ولو ضمنية إلى رفض المعرفة المسبقة.

إن الوضعية المنطقية في نظر «إبراهيم بدران» في كتابه «الفلسفة في الوطن العربي» اتجاه تفرع عن الوضعية المحدثة، التي حاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم في التحليل من جهة أخرى، وذلك بالاعتماد على المنطق الرياضي، الوضعية المنطقية تمثل «الاتجاه الأول للوضعية المحدثة، ارتبط ظهورها بـ «دائرة فينا» مستهل العشرينات - أواسط الثلاثينيات- أما الاتجاه الثاني من اتجاهات الوضعية المحدثة في نظر «التجريبية العلمية» التي ظهرت بعد اختفاء «دائرة فينا» في حين ظهر في وقت لاحق التحليل اللغوي في انجلترا، والفلسفة التحليلية في الولايات المتحدة الأمريكية.[3]

إن من بين الأمور التي تستند إليها الوضعية المنطقية، الواقع الحسي المباشر الذي يعكس مدى صحة الاختبارات، ولهذا يرى «زكي نجيب محمود» أن لا وجود موضوعي للكلي والعام، بحيث «إذا لم يكن للفظة المفيدة «رصيد» بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع، وجب تعليقها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان «الفكرة» التي يجوز قبولها أو رفضها، فالقبول والرفض مرهونان

1 زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، المصدر السابق، ص 234-235.

2 زكي محمود نجيب: المنطق الوضعي، الجزء الثاني، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1966، ص 181.

3 إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سبتمبر 1981، ص 171.

باكتمال الفكرة أولا، - حسب زكي نجيب محمود - لأنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعبر.[1]

بعد هذا العرض، وإن كان غير شامل لهذا التيار الذي لقي أثره عند مفكرنا زكي نجيب محمود باعتباره صرح بهذا علنا في قوله: «ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أظهرت بمناظره إلى شتى الدراسات فأمحو منها لنفسي- مما تقتضي مبادئ المذهب، أن أمحوه وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقيا أول صيدي - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلا أن يكون كذبا، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلاهما كله من قبل قولنا: «إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار- رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول- وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها».[2]

انطلاقا من هذا الاعتقاد أخذ زكي نجيب محمود ينادي بضرورة تبني هذه الأداة على ما كان يسود الحياة العقلية من يقينيات خرافية مطلقة.[3]

إن هذه الثورة في نظره تتمثل في التخلص من سلطان الماضي على الحاضر لأنه بمثابة سيطرة الموتى على الأحياء داعيا إلى الاكتفاء بكتاب الطبيعة المفتوح كما فعلت أوروبا في بداية نهضتها، بل لقد ذهبت هذه الدعوى بصاحبها في المرحلة من مراحل حياته إلى حد الاعتقاد بأن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم.[4]

بهذا الموقف الصريح من الوضعية المنطقية يكون مفكرنا قد أخذ بأفكار مسبقة، دون مراعاة التربة التي نشأت فيها، وبالتالي يقع في التقليد الذي أراد أن يتخلص منه، حيث يرى «إبراهيم بدران» أن زكي نجيب محمود يحصر الفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي، ذلك لأن الوضعية المنطقية بهذا الفهم لمهمة الفلسفة، تساهم في نظره في

---

1 زكي محمود نجيب: المنطق الوضعي، ص 182.

2 زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، المصدر السابق، ص 19.

3 زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ط3، 1982، ص 45

4 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.

القضاء على خصوبة الفكر الفلسفي البشري، وتنتهي في خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها.[1]

بعد التعرض إلى مفهوم الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود وبعض المفكرين، نخلص إلى كون أن أصحاب هذا التيار كانوا منقسمين، لعدم وصولهم لمبدأ مشترك تسند إليه عملية التحقق من القضايا، فمنهم من يرى أن أساس صدق أو كذب القضية يرجع للخبرة مقابل التجربة والألفاظ أو التحليل اللغوي كما جاء من خلال زكي نجيب محمود نفسه، لكن إذا تبنينا هذه النزعة ربما نساهم في تجاهل الإنتاج الفكري للحضارات السابقة، التي لم تشهد هذه النزعة في نظر زكي نجيب محمود، كما أن هناك حقائق لا يوجد ما يقابلها في الواقع، أنقول أنها هراء وخالية من أي معنى ودلالة؟ إن عجز هذا التيار يكمن في أننا لا نستطيع مثلا تطبيقه على الأخلاق والقيم الروحية من ثقافة وتقاليد، لأن هذه الأخيرة تعبر عن العوامل النفسية والاجتماعية لأصحابها، فكيف يجرؤ زكي نجيب محمود على نقل هذا التيار متجاهلا الظروف المخبرية أو المعملية على حد تعبيره التي أوجدته في الغرب، وشروط تطورها الراهن، ومتجاهلا الشخصية العربية الإسلامية ومقوماتها المتأصلة في الإنسان العربي.

إلا أننا نقف في الأخير للإدلاء بالتطور الذي حصل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود، لأن تحيزه للثقافة الغربية «في نظره» لم يسعفه على تلمس الحلول اللازمة لمشاكل الواقع العربي، وهذا نظرا لظهور الوعي القومي، وبالتالي فالمطلوب هو كيفية الاحتفاظ بشخصيتنا العربية الإسلامية ونحن ننتمي إلى عالم معاصر وليس نأخذ وما نأخذ من الغرب.[2] أي كيفية التوفيق بين التراث والحضارة المعاصرة التي هي إنتاج الإنسانية، وليس حكرا على الغرب كما يرى البعض، إن عدم ثبات موقف زكي نجيب محمود يعود إلى فقدان اللحمة المنطقية وتجانس موقفه الفكري، ليس جوهر العلة في هذه المواقف القلقة الانتقائية التلفيقوية اتجاه التراث العربي والعصر، ليست في نظرنا إلا الثمرة المرة لأدوات معرفية ليست هي بدورها إلا نتيجة منطقية وتاريخية لواقع إجماعي طبقي قاصر، إصلاحي هجين.

---

1 إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 196.

2 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.

إن أداة المعرفة (الوضعية المنطقية) المستعملة تعكس مفهوما إيديولوجيا لوظيفة هذه الفلسفة في طمس الحقائق التاريخية وإفقادها معناها التاريخي الحي.[1] الأمر الذي تحول في نظرنا بين الكاتب وبين فهم الماضي والحاضر وحقيقة مشكلاتهما على السواء. أما الواقع الاجتماعي الطبقي الكامن وراء ذلك، فمن السهولة بمكان القول أنه الواقع البورجوازي العربي المعاصر العاجز في أعماقه وفي أفاقه عن اتخاذ موقف حازم من الماضي والحاضر مع أيضا، والسبب في ذلك يعود إلى أنها لم تكن- البورجوازية العربية في يوم من الأيام حصيلة نموها الداخلي فحسب، بل كان كذلك للعنصر (الامبريالية دور هام في تكوينها)، بعد أن حكم عليها بالكساح، وهذا يقال بمعنى أن ذلك العنصر الخارجي اكتسب صبغة الفاعل الحاسم الداخلي، حيث أدخل في التكوين البرجوازي ذاك وضعية ذات سمة محددة تتمثل ب «تخلخل قاده إلى أن ذلك التكوين لم يعد يتحرك بفعل داخلي بقدر ما أرغم على تبني مواقف مملاة عليه من خارج».[2]

يقدم العالم الإنجليزي «جون ديرنال» في كتبه «موجز العلم في التاريخ» مسحا دقيقا لتلك الفلسفة، نستطيع أن نلمس منه الفرق بين دورها الإيديولوجي في موطنها الأصلي، وبين الدور الذي يحاول زكي نجيب محمود أن يجعلها تلعبه في مصر وبقية الوطن العربي، فنحن أمام فيلسوف يستهدف التنوير متخذا فلسفة تعمية سلاحا له.

إن المحور الذي تدور حوله الوضعية المنطقية هو الزعم بأن القضايا التي ليست تجريبية ولا تقبل التحقيق بالانطباعات الحسية أو ليست تحصيل حاصل مثل الرياضة هي قضايا خالية من المعنى، فتلك الفلسفة تذكر المعنى على معظم ما يعتبره الناس فلسفة وأخلاقا وجماليات، فهل استهدف الوضعيون إعلان إفلاس تلك الأنظمة الفلسفية، والأخلاقية والجمالية؟ إنهم لم يستهدفوا ذلك، بل كان هدفهم أن يكون المعنى مقصورا على الخبرة البسيطة والمنطق... وأن يترك الباقي كله نهبا للانفعالات العشوائية والهوى الفردي والإيمان دون سند والحدس الصوفي مادام الوضعيون قد وقع في وهمهم أنهم اثبتوا أن الفعل لا سلطان له على تلك المجالات. وقد أعطى فنجنشتين، وهو من مؤسسي الفلسفة التحليلية مثلا

---

1 محمد عابد الجابري: أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، أزمة ثقافية أم أزمة عقل مجلة فصول، العدد الثالث، 1974، ص 45.

2 جون ديرنال: موجز العلم في التاريخ، دار الفارابي، ط1، أعداد سعد الفيشاوي، 1982، الفصل الثاني.

للقسم الأخير من رسالته المنطقية الفلسفية التي قبل الوضعيون الكثير من أفكارها، عنوان المتصوف، وذلك الجانب الصوفي كما يقول وهو ما لا يمكن التعبير عنه موجود وهو يظهر نفسه، ونجد فنجنشتين يقول قبل تلك القضية: «... والشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي وينهي رسالته بالقول أن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه ينبغي أن يصمت عنه».

الوضعية المنطقية لا تتنكر على أحد أن يؤمن بجبل أولمب ما هو لا هو من الآلهة، وبكل أنواع العفاريت الحمر والزرق، وبالفيلان، فكل ذلك لا علاقة به بالعقل والمنطق. ولا مفاضلة عندها بين إيمان وإيمان ولا بين قيم خلقية معينة وقيم خلقية مناقضة لها، ويصدق ذلك على الجمال أيضا.[1]

لقد جاءت البشارة من" فيينا"، بتقديم «فلسفة» يمكن قبولها عقليا ولا تغامر بالدخول في صراع مع قوى الرأسمالية التي أصبحت لا عقلانية. فلسفة تحافظ على امتيازات الصفوة المثقفة، ممثلة العقل والمنطق والعلم بشكل سافر وتدافع بشكل مضمر عن النظام الاجتماعي الذي يحقق لتلك الصفوة الامتياز، وكانت "فيينا" حتى الحرب العالمية الأولى عاصمة الإمبراطورية النمساوية التي تضم المراكز العقلية في بودابست وبراغ، وهي مراكز ذات ثقافة مشتركة، وعلى الرغم من أن فينا كانت ألمانية الثقافة إلا أنها تحررت مما ميز برلين العاصمة الأخرى للثقافة الألمانية من رضا عدواني عن نفسها ومنجزاتها، فقد كانت الإمبراطورية النمساوية تسير في طريق الاضمحلال، وكانت برلين عاصمة مرتقبة لتوسع الرأسمالية الألمانية وعدوانها، أي أن" فيينا "كانت ملاذا لحلقات ضيقة من المثقفين خائبي الرجاء ينتمون إلى قوميات مختلفة وقد تعاونوا مع جمعية برلين للفلسفة العلمية التي كانت غريبة على الاتجاه العام لثقافة برلين، وكانوا على الأغلب يعتمدون أول الأمر بطريق مباشر أو غير مباشر على البلاط الإمبراطوري، وكانت فينا عاصمة التشاؤم العقلي. وقد أنتجت الوضعية المنطقية، والمدرسة النمساوية عن النظرية الحدية في علم الاقتصاد على يدي «منجر» التي «برهنت» على الاستحالة المنطقية للاشتراكية (وكانت قوة تهدد النظام في النمسا)، والتحليل النفسي حينما كانت نغمته السائدة سيطرة القوى اللاشعورية واللاعقلانية على نفس الإنسان وضآلة دور الوعي، على الرغم من أن الوضعية المنطقية ظهرت أولا في مجال الفيزياء إلاّ أنّ لها نتائج شاملة. فكانت تعني بالنسبة إلى المثقفين انسحابا عاما من المشكلات الغيبية إلى المجردة ومن

---

1 جون ديريال: موجز العلم في التاريخ، المرجع السابق، الفصل الثاني.

منهج يناول الواقع إلى منهج ضروري فالوضعية الجديدة تقول بنوعين مختلفين كلّ الاختلاف من المعرفة، الحسية والمنطقية، كل منهما يقدم «حقيقة» نوعية تختلف أساسا عن «الحقيقة» التي يقدمها الآخر، وعلاقة هاتين الحقيقتين بالعالم الخارجي هي موضع شك وارتياب.

إنّ موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، ليست الفلسفة نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، لذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية لأنها مجرد توضيح لقضايا. يجب أن تعمل الفلسفة على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف.[1]

إنّ منهج الفلسفة في تصورها الجديد هو التحليل، ووظيفتها توضيح الأفكار عن طريق فحص وتشريح ألفاظ وعبارات العلوم لتقرير ما إذا كانت سليمة وإلى أيّ حدّ تساير الاستعمالات الجارية للغة، ولهذا المنهج أهميته الكبرى بالنسبة للعلم والفلسفة ذاتها، فبالتحليل اللغوي نتمكن من توضيح الكثير من المشاكل الفلسفية ونتبين أنها مشكلات زائفة أو ليست مشكلات على الإطلاق، إن التحليل اللغوي أداة لإشفاء الفلسفة من دائها الميتافيزيقي ووسيلة تحول دون تسرب الإشكالات والقضايا من المعنى «إنّ معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى.[2]

إنّ الدارس لفكر زكي نجيب محمود، لا يسعه إلاّ أن يلاحظ عدم تاريخية الطرح عنده، نتيجة تنبيه النتائج المتوصل إليها من طرف المدرسة الوضعية المنطقية (1925) محاولا بذلك تطبيقها على الموروث، مما جعله يتجه إلى الحلول الجاهزة، أي الأخذ بأدوات معرفية ربما تتماشى وخصوصية المجتمع العربي الحالية وهذا ما نقف عليه كذلك عند كل من عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

إن موقف" زكي نجيب محمود "من التراث يحدده استشهاده بـ: "هربرت ريد" في قوله: «إنني على علم بأن هنالك شيئا اسمه التراث ولكن قيمته عندي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها على السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة».؟ إنّ الحالة التي يعانيها العالم اليوم لهي في نظره كافية للدلالة على مدى

---

1 فتجنشتين: الرسالة المنطقية الفلسفية، ترجمة عزمي اسلام، القاهرة، القضية رقم 112، 4

2 المرجع نفسه، القضية 003، 4.

ما تستطيعه الصور الفكرية التقليدية كنيسة كانت أو أكاديمية في حلّ مشكلاتنا، والصور التي يطالبوننا اليوم بأن نحيطها بالتبجيل والتقديس لأنها هي التراث.

إنّ التراث في نظره يقف حجرة عثرة في وجه الحركة الفكرية وتقدمها، باعتباره شكلا خاليا من المضامين، مجرد عادات وتقاليد وطرق نظر لا تمت بصلة إلى الواقع، مشيرا في ذلك إلى كون التراث يمثل الماضي الذي لا ينبض، مما يجعل الثورة ضد الماضي، لا يستطيع أحد القيام بها بالرغم من معرفتهم بأنّ الماضي ينقص قيمة هذا الشيء.

هذا، وإن رفض الماضي كلية يعتبر في نظرنا موقفا نفسيا ونكرانا للذات، لأنّ التراث يحمل الجوانب الإيجابية والسلبية، وعن طريق دراسته التي نظن أنها لم تقع لمفكرنا.

يحكم على التراث ويستمر في موقفه هذا، مستفسرا حول مدى المساهمة التي قدمها الجيل السابق ليهتدي بلونها الجيل الصاعد، ففي نظره لا يجد إلا ظلاما، لأن المثل الأعلى التي دعا إليها المفكرون لا تعدو أن تصبح مثلا أعلى يقتدى به الجيل الصاعد، فالمثل الأعلى في نظره تجاوز حدود صاحبها للناس جميعا[1]. المثل الأعلى يختلف من عصر لآخر من اختلاف أهل ذلك العصر في رغباتهم التي يسعون إلى تحقيقها، فمثلا نقول أن عصرنا تميزه الحرية الفردية التي تعتبر من بين مثله العليا، لأن هناك من أبنائه من أرادوا لأنفسهم هذه الحرية الفردية ثم أرادوها للناس أجمعين، عكس ما كان سائدا حين كانت عضوية الفرد في جماعة[2].

إن دراسة التراث استقطبت اهتمام بعض المفكرين المماثلين بمواقفهم موقف "زكي نجيب محمود" «سعيد بن سعيد» يصف محاولة زكي نجيب محمود بأنها تصفية للفكر الإسلامي، جاعلا الحداثة في إلغاء الماضي، ساعيا نحو فلسفة عملية ترفض خرافة الميتافيزيقا، فهذا الموقف في نظره خطير وسلبي فهو لا يقدر الدور الكبير الذي يلعبه الماضي في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه الدين إلى الأعماق، وبالتالي يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفيه قد تجرد لمحاربتها[3].

إنّ العلم في نظرنا لا يمس حرمة العقيدة، مثلما ادعى سعيد بن سعيد لأن النهضة الأوروبية كانت ثورة ضدّ الوصاية، أي على رجال الدين وليس ضدّ نفسه، اعتقادا منا بأنّ الدين شيء والفكر الديني شيء آخر.

---

1 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 63-64

2 المصدر نفسه، ص 65-66

3 سعيد بن سعيد، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص 95-96

إنّ موقف "زكي نجيب محمود"من التراث هو نفسه موقف بعض المفكرين التغريبيين الذين سبقوه أمثال إسماعيل مظهر وغيرهم، نتيجة إطلاعهم على الثقافة الغربية ومفاهيمها عن الكون والإنسان والأخلاق والعلم، ربما الجمود الفكري آنذاك هو الذي دفعهم إلى هذا المنحنى الفكري (الاعتقاد).

إذا اعتبرنا أنّ التراث لا يحمل مشروعية الاستفادة منه في عصرنا الحالي، فهل هذا ينفي وجود قيم إيجابية في التراث؟ هذا ما تطرق إليه من خلال وقوف **زكي نجيب محمود** على القيم الإيجابية في التراث، والتي تساهم في نظره في بناء صرح الفكر العربي المعاصر، فبعد حكمه على التراث بأنه جثة ميتة وبالية، يعود في كتابه «في فلسفة النقد» ليتراجع عما تمسك به في الأول قائلا: «ليس الماضي جثة ميتة موضوعة بل هو أقرب إلى الرافعة التي تخرج بها الأثقال الراسخة لتحرك، ولهذا فنحن إذ نضع ماضينا من بين المادة الخامة القريرة التي خلفها لنا الآباء، فإننا لا نحسن هذا الصنع إلا إذا اخترنا الروافع التي تثبت الحياة في الحاضر وفي الإعداد للمستقبل على حد السواء، وإلا انقلب تاريخ الماضي بين أيدينا صخورا جوامد تعرقل التيار دون الانسياب الدافق إلى الهدف.

كما نذهب إلى أنّ أهم ما تميز به «الشيخ محمد عبده وأتباعه فيما يسمى بمدرسة المنار هو أنهم فرقوا في الإسلام بين ما هو ثابت وما هو متغير، والثابت هو العقيدة وما يتبعها من شعائر العبادة، وكذلك القيم الأخلاقية التي يطالب المسلمون بمراعاتها في سلوكهم، وأما جوانب الحياة الأخرى من معاملات وعلاقات اجتماعية، فمتغيرات مع تغير الظروف، وهذا الجانب المتغير هو الذي يتيح لنا أن نقرأ تاريخنا قراءة تأخذ بعين الاعتبار راهن الأمة.

من خلال هذا العرض، نلاحظ التقدم الذي حصل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود، والمتمثل في الدعوة إلى الأخذ بالجوانب الإيجابية في التراث، مشبها هذه العملية بتلك التي قامت بها أوروبا في عصر النهضة، بأخذها من الماضي المرحلة الكلاسيكية التي تعني بالإنسان، وفي مجال الفن، باختيارها الفن الإفريقي، فالحاضر بالنسبة إلى زكي نجيب محمود هو المسيطر، أي أنّه يوحي بالطريقة التي نضع بها الماضي ليصبح هذا الأخير حيويا، وبذلك تسهل علينا قراءته لنصنعه من جديد صنعا يتطلبه العصر، فلا نحن تمسكنا به في جمود ولا نحن أهملناه.

إنّ عملية التلفيق التي أنتجها "زكي نجيب محمود" في التعبير عن موقفه من التراث، تجعلنا نتساءل حول إمكانية الأخذ بالإيمان أولا ثم العلم أو العكس؟

إن البنية الفكرية التي ألفناها في نظره عميت أبصارنا عن مواضع النقص فيها، فهي بنية قوامها أصول محفوظة بحيث لا يجوز لرجل الفكر أن يجاوزها مطلا برأسه إلى ما فوقها، بل ينبغي له أن يبقى تحت سقفها، وله بعد ذلك أن يتحرك في ظلها كيف يشاء، وعلى هذا الحال كانت بنية الفكر في أوروبا قبل النهضة، معتبرا أنّ السر في النهضة الأوروبية، يتمثل في انقلاب تلك البنية رأسا على عقب، أي الاعتماد على الفهم ثم الإيمان.

بعد تطرقنا إلى النتائج التي قد تنجم عن طريق الوضعية المنطقية على التراث، وإبطال الإدعاءات التي ترجع الحداثة إلى كسر شوكة التراث، نصل إلى مرحلة تعتبر في نظرنا أخطر من الأولى، والتي يتم وفقها تحديد مصير الفكر العربي، المتمثلة في كيفية المواءمة بين التراث والمفاهيم الجديدة للحضارة الغربية.

هناك عوامل عديدة، سواء أكانت ذاتية أم موضوعية تضافرت لكي تجعل عددا من المحاولات في إيجاد بديل، إما غير ممكنة التطبيق أو مضرة وغير مفيدة، ولعل من بين المحاولات التي قام بها زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي استنادا إلى فكرة تلفيقية تعتمد الجمع ميكانيكيا بين الماضي والحاضر دون البحث في ميكانيكية تداخل وتلائم الحضارات وكيفيته، وهذا نتعرف عليه من خلال الوسيلة التي يقترحها للانتقال من فكر قديم إلى فكر جديد، إنّ الناس في نظره متفقون على الأشياء بصورة تجريدية، لكنهم يختلفون في الجزئيات، فمثلا مفهوم الحرية كان في القديم يفهم بالقياس إلى العبد، أمّا اليوم أصبحت له دلالات متعددة، حيث أصبحت المطالبة بحرية الفكر والرأي، كما أن العدالة في القديم كانت تعني أن يقتصّ المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، أما اليوم فالحكم يتمّ بواسطة القاضي.

إنّ الأداة المعرفية التي أعتمدها "زكي نجيب محمود" في عملية الحداثة، تتمثل في التحقق من القضايا التي تبقى صالحة «في نظرنا» في ميدان المعرفة الطبيعية، لأننا لا نستطيع أن نخضع الميتافيزيقا للتجربة، لأنها مفارقة للعقل، وهذا ما يعاب على أصحاب الاتحاد الوضعي المنطقي، حين وحدوا المعرفة وجعلوها خاضعة لمبدأ التحقق الواقعي، ولكن بما أنّ المطلوب عند زكي نجيب محمود هو العمل والتطبيق ما يعاش وما يستطاع سلكه في جسم الحياة، وبما أنّ الغاية مسايرة العصر، فإنه يتحتم علينا البحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر، والمشكلات المعاصرة.[1]

1 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 20.

هل يمكن اعتبار الدعوة إلى العقلانية نقطة تحول بالنظر إلى عوامل التخلف في واقعنا العربي الإسلامي الراهن؟

إنّ الجانب الإيجابي في التراث في نظره يتمثل في قيمة العقل عند المعتزلة*، إذ الألفاظ التي جاء بها المعتزلة لها صلة بما يجري في حياتنا، فنحن اليوم بحاجة إلى سند من التراث يدعو إلى حرية الفكر والسلوك،[1] هذه النزعة العقلية كانت بدورها الأولى في نظره، إثر واقعة الجمل وصفين التي أفرزت ثلاثة مواقف متباينة، الخوارج الذين رفضوا مقاتلة علي وطلحة وعائشة والزبير والمعتدلون وهم المعتزلة، أما المتطرفون وهم أهل السنة والجماعة الذين قالوا بصحة إسلام الفريقين.

يرجع "زكي نجيب محمود" ظهور النزعة العقلية إلى الفترة التي توفي فيها الرسول «والتي كان لها الأثر الأكبر في ظهور فكرة الإمامة وما نتج عنها من سفك الدماء، وكأيّ مشكلة تستدعي النظر، لجأ كبار الفقهاء إلى قوة العقل للفصل، وعن هذه المشكلة تفرعت مسائل جديدة تخصّ الجبر والحرية، والحياة الأخلاقية والعلمية للأمة. وتعود نشأة المذاهب العقلية في نظره إلى البصرة التي ظهر فيها الاعتزال على يد الحسن البصري من خلال الدراسات العقلية للنحو واللغة التي تمثل أروع الأسئلة في نظره، والتي تساق كبرهان على حدة النظر العقلية التحليلية في تراثنا الفكري، إنّ سيبويه، والخليل بن أحمد يمثلان في نظره سلطان العقل في مرحلة مبكرة من تراثنا الفكري، لأنّ البصرة في ذلك العهد تشبه في نظره أثينا بمفكريها الأقدمين أو باريس بموسوعييها خلال القرن الثامن عشر.

---

* المعتزلة فرقة دينية رائدها واصل بن عطاء، نسبت إليه لاعتزال مجلس شيخه أبو الحسن البصري بسبب سؤال أحدهم للحسن ذات يوم في مسألة مرتكب الكبيرة، هل من أتى بكبيرة مؤمن أو كافر، وقبل أن يجيب الحسن البصري قام واصل ابن العطاء وهو أحد المترددين على مجلس الحسن وقال: «إني أقول من أتى بكبيرة الكبائر هو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة من المنزلتين، أي ما بين الإيمان والكفر، فقال الحسن أن واصل ابن عطاء قد اعتزلنا، وهناك روايات تاريخية أخرى أطلقت على لفظة المعتزلة تصفها بالمحايدة، وعدم التحيز لأهل السنة.
أنظر ابن المرتضى (احمد بن يحي) طبقات المعتزلة، ط1، بيروت، 1961.
البلحي: مقالات الإسلاميين، ط، تونس، 1984.
القاضي عبد الجبار: المفتي في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الأول.
فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط، تونس، 1974.
الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1967-1968

1 المصدر نفسه، ص 123.

إنّ المتتبع لحركية الفكر عند زكي نجيب محمود، لا يقف عند موقف ثابت إزاء التراث والحداثة، فبعدما دعا إلى رفض الموروث، يرجع للبرهنة على الروح العقلية التي ميّزت الفكر الإسلامي، وخاصة مع المعتزلة الذين يمثلون في نظره إرثا نافعا خاصة الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر، فهذه الخاصية نحن أحوج إليها اليوم، لأنّ إنسانية الإنسان في نظره مرهونة بإرادة الاختيار في خلقه الأفعال والأشياء خلقا يتصدى به الإنسان الحر لكل ما يترتب على ذلك من تبعات.

إنّ السائد هو أن النظرة العقلية التي شهدها الأسلاف، كانت تخوض في المسائل الروحية المتعلقة بالدين، أي العمل في إطار النص، ماعدا النزعة الرشدية التي تجسد التفكير الحر أو الاتجاه العقلاني المادي في تفسير الوجود والطبيعة والموازاة بين العقل والإيمان كما حدث في الغرب، إلاّ أنّ هذه النزعة لم تجد الاهتمام الذي كان ربما موجودا في الغرب، مما جعل المفكرين الليبراليين يحكمون على علاقة الإنسان بالغيبيات التي تنتهي في غالب الأحيان إلى خدمة الاستعمار، كما يذهب إلى ذلك شوقي عبد الحكيم معتبرا العقل الغيبي عائقا في وجه التنمية، ولذا يجب عقلنة التراث بتطبيق العلم عليه[1].

هذا، وإنّ أصحاب هذه المواقف عادة ما يذهبون إلى التجريح الذاتي، دون إبراز الكيفية التي تتم بها عقلنة التراث، مشكلتنا اليوم لا تكمن في مدى توفرنا على رصيد معرفي من التراث، أو العكس، نحن بحاجة إلى منهج يسند إليه التراث ليصبح فاعلا كما كان، أي كيفية الاستفادة من الموروث في الحضارة الإنسانية، وهذا لا يتأتى في نظر «محمد أركون» إلاّ بالرجوع إلى القرآن لأنه نقطة البداية في عملية النقد، أي نعتمد على أدلته حول ماضي العرب والمسلمين الذي تمكن الفيلسوف العربي من تفسير أحداثه، مع ربطها بالشروط الجديدة للوجود الإنساني[2].

إنّ الحكم على التراث من خلال القرآن ربما يعرض القيم التراثية التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام إلى النسيان والحط من قيمتها، عوضا من أن نأخذ بالجانب الإيجابي فيها.

نجد هذا الموقف عند «حسن حنفي» الذي يصف التراث بمصطلح القدم والقديم حسبه، إذا كان يعني التفكير الإلهي الذي ساد القرون السبعة الأولى، ففي هذه الحالة علينا إعادة بناء القديم وتصفية ما علق بالعلوم من شوائب، لكن قد يعني بالقديم مواطن الأصالة

---

1 شوقي عبد الحكيم، علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي، دار العودة بيروت، ط1 1979، ص 6

2 M.ARKOUN.La pensée arabe. édition 117

كما هو موجود عند الأصوليين الذين وضعوا منطق الجزء، وهنا تكون الصدارة للقديم ويواصل حديثه بأنّه لا ضير أن يكون الإنسان منطقيا ويؤمن بالكرامات والأولياء[1].

إنّ المنطق الأصولي الجزئي متعلق في نظرنا بالأحكام الشرعية فقط، لذا فإنه لا يصحّ لبقية العلوم، ولهذا يمكن الاستفادة منه في الجوانب المتعلقة بتنظيم حياة المسلمين، وخاصة الجانب التشريعي.

بعد الإشارة إلى المواقف التي تدخل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود أو المعارضة له، وما جاء به من خلال الدعوة إلى تطبيق منهج الوضعية المنطقية، تلك النبتة الغريبة عن واقعنا العربي الراهن، التي أرادها مفكرنا أن تكون المبدأ الذي يمكن إخضاع التراث له، في محاولة لفصل الإنسان عن عالم الميتافيزيقيا، أي الابتعاد عن الإيمانية، إن الحكم على التراث بأنّه كلّ ما يتعلق بالسحر والكرامات والأعمال المفارقة للعقل، حكم اندفاعي يعكس انبهار صاحبه بالناجز الغربي، الذي ظهر نتيجة تصفية تراث العصر الوسيط المسيحي، لكنه في الحقيقة رفض الوصاية وليس التراث، حيث أخذ بالقديم الذي يتميز بالنظرة العقلية عند اليونانيين.

إنّ موقف "زكي نجيب محمود" موقف مقلد وليس مبدعا، لأن الظروف التي شهدتها الحضارة الغربية تختلف عن تلك التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية، ومما يؤكد ويبطل الإدعاء المتمثل في كون التراث العربي مجرد أطلال ماضية أو جثث موتى، لا دور له في حياة المجتمع اليوم.

إن الذين يدعون إلى الحداثة هم أنفسهم لم يتخلصوا من تأثير التراث في مواقفهم وسلوكهم الحياتية، وهذا ما يعكس حضوره الدائم، وما المطالبة بالعودة إلى دراسته واستخلاص الجوانب الإيجابية فيه، إلا اعتراف بدوره الجارف في حياة أمتنا، لأنّ الحداثة لا تتم بكسر شوكة التراث والأخلاق كما يدّعي البعض إزاء الحضارة الغربية، فهذه الأخيرة لم ترفض القيم والتقاليد والدين، وإنما رفضت الوصاية الفكرية، فمثلا اليابان مازال متشبثا بتقاليده وعاداته، وهذا لم يمنعه من التقدم، في نظر «عثمان سعدي» في مقاله «كيف نخرج من المأزق الثقافي» موضحا بأنّ اليابانيين عندما انفتحوا على الغرب اعتنوا بتطوير اللغة اليابانية وتطويعها للمصطلح العصري، وكذا إرسال البعثات الطلابية إلى الخارج، فهذا التفاعل لم يبعدها عن أصالتها، ومقوماتها الشخصية من فنون إلى طريقة الأكل والملبس إلى

1 حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة، ص 45

التنظيم الاجتماعي، ورغم تخلف لغتهم التي يبلغ عدد أحرفها 10 آلاف، إلاّ أنهم حافظوا عليها ولم ينادوا بتغييرها بالحروف اللاتينية، كما طلب ذلك بعض المفكرين الشرقيين[1].

إنّ اليابان ينتمي إلى العالم الغربي تكنولوجيا وليس ثقافيا عكس الأمة العربية الإسلامية التي تريد تبنّي ثقافة الغرب والابتعاد عن اتخاذ أسباب التكنولوجيا، وهذا ما حدث لتركيا حين أقدم «أتاتورك» بعد الحرب العالمية الأولى، حسب «محمد أركون» في مقالة «الإسلام والعلمانية»، على تطبيق العلمانية في تركيا التي خرجت منهزمة من الحرب العالمية الأولى أين ألغيت «السلطنة» التي كانت تمثل نوعا من الشريعة الإسلامية المستمدة من الخلافة، هذا القرار شكل في «نظره» ضربة قاسية للأمة العربية الإسلامية، كما أنه ألغى التقويم الهجري الإسلامي والحروف العربية وحلّ وزارة الشؤون الدينية، فهذه التجربة في نظر «أركون» لم تكن إلاّ كاريكاتيرا للعلمنة، وبدءا من سنة 1940 أدرك الشعب التركي انفصامه، وهذا ما يفسر عودته الدينية العنيفة[2].

ربما لم يستخلص مفكرنا "زكي نجيب محمود" العبر من هاتين التجربتين؟ على المفكر العربي الحالي استخلاص هذا الحدث الحضاري من أجل إيجاد الصيغة الفضلى للحداثة.

بعد استجلاء موقف "زكي نجيب محمود" من التراث والحداثة، فلا حرج من ممارسة الاختيار بالنسبة إلى القيم التراثية والانطلاق نحو الذات بشكل يهيئنا لانطلاقة صحيحة، غير خجلة أو مستحيلة من ماضيها، نحو عالم جديد، وتوظيف القيم الإيجابية في التراث، في مجتمع يائس أمام حضارة غربية، تقنية تنظر إلى تاريخ وتراث الآخرين وكأنه مجموعة من السلع يجب أن نستفيد من المفيد مباشر لواقعها الحاضر، وذلك انطلاقا من براغماتية تتجاهل مفهوم وحدة التراث والثقافة الماضية التي شكلت شخصية الأمم، إنّ معرفتنا وتقييمنا لتراثنا تأتي عن طريق دراسة التراث دراسة شاملة للاستفادة من روحية بعض الجوانب المفيدة، لاسيما المعتزلة والأشاعرة، إلاّ أنّ الغموض الذي يبقى حاصلا في موقف زكي نجيب محمود، حول أيّ جزء من التراث يريد المحافظة عليه، مواقفهم العقلية، أو في مضمونه– العقيدة – أي علاقة الإنسان بالله، فإذا كان ما يريده هو «شكل تراثهم» فإننا لا نرى بدّا من المحافظة على مضمون تراثهم – علاقة الإنسان بالله، أمّا إذا كان ما يريده هو العقيدة

1 عثمان سعدي، كيف نخرج من المأزق الثقافي، مجلة العربي، الكويت، العدد 1984، ص 114
2 محمد أركون، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد 5، ص 117

كما سبق وأشرنا فإننا لا نرى مسوغا للتفرقة بين الشكل والمضمون، طالما الشكل عقلاني والمضمون لا يعيق التقدم ولا يتنافى مع مشكلات العصر.

إنّ هذا التصنيف، جعله يعتبر الفكر العربي القديم مرتبطا بمعرفة الله، والعمل على تطبيق شريعته، والانتقال إلى فكر جديد يكون بالإبقاء على الألفاظ القديمة (القشور) مع تغيير في المضامين.[1]

ربما يقصد "زكي نجيب محمود" بفكرة تغيير المضامين استعارة حلول جاهزة من الغرب عن طريق التلفيق بين ماضينا وحاضر غيرنا، هذا المنهج الذي يشير إليه الطيب تزيني في كتابه «من التراث إلى الثورة» قائلا: «النزعة التلفيقية انعكاس للمجتمع الإقطاعي البورجوازي، فهناك الشرائح الوسطى البورجوازية التي كان لها الحظ في الالتقاء بالحضارة الأوروبية من خلال دراستها في الخارج، ومن بين هؤلاء المفكرين الذين نادوا بهذه النزعة زكي نجيب محمود[2].

أراد "زكي نجيب محمود "من خلال هذا الاستشهاد إبراز درجة الاختلاف بين المفكرين العرب حول الكيفية التي يتمّ بها التجديد، فمحاولته في نظر «الطيب تيزيني» رجوع إلى التراث أكثر منه إلى الحضارة ربما الموقف نفسه نجده عند «أحمد موسى سالم» في كتابه «العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي» الذي يرى أنه من الطبيعي ونظرا لاشتداد وطأة التحديات العلمية وأهدافها على مستقبل العرب الذين لا يزالون في متاهة التخلف والاغتراب، مما عجل بنداءات تخليص العقل العربي من سلطة الدين وتاريخه، وجعله يتماشى والعصر، ربما أكثر هؤلاء الفلاسفة مثابرة على هذا الاتجاه – في نظره – زكي نجيب محمود المتبني لأداة معرفية (الوضعية المنطقية)، مريدا إثبات أفكار ذات جذور وخصائص فلسفية أوروبية في تربة عربية.

إنّ ما ذهب إليه «أحمد موسى سالم» يعتبر نقدا للمرحلة الأولى التي ميزت فكر زكي نجيب محمود، والذي تراجع عن هذا الموقف في كثير من كتاباته الأخيرة، كما أنّ الحط من قيمة العقل في نظرنا وسيلة لإيقاظ الوعي العربي من الخطر الحضاري الذي يداهمه، وهذا ما عبر طوال عصور من الزمن، إنه بمجرد اتهام اللغة الفصحى بأنها متعلقة بالأشياء المثالية هو نفي لفكرة أنّ اللغة العربية تصلح كوسيلة لتجديد الفكر العربي.

---

1 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 117
2 الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 137-138

إن هناك شواهد في التاريخ وفي نداء القرآن بل في أقوال الخصوم المنصفين في نظر أحمد موسى سالم، هذا الوجود اللغوي الحي والمتجدد بالاصطفاء والنماء في حياة العرب، فالوجود اللغوي في نظره زاخر بالحياة الثقافية والرقي الفكري، إنّ صحوة التعبير وجلاء الذات بالنسبة إلى الإنسان العربي المعاصر تتحقق له بوعيه وعقله لهذا الوجود اللغوي المزدهر باللغة العربية القرآنية التي تعبّر عن الدين والعلم اليقيني، والاستخلاف الدنيوي في الأرض.

هذا، وإنّ «أحمد سالم موسى» لم يبيّن كيفية مسايرة اللغة العربية للعلم، وبالتالي يقترب من زكي نجيب محمود في كونهما مقلدين؛ الأول انطلاق من كونها لغة القرآن، والثاني ركز على اللغة العلمية التي يشهدها القرآن، وبالتالي لم يقدما في نظرنا حلاً نابعا من حاضرنا العربي، ومن المواقف الإيديولوجية التي تتشبث باللغة العربية خدمة للاتجاه القومي، مثل ما ذهب إليه «زكي الأرسوزي» حسب ناصيف نصار: «إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي قضية أمتنا هي مستودع لتراثنا، فما لنا إلاّ أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة، فمثل كلّ كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يظهر فيها المعنى ظهور الحياة في البذرة، فليس للذهن إلاّ أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم الذي يستجلي كوامن الحياة، ولما كان صرح ثقافتنا من فقه وآداب وفنون قد شيّد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة مثل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البحث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات.

إنّ «الأرسوزي» مفكر معروف بنزعته القومية، قد يضحى في نظرنا بالجانب الحضاري المتمثل في الأخذ بأسباب التقدم من أجل تحقيق مبدئه الإيديولوجي القومي، والموقف نفسه نجده عند جمال الدين الأفغاني حسب «فكتور سحاب» من أن: «للسان غير التأثير المادي تأثير معنوي...» ويكفي أنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل الأمة منزلة أكبر المفاقم، فكم رأينا دولا أغتصب ملكها فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر، فرد ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك هو اللسان دون سواه ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم وشوهوا مجدهم وظلوا في الاستعباد إلى ماشاء الله[1].

1 أحمد موسى سالم، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، 1980، ص 23،

إن الأفغاني يدعو إلى تمثل اللغة العربية من منظور ديني وليس قوميا مثل ما ذهب إليه الأرسوزي حسب ناصيف نصار إلا أن «الأفغاني» لم يبين كيفية التمسك باللغة العربية التي بقيت عالقة إلى يومنا هذا وفي الوقت نفسه الذي نعاصر فيه مفاهيم حضارية جديدة، ربما هذا الشيء الذي لم يبينه زكي نجيب محمود الذي أراد التحقق من اللغة وقضاياها بالعودة إلى تحليلها استنادا إلى الواقع المحسوس، فهناك أشياء نضعها في قالب لغوي لكنها لا تعبر عن شيء محسوس في الواقع، أنقول عنها أنها هراء؟، فأغلبية المفكرين التحديثيين يقترحون اللغة العقلية غير المتعلقة بالعالم المثالي، وكنموذج عن ذلك حسن حنفي الذي يقول «اللغة الحقة التي يكون لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة.

إن تخلف الوطن العربي في نظرنا لا يكمن في عجز اللغة عن استيعاب (الواقع، وإنما في الفكر، نتيجة قصورنا الفكري، فمثلا اليابان لها لغة قديمة عدد أحرفها عشرة آلاف حرف، لكن بفضل الإنتاج الفكري الخصب، رفعت من مكانة لغتها. وتعد اللغة مجرد تعبير عن المضامين، والمشكل يكمن في المضمون وليس في شكل رسم حروف اللغة العربية، لأن القضية ذات أبعاد خطيرة وشاملة عملية، اقتصادية، حضارية، مسألة قوة وتكتيك، مما يجعلنا نعتبر أن زكي نجيب محمود لم يطرح كيفية تجديد اللغة، وإنما بقي في حدود التمنيات.

الفلسفة التي يقترحها:

وهكذا فإن تطرقنا إلى الفلسفة المقترحة من قبل"زكي نجيب محمود"، يهدف إلى الوقوف على حقيقة هذه الفلسفة وعلاقتها بالوضع الاجتماعي في الوطن العربي، فبعد ما كانت الفلسفة عند اليونان خادمة للأخلاق والمعرفة وفي العصر الوسيط خادمة للدين، أصبحت اليوم مرتبطة بالعلوم الطبيعية، فدور الفلسفة في نظر «زكي نجيب محمود» يكون في الجلوس مع الناس في مائدة واحدة، والسكن معهم في بيت واحد، إن عمل الفيلسوف يتمثل في توضيح العبارات جماعيا أي الفلسفة التحليلية التي تهدف إلى بناء الأنساق الفلسفية فأصبحت الفلسفة كالعلم عملا جماعيا، يتعاون على كل مشكلة جزئية جماعة متعاونة كالعلماء[1]. إن الفلسفة التي يدعو إليها ميزت الوضعية المنطقية، التي ركزت مهامها على تحليل القضايا وفلسفة العلوم، إلا أن هذه النزعة لم يبق لها أثر إلا في فكر زكي نجيب محمود، فكيف نعتمدها كمنهج لبناء فلسفة عربية معاصرة، الفلسفة لم تتخل في نظرنا عن

1 زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، 1981، ص 153

دورها المتمثل في خدمة الحياة الروحية حتى في المجتمعات المتقدمة، إلا أن زكي نجيب محمود تراجع عن هذا الموقف في كتابه «تجديد الفكر العربي» معتبرا انشغال المفكر العربي اليوم بنقل الفلسفات الأوروبية لا يساعد في نظره على إنتاج فلسفي عربي أصيل، وبالتالي يجب البحث عن فلسفة تفرض نفسها أمام مشكلات العصر.[1]

إنه لمن المتعذر كما أسلفنا في الفصل السابق، على الباحث العثور على موقف ثابت لدى زكي نجيب محمود نتيجة التناقض المنطقي وعدم الاستقرار وفقدان التماسك في منحاه الفكري.

إن الفلسفة التي تفرض نفسها أمام مشكلات العصر في نظره «هي المعبرة عن وجهة نظرنا المنبثقة عن جذور ثقافية غائرة في أعماق نفوسنا» أي «الفلسفة التي تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الإنسان»، السؤال المطروح، هل كون انبثاق الفلسفة عن جذور ثقافية غائرة فينا، يمكن لهذه الفلسفة الجمع بين العلم وكرامة الإنسان؟ إذا كان هذا صحيحا، ما هو موقف زكي نجيب محمود من تلك العقبات التي ينبغي إزاحتها من التراث لتمثل العصر؟، وأهمها كما ذهب إلى ذلك، أن الحاكم لا يقبل سوى رأيه الخاص وأن القوانين الطبيعية تعطل في سبيل تأكيد حدوث الخوارق والكرامات[2]. كما أن تعطيل القوانين الطبيعية في نظرنا، يعني تعطيل العلم، واستبداد الحاكم برأيه وتنكيله بصاحب الرأي الآخر، وهذا معناه القضاء على كرامة الإنسان، فكيف نقول على التراث الذي يعطل العلم ويقضي على كرامة الإنسان، إنه يوحي بفلسفة تجمع بين العلم وكرامة الإنسان.

من خلال موقف "زكي نجيب محمود" الفلسفي، نلاحظ نزعته التلفيقية بين التراث والحضارة المعاصرة ظنا منه أنه يتوصل إلى عقلنة التراث، إلا أن هذا الموقف يصفه الطيب تيزيني في كتابه «من التراث إلى الثروة» بعدم التماسك رغم حرصه على النزعة العقلية، وهذا ناتج عن عدم وصول النزعة التلفيقية إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي واللحظة المعاصرة، فهو يدعو إلى المواءمة بين العلم والإيمان، فهل حصل هذا في عهد المأمون والمتوكل؟، إن المتفحص للتاريخ يرى العكس، فمثلا ازدهار المعتزلة فكريا وسياسيا إبان حكم المأمون على حساب الأشعرية التي تأخذ بالنص والعكس صحيح، لأن ازدهار الأشعرية أبان حكم المتوكل على حساب النزعة العقلانية للمعتزلة، إذن أين المواءمة بين العقل والدين[3].

---

1 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق ص 268

2 المصدر نفسه، ص 274

3 الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 140، 141

لهذا ينفي" تيزيني" قضية حدوث مواءمة بين العقل والإيمان عند السلف عكس ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، إلا أن هذا لا يمنع من وجود محاولات كالتي قام بها «ابن رشد» من أجل المواءمة بين الوحي والعقل التي تعتبر اللبنة الأولى لظهور الفكر الفلسفي العربي، رغم أن الإبداع الفلسفي، كما ذهب إلى ذلك «عبد الله عبد الدائم»، كان أقل شأنا من سائر أنماط الإبداع الثقافي، بل كان نقلا وتقليدا، حتى يظن المرء أن الفكر الفلسفي عربي، وبالتالي لا تكاد في نظره «ايجاد فكر فلسفي أصيل المحتوى، عربي اللسان، وهذا راجع إلى انقطاع التراث العربي الإسلامي في ميدان الفكر والفلسفة، وانقطاع الصلة بين هذا التراث في أوج ازدهاره بين ورثته المحدثين.

إن غياب التراث الفلسفي في نظر «زكي نجيب محمود» يعكسه استشهاده بابن الصلاح الشهرزوري الذي يرى: «أن الفلسفة أساس السفه والانحلال ومادة الحيرة والظلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عمت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر، وليس الانشغال بتعليمه، وتعلم ما أباح الشارع ولا استباحة أحد من الصحابة، والتابعين والأئمة والمجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها... ولقد تمت الشريعة وعلومها في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة... الواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الانشغال بفنّهم ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام»[1].

من خلال هذا الاستشهاد، تبين ربما أن زكي نجيب محمود يمارس الاختيار بطريقة تسيء إلى التراث، هل «الشهرزوري» يمثل أهم الذين اشتغلوا في مجال العلم؟، وأخذوا عن أقوال الرسول (صلعم) «خذوا العلم بقوة» واطلبوا العلم ولو بالصين وقول علي «خذوا العلم ولو من أهل النفاق»؟ فبهذه الكيفية يبرر موقفه المتشائم إزاء التراث باختياره لشخصية لم يكن لها الأثر الأكبر في المجال المعرفي.

وككل التراثيين الذين عالجوا قضية تجديد التراث، يقف **ناصيف نصار** في كتابه «الفلسفة في معركة الأيديولوجية» موقفا مشابها لموقف زكي نجيب محمود في الحكم على التراث بأنه لم يشهد نظرة عقلية وفلسفية، لأن الفلسفة ترفضها السلطة الدينية، إلا أن

1 زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق ص 170

ناصيف نصار عكس زكي نجيب محمود، لا يدعو إلى المواءمة بين العلم والإيمان، لأن الحداثة الفلسفية لا تعني التجديد أو التوفيق، وإنما الإبداع الذي هو نقيض التقليد[1].

إن هذا الموقف يعكس نية كل واحد منهما في التنازل عن الموروث، وبالتالي بتر التواصل الثقافي بين الأجيال، وهذا يعد في نظرنا إهمالا وتجاهلا لتاريخية التراث، فكل منهما مشهور بتوجيه سلاحه نحو السلطات الدينية، وذلك لإثبات أن هذه الأخيرة هي نفسها التراث، أو يتعمدان جعل التراث والسلطات الدينية شيئا واحدا.

إن هذه المواقف الفلسفية الانتقائية تجاه التراث والحداثة ليست إلا الثمرة المرة لأدوات معرفية مختلفة ليست هي بدورها إلا نتيجة منطقية وتاريخية لواقع اجتماعي قاصر، إن هدف الوضعية المنطقية التي تبناها "زكي نجيب محمود" «أيديولوجي يتمثل في طمس الحقائق التاريخية والاجتماعية». الأمر الذي حال بين المفكر وبين فهم الماضي والحاضر، كما أن الواقع الاجتماعي المتمثل في البورجوازية العربية المعاصرة من اتخاذ موقف من الماضي والحاضر، والسبب في ذلك أنها لم تكن حصيلة نموها الداخلي فحسب بل كان ذلك لعنصر (الامبريالية) دورها في تكوينها وهذا ما جعل مثقفينا يتبنون حلولا جاهزة[2].

إن الليبراليين العرب كانوا في الثلث الأول من هذا القرن على الأقل يعبرون عن طموحات اجتماعية عامة بالتسليم بالثقافة الحديثة، مما جعلهم يساهمون في ظهور التيار الثوري في الفكر العربي المعاصر، إلا أن هذا التيار بقي تراثا ماضيا بالنسبة إلى العرب البورجوازي ذاته، لأن البورجوازية الغربية تحولت من طبقة تقدمية إلى طبقة رجعية منذ النصف الثاني من القرن 19، أي في عهد الامبريالية. إلا أن انتشار المد الشيوعي كان له الأثر على التوجه التقدمي البورجوازي الذي بدأ يتراجع عن طموحاته.

إن الامبريالية تركت مجالا ثانويا، وهي تسهم في خلق الظروف الموضوعية لتكون بورجوازية حديثة، المتمثل في إبقائها تابعة لها، وبالتالي هذا ما وقع للبورجوازية الغربية الحديثة، التي عجزت عن تحقيق المشروع الليبرالي في المجتمعات الغربية، وأصبحت بذلك تتبنى مشروعا إيديولوجيا يتصف بالتكييف والتلفيق، تستدعي ما يناسبها من التراث باسم الأصالة، وما يناسبها من فلسفات الغرب باسم الحداثة، لتبرير سيطرتها الطبقية وتوسيع تصورها وانسداد أفقها التاريخي، إنه من المستحيل في نظر «غالي شكري» انتقال فلسفة عربية في الحضارة وإذ

---

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايدولوجيا، ص 139-140

2 المرجع نفسه، ص 423

لم تتوفر لها بعد المعطيات الأكثر عمقا والأشمل وأبعادا، لأننا على أرض الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لم نتجاوز بعد مرحلة التخلف ولكننا على هذه الأرض نفسها في مفترق الطرق بين الانسحاق خارج التاريخ أو الولادة الجديدة في «ثورة ثقافية» تصحح التاريخ بإشراكنا من جديد في العطاء الحضاري للعالم[1].

إن المفكر العربي في نظر «العروي» لم يرفض العلوم الغربية بل تقبلها دون روح نقد، والذي رفضه هو الأدب الغربي لأنه كان كافيا لسد مبتغاه اليوم، فنحن في نظره نرفض الوضعية المنطقية منهجا ونقبلها من ناحية النتائج، فهذا يدل على نقص في الروح النقدية[2].

إن المنهج الذي يريد زكي نجيب محمود تطبيقه في مجال البحث الفلسفي يتمثل في الواقعية من ناحية رصد المشكلات المثالية مرحلة تحديد لاتجاه السير، وعملا تجريبيا في مرحلة معالجة المشكلات.

يريد "زكي نجيب محمود" بهذا صياغة الواقع صياغة عقلية، والتوفيق بينه وبين القيم الموروثة عن طريق تحليل القضايا وإرجاعها إلى الظروف المتحكمة فيها، لكن زكي نجيب محمود ينطلق من كون الموروث لا يعيش في الواقع، وبخاصة في تلك المجالات التي تهتم بها الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى، كما أنه تناسى أن الفلسفة الوضعية المنطقية التي يؤمن بها تنكر الأيديولوجية والتاريخية والروحانية متخذة بذلك الواقع المحسوس وماعدا ذلك هراء؛ فمثلا كلمة الله، الوحي، النبوة لا يقابلها شيء في الواقع الحسي، فهل نلغيها؟

إن الفلسفة التي يقترحها زكي نجيب محمود تتبنى العلاج الغربي الخارج على الواقع العربي الإسلامي، رغم أن وسائله ليست نابعة من الواقع الغربي، ولذا يرجع تخلف العرب حسب "أحمد موسى سالم "إلى عدم قيام فلسفة عربية، لأن كل الاتجاهات الفلسفية منقولة عن الغرب الأوروبي، لكن في كثير من الحالات نضع أنفسنا في قلب المادة التي تعرضها فنأخذ لون شخصية الأستاذ.

وإن "زكي نجيب محمود" يرى الحل في الأخذ بالأدوات المعرفية تارة أو يجعل تخلف العرب فكريا إلى انغماسهم في نقل هذه الاتجاهات (الأدوات المعرفية) تارة أخرى، هذا ما بين عدم تماسك مواقفه إزاء الحداثة فهو في نظر «ناصيف نصار» يفهم الفلسفة من جهة علاقتها بالعلم، والقضايا الدينية والأخلاقية مع الاعتراف بأنه يمكن إنشاء فلسفة تحليلية

---

1 غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، بيروت، 1981، ص 252

2 Laroui.A. L'idéologie arabe contemporaine MasperoParis 1977 p. 66-67.

دينية وأخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية العلمية، ففضل زكي نجيب محمود يكمن في كونه التزم فلسفيا محاولا الانتقال من مستوى التاريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن المشاركة فيها تقتضي الاستقلال والإبداع[1].

وإذا سلمنا جدلا بتطبيق نتائج الوضعية المنطقية على التراث العربي الإسلامي الذي يعتبره زكي نجيب محمود قضية روحية وأخلاقية وميتافيزيقية، فهل الإسلام وحضارته لا يحمل علاوة على ما ذكره رصيدا علميا؟ فلا أحد منا ينكر سيادة الدين والأخلاق المبنية على الروح الدينية، والتي لا تزال في روحية العالم العربي المعاصر أقوى من سيادة العلم الذي يدعي أن التراث يفتقر إليه، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي أن يطبق مبادئ الفلسفة على الحياة الدينية والأخلاقية أي أن يحلل قضايا الدين والأخلاق، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره.

إن الفيلسوف الذي يؤمن بالوضعية يستطيع التأليف بين الأمانة لمبادئ مذهبه وحاجة الثقافة العربية المعاصرة بإيجاد فلسفة تحليلية في الدين والأخلاق والسياسة، لكن زكي نجيب محمود أراد الفصل بين الأمور العلمية والأخلاقية ظنا منه أن التراث الإسلامي قضية روحية، في حين أن الإسلام إضافة إلى كونه دينا، تضمن حضارة شاملة احتوت إضافة إلى الأخلاقيات على إنتاج علمي وتجريبي. إذن الوضعية المنطقية عبّرت ببعدها الذرائعي النفعي عن طريق زكي نجيب محمود بتعبيرها عن مأزق البورجوازية الغربية ونزعتها الأيديولوجية التلفيقية، وهذا بتعرضه لمشكلة التراث والحداثة بطريقة ميكانيكية براغماتية، معتبرا الحضارة المعاصرة المادة الخام التي يمكن تشكيلها حسب الحاجة، فهذا الطرح يعبر في نظرنا عن غياب للفكر التاريخي، أي فهم التاريخ والتراث، وهذا عملا على طمس الحاضر، ومشكلاته الواقعية خدمة للواقع الطبقي، ومن ثمة جاء نقله استعارته لمفاهيم كانت نتاج ظروف تختلف عن ظروفنا، اعتقادا منه أنها الطريقة المثلى لحداثة الفكر العربي دون مراعاة لخصوصية الشخصية العربية الإسلامية وجذورها التاريخية.

إن قضية اللغة تقتضي إنتاج فكر أصيل لأنها ليست مجرد شكل، وإنما مجموعة من المضامين التي تتغير، فنحن بذلك بحاجة إلى فكر لا إلى تجديد اللغة كما يقترح زكي نجيب محمود، كما يجب أن تكون المشكلات التي تعالجها الفلسفة موجودة فعلا في بلادنا، نعاني منها حقيقة، بدل الاعتماد على الخلط الميكانيكي بين ماضينا وحاضر غيرنا.

---

1 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايديولوجا، بيروت، 1980، ص 23

الثقافة التي يقترحها:

إن الثقافة التي يقترحها زكي نجيب محمود ترتكز في الأساس إلى النتائج التي نستخلصها من دراسة الوضعية المنطقية، فالثقافة عنده ما يتجلى في إدراك الإنسان لأوضاع حياته، وهذا الإدراك يتم في نظره على ثلاث درجات متصاعدة كل واحدة تقام على التي سبقتها، وأولها: إلمام الإنسان بمحيطه الاجتماعي (وهذا في نظره لا يعد ثقافة) ثم تأتي الدرجة الثانية الخاصة بتلك التفصيلات في قالب علمي، وقوانين العلوم من هذا الصنف نفسه (هذه لا تعد ثقافة في نظره) فلا المعلومات ولا الخبرات المحصل عليها يوميا، ولا العلوم التي تستخرج من تلك المعلومات هي الثقافة، إذ يرى أن شيئا آخر يجب إضافته للمعلومات المتمثل في مجموعة القيم السلوكية والخلقية والذوقية التي أساسها الدين، الفن، الأدب، فالدين يقدم لنا المبادئ الأساسية التي تهتدي بها، ومن ثمة يمكن اعتبار الثقافة حالة توجه الإنسان في سيره وردود أفعاله وليست محصورة في معارف ومعلومات، بل هي الزهرة التي تنبتها تلك المعارف والمعلومات، بعدما قال بالعلم أولا ثم بالإيمان. يطالعنا بموقف مخالف، وهذا طبعا بعد دعوته في دراسة التراث العربي، معتبرا الدين الموجه الحقيقي، لكن دائما في إطار نظرته التلفيقية بين التراث والحداثة[1].

إن أزمة العالم العربي الإسلامي كما يراها «**مالك بن نبي**»، من خلال كتابه «مشكلة الثقافة» لا تكمن في نقص الوسائل، وإنما في أزمة أفكار، وما لم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحا، فسيضل داء الشبيبة العربية الإسلامية عضالا، بسبب تخلفها عن ركب العالم المتقدم، فعلى القائمين بدور المربين تعليم الشباب كيفية اكتشاف طريق الحضارة، لا الدخول في مواكبة الغرب في طريقتهم وبالتالي فالثقافة في نظره «تعبر عن الطابع النفسي للأمة وكذلك الرقعة الجغرافية، فمثلا الرومان، اتجهوا نحو الإمبراطورية، أما الإغريق فتفرغوا لتحقيق معجزاتهم في صورة حضارة، في نطاق ثقافة معينة، نزوع يتعارض مع اتجاهها الطبيعي، فإن اتجاهها يقصيه بوصفه عنصرا غريبا عن ذاتها. وقد رأينا ذلك في التاريخ لمّا طردت أثينا أسبرطا حينما أرادت أن تجعل من نفسها عاصمة الامبراطورية العسكرية. إذن فلكل ثقافة رقعتها الجغرافية التي تتكون فيها مشكلاتها ووسائل حلولها. والثقافة في نظر "مالك بن نبي" تعبّر عن طموحاتنا وانشغالاتنا، والمنتمية إلى تربتنا، عكس ما ادعاه «**سلامة**

---

1 زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ص 20

موسى» في كتابه «ما هي النهضة» بأن: «الأمة التي لا تأخذ بالثقافة العلمية تعود من جديد إلى الحضارة الزراعية التي تنتكس إليها كل أمة عند تقهقرها»[1].

إن الثقافة لا تكمن في الجانب العلمي فقط، وإنما هي كل ما يتعلق بسلوك ونمط الحياة لأمة من الأمم فهل الأمة التي لم تشهد العلم، لا تملك ثقافة؟ وفي ضوء هذا الطرح، يرى برهان غليون أن الحداثة الفكرية في أوروبا ولدت على قاعدة القيم والمفاهيم والمطالب الروحية والاجتماعية التي حددتها في نظره من قبل الثقافة المسيحية بخاصة والغربية عامة، وبالتالي فالثقافة تاريخ لكل مجتمع، ومن غير الممكن حذف هذا التاريخ والعقلانية في نظره مسألة ثقافية لا علم[2].

إن الشيء الذي يعكس النكسة الثقافية في نظر زكي نجيب محمود يتمثل في كون المفكرين العرب مازالوا يتساءلون حول قضية التفتح أو الانغلاق على الذات، فهذه الأسئلة غير مشروعة اليوم، لأن السؤال المشروع الوحيد في «نظره» ليس: هل؟ بل كيف؟ أي ماذا ينبغي إضافته من التراث إلى الحياة المعاصرة؟.

إن زكي نجيب محمود لا يخرج عن موقفه التلفيقي المتمثل في الدعوة إلى الجمع بين الموروث والثقافة المعاصرة بصورة ميكانيكية، رامية الثقافة المحلية بالجمود وعدم مسايرة الثقافة العالمية مستندا في ذلك إلى كون أعمال كتابنا غير مقروءة في الخارج، مما يعكس محلية أدبنا.

إن الحكم على الإنتاج الفكري العربي بالمحلية فيه نوع من الإجحاف، المشكل يكمن في أننا عرفنا نسبة كبيرة من تراثنا عن طريق المستشرقين، وهذا ما جعل الغرب يستغله لصالحه.

إنّ الشاهد على عدم تماسك موقف زكي نجيب محمود، وتشتته بين ثقافتين عربية وغربية، وعدم سلامة خطه الفكري، هو الانتقال من موقف إلى نقيضه، بعد اعترافه بدور العلم كموجه للثقافة تحوّل عن رأيه جاعلا من الدين الموجه الحقيقي، لأن عناصر الثقافة هي الاعتراف والإيمان بالخالق، وعن هذا الأصل تتفرع فروع في أن الإنسان كائن أخلاقي وبالتالي له المسؤولية الأخلاقية، فالوقفة التي تنظر إلى الأخلاق بنظرة الثبات تسبب لنا الجمود، والتمسك بالتغيير يعرضنا في نظره للزوال، وبالتالي يجد الحلّ في التعامل مع الظواهر كما هي، لكن أثناء الراحة نتيح الفرصة للوجدان للتمني والرجاء. إنّ التلفيق بين العلم

---

1 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، ص 119-120

2 برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 226

والتراث في نظره لا يتأتى إلاّ بفضل التربية التي تبين للنشء ماضي أجدادهم وتزودهم بالنظرة العقلية والبحث النظري، ثم العناية باللغة العربية وترجمة علوم العصر إلى العربية[1].

إنّ القول باللاثقافة حين انعدام الاتصال بالدين من شأنه المساهمة في القضاء على مفهوم الثقافة المتعارف عليه، لأن الثقافة في نظرنا تحمل تقاليد المجتمع ونتاجه الحضاري سواء أكان لها علاقة بالدين أم لا، لأن الشعوب السالفة كانت لها معارف قبل ظهور الديانات، فهل هذا ينفي إمكانية احتوائها على ثقافة، إلاّ أنّ زكي نجيب محمود يكون ربما معذورا إذا قصد الدين بالنسبة إلى مجتمعاتنا، ومجموعة القيم والأخلاق والسلوك بشكل عام لبقية الأمم. الملاحظ أنه بعدما تعرض للأساطير والكرامات، وجعلها مضرة بمجتمعاتنا، يعود في موقع أخر للتدليل على حاجة الإنسان لهذا وقت الفراغ، وبالتالي لا تمثل ضيرا في نظره، وبعد أن حكم على الثقافة الغربية بأنها مجرد شروح وتعاليق لثقافة اليونانية واتهام العرب بأنهم يفتقرون إلى النظرة العقلية، إلاّ أنّه في موقفه السابق يدعو إلى ترجمة العلوم إلى العربية، ولهذا يبدو أنه سلفي أكثر منه تحديثي، لأنه في نظرنا يقف نفس موقف الأسلاف من ترجمة العلوم اليونانية وبالتالي يعتبر أكثر تقليدا.

لم تقف الثقافة الغربية في نظر «برهان غليون» عقبةً أمام الحداثة (كما تصور ذلك زكي نجيب محمود) بل العكس، الحداثة هي التي لم تضمن الذاتية والاستقلالية والمعاصرة، وكان يعني تقليص دور الثقافة إلى التراث وماض ميت، وتخفيض المشاركة في الحضارة إلى مشابهة شكلية، فالثقافة الحقة هي التي تتوصل إلى بناء شخصية مستقلة.

الحداثة في نظر «برهان غليون» لا يعبر عنها على شكل خطاب سياسي إيديولوجي، وإنما ممارسة تقوم بها البنيات الاجتماعية على شكل سلوك يعكس درجة الثقافة، عكس ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، في كون الحداثة تقتصر على الجانب العلمي، لأنّ الثقافة التي تتمثل في الحكمة والسياسة في «نظره» ميتة لا تصلح لعصرنا الذي هو عصر الصياغة الرياضية لقانون علمي يمكن استخدامه في العلوم.

إنّ التحول الثقافي الذي يقترحه" زكي نجيب محمود "تقني بالدرجة الأولى، فمن الذي يقوم به؟ أيقوم به مجتمع لم يشهد هذا الجانب في حياته الواقعية، وبأيّ ذهنية، ربما كان الأجدر به أن يتعرض لقضية تكوين الإنسان الذي يحمل مشعل هذا التحول، وهذا لا يتأتى في نظرنا إلاّ بالعودة إلى دراسة الثقافات السابقة بدقة وموضوعية، قصد إحياء الجوانب

---

1 زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 63-64

المفيدة منها لتكون المنطلق في أعمالنا وتعاملنا مع الظواهر، وبهذا وقع في الموقف القائم على بتر التاريخ متناسيا الثقافات السابقة.

خلاصة:

إنّ العمل الفكري الذي نحاول أن نطلع عليه القارئ العربي والأكاديمي يدخل في نطاق نفض الغبار على أهم شخصية فكرية تميزت بفكرها الخصب عبر مراحل عديدة محاولة مدّ الفكر العربي ببدائل معرفية تعمل على تطويره سعيا منها لتأسيس قاعدة صلبة تمكن من تنقلنا إلى المشاركة في الحوار الحضاري بكلّ جدية وهذا لا يتأتى في نظره إلاّ بتفعيل العودة إلى الجوانب الإيجابية في التراث والتفتح على الآخر مصدر الحداثة والتقنية. من هذا المنطلق سعى زكي نجيب محمود إلى جعل الوضعية المنطقية سلاحا تنويريا داخل مصر والمجتمع العربي، وفق شروط داخلية تختلف – في نظرنا – كثيرا عن الشروط الاجتماعية التي سادت الموطن الأصلي للوضعية المنطقية مما جعل هذه النزعة التلفيقية التي اعتمدها لاستيعاب الحداثة تعتمد الجمع ميكانيكيا على الماضي والحاضر دون البحث في ميكانيكية تداخل وتلاؤم الحضارات، وبالتالي نلاحظ عدم تاريخية الطرح عنده نتيجة تبنيه نتائج النزعة الوضعية المنطقية محاولا تطبيقها على الموروث، مما جعله يلجأ إلى الحلول الجاهزة، وخاصة الفلسفة التي يقترحها والقائمة أساسا على "الثنائية"، فلا تضرب بجذورها في تراثنا، بقدر ما هي مشكلة كان يعانيها هو نفسه طوال حياته، فالحداثة لا تتحقق بوجود فلسفة عربية لأنّ معظم المذاهب الفلسفية منقولة عن الغرب، لكن في كثير من الأحيان نضع أنفسنا في قلب المادة التي تعرضها فنأخذ لون الأستاذ، وهذا ربما الذي حصل مع مفكرنا.

إنّ القيمة الفكرية لمشروع زكي نجيب محمود تتمثل في الجرأة والصبر الذين تحلى بهما أثناء ممارسة النقد على بنية الفكر العربي قصد الوقوف على الجوانب الإيجابية لاعتمادها في عملية التأسيس لحداثة عربية، كما أننا نقدّر دوره في عملية جمع النصوص وتمحيصها، العامل الذي جعله يغيّر من نظرته إلى التراث وخاصة في كتابه «تجديد الفكر العربي» الذي يعد المنعرج في عودته إلى الذات، إلى التراث.

الفصل الثاني

الفكر في زمن الإيديولوجيات القومية والماركسية

ناصيف نصّار

التفكير والهجرة من الاتباع إلى الإبداع

طالب محمد كريم[1]

حياته:

ولد ناصيف نصار في منطقة نابية، وهي قرية من قرى قضاء المتن في لبنان، من عام 1940. وأنهى دراسته الثانوية بنيل بكالوريوس أولى فرنسية في الآداب، وبكالوريوس ثانية لبنانية في الفلسفة. نال إجازة في التعليم في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية، وكان قد انتسب إلى معهد المعلمين العالي في عام 1959 ولتفوقه البارز حصل على منحة للتخصص في الجامعات الفرنسية في حقل الفلسفة. وفي عام 1967 نال شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، وكان موضوع أطروحته الفكر الواقعي عند ابن خلدون وقدم فيها تفسيراً جديداً لفكر ابن خلدون الاجتماعي والسياسي والتاريخي. وفي معناه التاريخي والفلسفي. وقد طبعت الأطروحة كتاباً باللغة الفرنسية ثم ترجم إلى العربية والإسبانية[2].

أهم مؤلفاته:

1- الفكر الواقعي عند ابن خلدون (1967).

2- حو مجتمع جديد (1970).

3- طريق الاستقلال الفلسفي (1975).

4- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (1978).

5- الفلسفة في معركة الأيديولوجيا (1980).

6- تصورات الأمة المعاصرة (1984).

7- مطارحات للعقل الملتزم (1986).

---

1 أستاذ الفلسفة في كلية الاداب – الجامعة المستنصرية/العراق .

2 ينظر: ناصيف نصار، التفكير والهجرة، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 2004، ص 283.

8- الأيديولوجيا على المحك (1994).

9- منطق السلطة (1995).

10- التفكير والهجرة (1997).

11- في التربية والسياسة (2000).

12- مقالة في الوجود (2001).

13- باب الحرية (2004)[1].

14- المسالك والإرشاد

ناصيف نصار ومشروعه الفكري:

بدأ نصار عمله بعد النكسة التي منّي بها العرب عام 1967 مدركاً تداعياتها على الوجود السياسي والقومي وعلى مشاريع النهضة والتنمية والتقدم في العالم العربي، الأمر الذي أثقل عقله بهموم وطنه وأمته والإنسان المعاصر، ولذلك كان أوّل كتاب أصدره بعد أطروحته عن ابن خلدون هو كتاب (نحو مجتمع جديد) الذي أنطلق فيه من واقعه التاريخي السياسي المعاش، وقدم رؤية نقدية لظاهرة الطائفية كظاهرة اجتماعية كلية، وتحليلاً لجدلية الطوائف والطبقات والأحزاب، وتصوراً لمجتمع علمي علماني جديد.

ونظراً لكون نصار قومي التوجه، لذا يعتقد أن من معوقات نجاح المشروع القومي غياب الفلسفة عن واقع حياتنا، دعا في كتابه (طريق الاستقلال الفلسفي) عام 1975 إلى نظرة فلسفية نقدية مستقلة تسهم في تغيير الواقع العربي من الداخل، وفي إنضاج الذات العربية وتأكيد وجودها الإنساني والحضاري، وتقوم على الإبداع والمشاركة الإيجابية، موضحاً أنّ الاستقلال يعني رفض التبعية والاغتراب، والمشاركة الحقيقية في الفلسفة مشاركة تتميز بالحرية والسيادة والمسؤولية، والانفتاح على الحضارات والتفاعل معها تفاعلاً إيجابياً.

خاض نصار في واقع المنظومة الثقافية العربية محللاً وناقداً فحدد في كتابه (مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ) و(تصورات الأمة المعاصرة) مفهوم الأمة، وتابع مدلولات هذا المفهوم لدى المؤرخين والفلاسفة وفقهاء المسلمين ولدى المفكرين العرب في العصر الحديث، وكشف عن تصورات أربع لهذا المفهوم، دينية ولغوية وإقليمية وسياسية دستورية، وقد وظف في بحثه

1 ايوب ابو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 700.

هذا عدة مناهج على رأسها المنهج التاريخي، إلاّ أنّه لم يعن بالاستعراض والسرد وإنّما عني بالتحليل والنقد.[1]

ليس بالشيء الجديد أن يطرح مفكر عربي رؤية فلسفية تدعو إلى نهضة عربية، من خلال قراءة تحليلية نقدية، للمفاهيم التي اعتمدت الألفاظ الملتبسة والتي يشوبها الشيء الكثير من الغموض والتشويه، للقراءة الحقيقية. فقد دعا الكثير من المفكرين العرب المعاصرين إلى هذا المشروع النهضوي. الذي فيه خلاص الأمة من الواقع المريض والذي يؤدى بدوره إلى تقدم المجتمع العربي الإسلامي. ومن هذه الكوكبة، محمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وعادل ضاهر وعلي حسين الجابري وعثمان أمين وعلي أومليل وعبد الله العروي ومحمد عبد العزيز الحبابي وغيرهم...

النهضة العربية الثانية في طريق الاستقلال الفلسفي:

يهدف ناصيف نصار إلى تحقيق الانتقال من الحالة الاتباعية للموقف الفكري العام إلى الإبداع في الفكر والفلسفة في صناعة الذات العربية وتهذيب الأدوات التي تستخدمها العقل في إنتاج موقف فلسفي جديد ميزته الابتكار، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال المرور والسير في طريق الاستقلال الفلسفي. ((النهضة العربية الثانية هي، في تصوري لتاريخ العرب، الحركة التاريخية الشاملة الهادفة إلى إعادة بناء وتحقيق مشروع الحداثة في العالم العربي، وذلك عن طريق استئناف نقدي وتجاوز إبداعي للنهضة العربية التي امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين))[2]

مفهوم الإبداع عند "ناصيف نصار" يساوي مفهوم الأصالة التي تعني الحالة الجديرة بالمعرفة والجديرة بالاعتبار، ولذا جاء وصف المفكر المميز بفكره ونتاجه، بالمفكر الأصيل أي المتصف بالأصالة، لأن المفكر هنا هو الذي يواجه بنفسه أسئلة الحياة ويبتكر أفكارا جديدة، أي الذي يضع أصولا جديدة للتفكير، ويشق طرقا جديدة للتفكير غير مألوفة للنظر والبحث[3]

---

1 ينظر: أيوب أبو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 700.

2 ناصيف نصار، الاشارات والمسالك، دار الطليعة، بيروت، ط اولى، 2011، ص 236-237.

3 ينظر: احمد عبد الحليم، من كتاب اوراق فلسفية-طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، مجموعة من الباحثين، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية)(11)، بلا مكان، بلا تاريخ.

يصنف أحمد عبد الحليم عطية أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، الأصالة إلى نوعين في مفهوم ناصيف نصار، إلى أصالة اتباعية وأصالة إبداعية، ولا ابتعد عنه في مفهوم الإبداع، إلا أني لا أرى أن ناصيف نصار، يعتقد بالاتباع الذي يعني الرجوع إلى الأصول الموروثة، نعم إنه لا يلغي التيارات الفكرية والتاريخ الفلسفي، إلاّ أنه في الوقت نفسه يدعو إلى دراسة التاريخ الفلسفي والمواقف الفلسفية وهضم عناصرها الصالحة والاستفادة منها وتحويلها إلى مادة صالحة يمكن أن تفيد العصر الجديد.

الموقف الاتباعي عنده هو التوجه التام نحو تاريخ الفلسفة بنمطين: تبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة، وتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية، والسمة المميزة للتابعين هي أنهم اهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار[1]

وقد تبيّن بعد هذا، موقف نصار، من الاتجاهات الفلسفية في التاريخ الفلسفي العربي، وتبيّنت أيضاً النتائج السلبية من وراء كلّ ذلك وأثارها السلبية في نكوص الفكر، والتي لا تصل بالفكر العربي إلى عالم الإبداع. لذلك ظلّ الفرد العربي في انتظار شروق النهضة الفكرية والعمرانية التي تبرز الهوية العربية في حضور الذات مؤثراً ومتأثراً معاً في واقع نهضوي فاعل له حضوره ووجوده من خلال الاستقلال الفلسفي بعيداً كلّ البعد عن الانتقائية والانغلاق داخل الفكر التراثي، أو المواءمة بينه وبين الحداثة، لتأليف فلسفة توفيقية غير مبنية على أسس حاجات المجتمع المعاصر. والذي نتطلع إليه هو وجود فلسفة منبثقة من الواقع لمعالجة المشاكل التي ليس كما قال البعض أن يجعل من الشرق جزءا من أوروبا[2]. أو أن تكون الثقافة العربية الإسلامية غارقة في سبات الثقافة والفلسفة الغربية.

الاستقلال الفلسفي له مفاهيمه المنهجية الخاصة وشروط تحقيقه الذي يعد من المقدمات الضرورية التي تسبق تحقيق الاستقلال، وهذا سنجده عند ناصيف نصار وقبل أن نخوض فيها، لابد أن نقف عند مفردتين لا تقلان أهمية عن مقدمات الاستقلال وخصوصاً أنهما تعتبران من نتائج تحقيق الاستقلال، ألا وهما مفردة الإبداع والحداثة، وما الرابط بينهما، حتى لا تتلبس المفاهيم في تقرير الخطوات المنهجية، وتكون بعد هذا واضحة يمكننا التعامل معهما بيسر وسهولة.

---

1 ينظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، 1979، ص 18.

2 للمزيد أرجع إلى زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، 1951، ص 223.

تعتبر الإبداع والحداثة والاستقلال من الموضوعات التي ((أرّقت ولا تزال تؤرق المشتغلين في الفكر العربي وتستحوذ على جلّ أفقهم الفكري المعاصر... فليس هناك مشكلة غيرها استقطبت ذلك المدى الواسع من النقاشات والحوارات الساخنة فثمة أمواج عاتية من الانفعالات والمواقف والمداولات التي دارت ولا زالت تستقر في سماء الفكر العربي المعاصر حول إشكالية الإبداع، أو التجديد، أو الحداثة أو الاستقلال الفلسفي))[1].

الإبداع:

الإبداع في اللغة ((الذي لم تجر العادة بمثله))[2]. ونفهم من هذا التعريف، بأنّ الإبداع هو إعطاء شيء جديد أو إنتاج شيء ليس على شاكلة أو صورة أخرى سبقته، وهذا التعريف يأخذنا إلى مفهوم ومعنى الجديد والحديث الذي هو مرتبط بعلاقة بديهية مع الإبداع والحداثة[3]

الإبداع في الاصطلاح: متعدد المعاني والمفاهيم وقد يعطي نفس معاني الإنشاء والخلق والفطر، أمّا ما ينسجم مع معنى الإبداع في الاستقلال الفلسفي فهو ((نظام مميز وتصور لنظام جديد ولعلاقات جديدة بين أطراف مختلفة))[4]. والإبداع عند نصار هو ((الإيجاد دون مثال معين. فإذا تقيّد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليداً. والتقليد شكل من أشكال التبعية))[5].

والإيجاد الذي يعنيه ناصيف نصار، هو المستوى الآخر من القدرة والإرادة الطبيعية للإنسان في توظيف فكره وعلمه ومهاراته في إنتاج وصناعة الفلسفة والفكر والعلوم والمعارف والفن والأدب والثقافة والحضارة ذات لون جديد غير مسبوق على شاكلة تسلسلية تقليدية اتباعية، بل بما تنسجم مع تطلعات الحاضر الفاعل، ولا يتمّ تحقيق ذلك إلاّ من خلال اتخاذ موقف الاستقلال من كلّ هذه النظريات والفلسفات والإفادة منها من خلال تحليلها وهضمها وتحويل العناصر الصالحة فيها وإنتاج الجديد الإبداعي الذي يلبّي حاجة ورغبة المجتمع. وأيضاً نفهم من هذا أنّ كلّ إنتاج فكري وفلسفي لا يتسم بطابع الإبداع، إلاّ إذا

---

1 قاسم عبد عوض، ناصيف نصار وإشكالية الإبداع الفلسفي، ص 467.
2 مجدي وهبه - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، 1944 - 1984، ساحة رياض صالح، بيروت، 1984، ص 10.
3 ينظر: طالب محمد كريم، الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، ط1، الناشر: مكتبة عدنان، دار صفحات-سورية، 2011، ص 146.
4 خليل احمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص 12.
5 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 210.

كان يحوي الجديد الذي يضيف شيئاً آخر إلى المواقف الفلسفية أو الفكرية السابقة عليه، ولذلك الاستقلال عند نصار، لا يعني الانعزال والانطواء، بل يقتضي المشاركة والإبداع ((ومن هنا يتبين لنا أنّ الاستقلال الحقيقي، من حيث هو موقف وحركة، يتناسب تناسباً طردياً مع المشاركة والإبداع))[1].

وللإبداع صور مختلفة، سواء أكان الإبداع في الفن أم الشعر أم اللغة، ((تختلف شروط تجربة الإبداع الفلسفي عن شروط تجربة الإبداع الفني وعن شروط تجربة الاكتشاف العلمي، على صعيد العلاقة مع التراث، اختلافاً كبيراً، ليس أقل ما فيه الدور الذي يلعبه تاريخ الفلسفة في تكوين الوعي الفلسفي وفي تغذيته وتوجيهه))[2].

يرى ناصيف نصار، أنّ الإبداع هو أساس الحداثة الفلسفية، ذلك أنّ الإحياء والتجديد أو الإصلاح هو نتيجة ضرورية للإبداع الفلسفي، فالحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي وإذا لم يكن إبداع فلا حداثة، الإبداع الذي هو نقيض التقليد والاتباع أي بمعنى آخر هو نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام[3]. أي لا يمكن أن يكون إبداعا أو ابتكارا، بمجرد إنتاج نسخة مكررة لموقف فلسفي في صورته التاريخية، بل من خلال فعل الحضور للكائن الذاتي الذي يعتبر شرطا لتحقيق الأفعال الأخرى التي توصل إلى الإبداع.[4]

يرى نصار أنّ عملية الإبداع تشترط أن يسبّق الوعي التاريخي الحضاري والشروط التي تؤثر في الفعل الفلسفي ((فقبل أن نتفلسف، ينبغي لنا أن ندرك أبعاد الوضعية التاريخية الحضارية التي نحن فيها، والشروط والغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي. وبدون هذا الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى أسباب الإبداع))[5].

ولا نقف عند هذا، بل هناك من الأسباب الأخرى التي تساعد في وجود الفعل الفلسفي المميّز، من خلال دراسة التاريخ البشري والسيسيولوجي، في ضوء دراسة نقدية، تحليلية، للوقائع والحوادث واكتشاف القوانين المؤثرة في حركة وسيرورة التاريخ، بعقلية فيلسوف التاريخ، وبهذا سنكتشف الكثير من الفوارق والمشتركات التي لها الأثر المباشر في

1 ناصيف نصار، المصدر نفسه، ص 210.

2 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص 140-141.

3 ينظر: احمد عبد الحليم عطية، المصدر السابق، ص 23

4 ينظر: ناصيف نصار، الذات والحضور-بحث في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2008، ص 89.

5 ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981، ص 10.

سيرورة التاريخ وبنية المجتمع وتكوين الحضارة، وهذه العناصر الإيجابية والعناصر السلبية أيضاً والتي لها الأثر الكبير في بناء الحضارة. وبذلك، فمن الصواب أن تدرس كلها دراسة موضوعية دقيقة وتحليلية ناقدة، نستطيع من خلالها الفصل بين الماضي والحاضر وتكوين مستقبل ناهض مبدع مزدهر.

يبدو أن نصار متأثر إلى حدّ ما بحركة الإبداع عند ابن خلدون معتقداً أنّ فهمنا لحركة الإبداع الخلدونية تساعدنا على الدخول والمشاركة[1]، حيث يصنف المشتغلين بالفلسفة إلى نوعين، النوع الأول الذي لا ينسب نفسه إليه وهم الذين ((يهتمون بدراسة التراث الفلسفي وتفسيره، والتعليق عليه، وخاصة في جوانبه المشرقة، وقصدهم إظهار أصالة الفكر العربي الإسلامي والمفاخرة به أمام التراث العربي الحديث والمعاصر))[2].

وهذه الجماعة مرفوضة عنده، ويرى نفسه مع ((الجماعة التي ترجع إلى التراث الفلسفي وتحلله بأحدث المناهج والأساليب، لكي تستوعبه وتستعمله بطريقة متناسبة مع مقتضيات التفكير الحي المبدع))[3].

وبعد هذه الخطوة المؤثرة في المشاركة، يأتي الفعل الفلسفي من خلال الوعي التاريخي والفلسفي والسيسيولوجي. والفعل الفلسفي عند نصار هو ((الذي يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة))[4]. ونرى، أنّ ناصيف نصار يقسّم الفعل الفلسفي إلى نوعين: فعل فلسفي تحليلي ((ضروري من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار وتجنب الاختلاط العقلي))[5]. وفعل نقدي تقييمي[6]. ذلك ((إذ لا مفرّ في الحياة من التقييم. ودور الفيلسوف لا يقف عند حدّ التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية، وإنما يتجاوزه إلى البحث العقلي في القيم، والتنسيق فيما بينها، وتبيين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها، أو دون غيرها))[7].

---

1 انظر: ناصيف نصار، الإشارات والمسالك، ص 77.
2 ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص 284 - 285.
3 المصدر نفسه، ص 285.
4 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايدولوجيا، ص 141.
5 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 30.
6 ينظر: المصدر نفسه، ص 30.
7 المصدر نفسه، ص 30.

ويفهم من هذا، أنّ المنهج الذي يعتمده ناصيف نصار للوصول إلى الإبداع الفلسفي تكمن في ثنائية التحليل والنقد والتي يعتقد أنها تدخل في صلب وظيفة الفيلسوف. اتجاه التاريخ وأحداثه واتجاه الجديد يفرض التعامل مع النصوص وانبثاقه من منهجية تحليلية نقدية نابعة من وعي حركة التاريخ لكي تتسنى لنا المساهمة في إخراج الفكر التاريخي من حالة الركود والتخلف إلى حالة الإبداع والإحياء والمشاركة الفعلية في صنع وعي جديد للحالة الحاضرة[1]. ولا يمكن ((إنجاز عمليات التحليل والنقد والتمثل إلا الفكر الحي المتحرك بقوة ذاتية مبدعة نحو أهداف مقصودة))[2].

وبهذا تتضح لنا الخطوات التي تؤدي بنا إلى صورة الإبداع والمشاركة الفعلية من خلال حضور الذات في صناعة الحالة الجديدة التي يعيشها الفرد معتمداً الخطوات المبنية في الفعل الفلسفي ذو المنهج التحليلي والنقدي من خلال الوعي بحركة التاريخ ومساهمة الكائن البشري ومشاركته الفاعلة في بلورة موقف فلسفي جديد يضيف للقديم إضافة جوهرية. ((في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. إنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله))[3]. يتبيّن تجاوز صور التقليد والمحاكاة والاتباع، إلى صور الإبداع والذي هو((نقيض التقليد والاتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو بالمرجع التام))[4].

الحداثة:

الحداثة في اللغة مشتقة من معنى الحادث الذي يعني ((لزمانهِ ابتداء))[5]. وعند فلاسفة العرب ((هو ما يكون مسبوقاً بالعدم ويسمى حادثاً زمانياً))[6]. ومن خلال هذا نصل إلى المعنى الثاني وهو التجديد، وبتعبير مغاير جاء شيء آخر بعد شيء آخر أيضاً، فيكون الأول قديماً، والثاني جديداً.

---

1 ينظر: علي عبد الهادي، الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، ص 458.
2 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 80.
3 ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص 140.
4 المصدر نفسه، ص 139.
5 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 433.
6 المصدر نفسه، ص 434.

ويرى ناصيف نصار أنّ الحداثة هنا ليست بمعنى الوحدات الزمنية والتغيرات التي تطرأ على الأشياء فنفهم منها الماضي والحاضر بل الحداثة التي يفهمها نصار هي إضافة الشيء الجديد إلى القديم ويسمه بمعنى الجدة[1].

إن نصار لا يربط الحداثة بالتقويم الزمني والأنات الزمانية فحسب، بل يضيف شيئاً آخر وهو معنى الجديد، الذي هو((الجديد الحقيقي، هو الذي يضيف إلى القديم، إضافة جوهرية، في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. إنها إضافة جوهرية تغيّر في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله))[2].

والجديد ليس بمعنى إضافة شيء إلى شيء آخر أو لون إلى لون آخر، الجديد عند ناصيف نصار، ليس تسلسلاً رقميا أو جمعا تراكميا، بل إنّ الجديد هو الذي يغير جوهر الموضوع أو المنهج. الجديد هو الذي يزيد من تناسق الفكر ويعطي جمالاً جديداً آخر يزيده بهاء وجلالاً.

إن الجديد والحداثة هما لفظتان لمفهوم الإبداع، وأجد هذا التوضيح بارزا عند ناصيف نصار ((الحداثة اسم لحركة الإتيان بالجديد وفقاً لمقتضيات الإبداع ومعاييره في كلّ ميدان من ميادين النشاط الإنساني))[3].

ومن هنا تتبين معاني الإبداع والحداثة والجديد في مشروع ناصيف نصار وهو الطريق إلى الاستقلال الفلسفي، لكن السؤال يتجدد من جديد، كيف يمكن أن نصل إلى تحقيق الاستقلال الفلسفي وما هي الشروط التي تؤدي بنا إلى ذلك؟

وجواب ذلك يكون في تحقيق الاستقلال الفلسفي أو يمكن تحقيقه من خلال مجموعة شروط، هي على النحو الآتي:

1- ((رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلتهُ في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة. إنّه شرط سلبي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي))[4].

---

1 ينظر: ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، ص 139 - 140.

2 المصدر نفسه، ص 140.

3 ناصيف نصار، باب الحرية، ص 32.

4 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 211.

يدعو ناصيف نصار، إلى رفض الانتماء لأيّ موقف فلسفي سابق للمواقف والتيارات والمذاهب الفلسفية، ولا يعني الفلسفة الغربية فحسب، بل الفلسفة الشرقية أيضاً، الفلسفة اليونانية أو الإسلامية، فهو يدعو إلى رفض الانتماء والتبعية إلى الغير؛ أي إلى ((تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة))[1].

إذن المقصود بالاستقلال عند ناصيف نصار، هو ترجمة المقولة الفلسفية إلى فعل فلسفي والانطلاق من العقل الواعي إلى طريق الإبداع والابتكار، أي الانفتاح على التاريخ والمجتمع والتواصل المعرفي والإبيستيمولوجي.

ويمكن تحقيق ذلك من خلال ممارسة ((النقد المنطقي السوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصلية، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان))[2].

إنّ الأسئلة التي كانت تطرح من التاريخ الماضي تختلف عن أسئلة الحاضر ولا يمكن أن نجيب عن أسئلة اليوم بأجوبة الأمس.

والأسئلة الملِّحة التي كانت تُطرح وتبحث عن الإجابات الشافية والناجعة تختلف عن أسئلة اليوم. فلا يمكن تحويل الفلسفات إلى عقائد جامدة، ذلك أنه من الصعب على الواقع المتطور أن يتحول إلى قوالب جامدة، وإن في ذلك قسراً للأشياء على غير طبيعتها. ويؤكد ناصيف نصار هذا فيقول ((الانتماء إلى أيّ مذهب من مذاهب الفلسفة التي نشأت في الحضارة اليونانية أو في الحضارة العربية الإسلامية أو في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بحجة الشمول الإنساني والكوني في الفكر الفلسفي، يتجاهل الوجه الثاني لحقيقة الفكر الفلسفي، أي ارتباطه في صميم نزوعه الإنساني الشمولي بجذور الوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنفه، فيأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعا وطفيلياً، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصنا من أغصانها الخضراء))[3].

---

1 المصدر نفسه، ص 21.
2 المصدر نفسه، ص 31.
3 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 211.

ولا بـأس أن أوضـح شـيئاً مهمـاً للغايـة، مادمـت أتحـدث عـن الإبـداع والحداثـة والاستقلال، وهـو أنّ ناصيف نصـار، يقـف على مسافة واحدة من جميع الفلسفات التي جاءت أو نبعت من الحضارات المتعددة والمكونات الاجتماعية المتعددة ولا يمكن أن تنسب الفلسفة أو الفكر إلى شخص أو قومية ما، فالفكر الفلسفي والمعرفي هو نتاج العقل البشري، نعم يمكن أن تفهم من خلال اللغة التي صيغت وتقولبت بها ((يمكن القول بأنّ اللغة هي بصورة عامة معيار كبير الأهمية، إن لم نقل إنها معيار حاسم وبخاصة في بعض الحالات، يمكن تمييز التراثات الفلسفية من الوجهة الدينية، أو من الوجهة القومية، أو من الوجهة الحضارية، أو من غير ذلك من الوجهات. فنقول على هذا القواعد: الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، الفلسفة الغربية الحديثة، أو غير ذلك من التسميات، لكن المؤرخ المتعمق في تاريخ الفكر الفلسفي يعرف أنّ اللغة تشكل معطى لا يستطيع تجاهله، أياً كانت الوجهة التي يتبناها للتمييز بين التراثات الفلسفية في العالم)) [1].

وإننا نشير إلى مثل هذا الموضوع لاعتقادنا بوجود من يفهم أن ناصيف نصار يدعو في مشروعه النهضوي في إبداع فلسفة عربية، إلى قومنة الفلسفة. وقد طرح عليه مثل هكذا تساؤل فأجاب ((لست أوافق على ما تنسبه إليّ من اعتبار ضمني في مطالبتي بإبداع فلسفة عربية مستقلّة. فأنا لا أقول بالمبدأ الذي تسمّيه (قومنة الفلسفة) إذ إن هذا المبدأ ليس في النهاية سوى مبدأ أيديولوجي يعني النظر إلى الفكر الفلسفي من الوجهة القومية)) [2].

وإذا كانت حركة المدارات في الفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي تدور حول مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم في هذا المصير وماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، فعندها (يحاول الفيلسوف معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات، فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني في إشكاله وأبعاده الأساسية)) [3].

---

1 ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص 287.

2 المصدر نفسه، ص 286.

3 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 198.

2- وأما الشرط الثاني في تحقيق الاستقلال الفلسفي هو ((تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسة أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها))[1]. وما أكثر المشكلات وأنواعها في الوضعية التاريخية الحضارية ولعلّ أكثرها أو جلها بحاجة إلى الحلول التي تنسجم مع حاجاتها الاجتماعية لكن ينبغي أن نقدم المشكلات الرئيسية ((في أهميتها وإلحاحها وخطورتها على غيرها. وكيفية التجاوب بين الفيلسوف والوضعية الحضارية التي ترشده إلى المشكلة الرئيسية التي ينبغي له أن ينطلق منها لبناء مذهبه))[2].

يرى ناصيف نصار، أنّ الوضع الحضاري الجديد هو المبرّر الرئيسي والحقيقي للفيلسوف في رفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لأنّه يعتقد أنّ لكل حضارة مشكلاتها الفلسفية الكبرى التي تتطلب مواجهتها ومعالجتها في منهجية تتناسب مع أبعادها التاريخية والاجتماعية وقد ((تكون تلك المشكلات الفلسفية الرئيسية مطروحة منذ العصور القديمة، وقد تكون جديدة غير مألوفة. لكن في أي حال، الوضعية العامة المجددة لطرحها جديدة في صورتها التاريخية الحضارية. من هنا جاءت ضرورة العناية في تعيينها وتحديد طريقة معالجتها ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز))[3]. وإذا ما تعين للفيلسوف أن يشخص المشكلة الفلسفية الرئيسية فإن ذلك يؤدي إلى أن يقوده إلى ربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحي. وعندها يكون التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة[4].

يعدّ سؤال اليوم من المشكلات الرئيسة المطروحة أمام الفلاسفة، ذلك أنّ سؤال الحقبة الماضية يدور حول الوجود والموجود والبحث عن العلاقة الثلاثية في المنظومة الفلسفية والفكرية وهي (الله – الكون – الإنسان)، هذا السؤال لم يعد مطروحاً اليوم، ليس لعدم أهميته بل لتطور الحضارة وولادة السؤال تعد نتيجة طبيعية للتقدم المعرفي والاجتماعي ((إنّ السؤال الفلسفي الأساسي الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية

---

1 المصدر نفسه، ص 212.
2 المصدر نفسه، ص 213.
3 المصدر نفسه، ص 213.
4 ينظر: قاسم عبد عوض، ناصيف نصار وإشكالية الإبداع الفلسفي، ص 483.

الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم هو السؤال عن الإنسان من حيث هو كائن تاريخي يعيش ويعمل ويفكر في ظلّ مجموعة من الشروط والأسباب القائمة في هذا الواقع المشخص))[1].

سؤال اليوم ليس عن الوجود والكون والإنسان وجعله في منظومة فلسفية متكاملة بحثاً عن العلاقات وإثبات وجود الخالق، والبحث عن الأسباب والمسببات، والعلة والمعلول، والضرورة وقانون السببية في الطبيعة ((وليس معنى ذلك أنّ السؤال عن المعرفة أصبح بدون فائدة أو مبرر، أو أنّ السؤال عن الإنسان جديد تماماً في تاريخ الثقافة العربية. وإنما معناه أنّ السؤال عن الإنسان لم يكن سؤالاً مركزياً في فلسفة القرون الوسطى العربية والإسلامية، بالقياس مثلاً إلى مشكلة العقل والوحي، وأصبح في هذا العصر هو السؤال المركزي))[2].

تغيّر السؤال يعني طرح الجديد واستهلاك القديم وهذا التغيير بسبب التطور والتقدم في العلوم الإنسانية والتكنولوجية والتقنيات في جميع المجالات والأصعدة التي لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان كلّ هذا أدى إلى أن يقف الإنسان، باحثاً عن الأجوبة حول مصيره وذاته متطلعاً إلى المستقبل وما يخبئه له. وهذا أمر طبيعي أن تطرح اليوم أسئلة، ليست كما كانت في السابق وذلك الأمر ناتج عن طبيعة العلوم والنتائج الإيجابية التي استطاعت ان تفرز الفارق الذي كان يعيشه الإنسان في القرون الوسطى[3]((أنّه يدعو إلى تكوين نظرة عقلية أساسية في الوجود الإنساني كوجود فعلي وليس كماهية مجردة، إنّه دعوة إلى فهم الذات والآخر))[4].

والوجود الفعلي وفهم الذات عند ناصيف نصار، لا يتحقق إلاّ من خلال الوعي التاريخي والسيسيولوجي والوعي الفلسفي والوعي الحضاري. وعندما يتحقق ذلك نستطيع الوصول إلى إبداع فلسفي ذي عطاء جديد، نسير به نحو التقدم والازدهار الثقافي.

3- والشرط الثالث ممارسة النقد، والنقد عند ناصيف نصار لا يعني إلغاء الآخر وهدمه،

---

1 قاسم عبد عوض، ناصيف نصار وإشكالية الإبداع الفلسفي، ص 484.

2 ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 33.

3 مكالمة هاتفية جرت بيني وبين الدكتور ناصيف نصار، يوم الخميس المصادف 2009/10/1.

4 قاسم عبد عوض، ناصيف نصار وإشكالية الإبداع الفلسفي، ص 485.

بل هو نقد (كانتي)*، الذي يعني اختيار النظريات الفلسفية والفكرية وإثبات نسبية الصواب والخطأ فيها، ومدى تطابقها مع الواقع، واختيار قوتها المنطقية وتماسك الأفكار في العقل. والنقد عند ناصيف نصار ذو ثلاثة أنواع هي النقد المنطقي والنقد الفلسفي والنقد التاريخي الحضاري[1].

وبهذا تميّز ناصيف نصار عن أقرانه في المنهج النقدي، فالآخرون عند ممارستهم للنقد، يمارسون أحد الأنواع وليس كلها في تحقيق النتائج، ويؤكد نصار ذلك ((إذا كان كلّ الفلاسفة أو معظمهم يقومون بالنقد الفلسفي، فقليلون بينهم يقومون بالنقد المنطقي، والأقلون يقومون بالنقد التاريخي الحضاري))[2].

النقد المنطقي يعني تحليل المفاهيم والآراء والنظريات الفلسفية واختبار قوتها وتماسكها المنطقي، أي تحليل التطورات والأفكار وبيان مدى صدقها وكذبها، فالتفسير المنطقي في تحليل النظريات تكون من داخل الأفكار والنظريات الفلسفية، أي نقد داخلي وليس من الخارج.

وأمّا النقد الفلسفي، فهو نقد للمواقف في تاريخ الفلسفة، وبشرط ألاّ يكون مبنيا على موقف فلسفي سابق، ليتحلى بالموضوعية والعقلية الفلسفية المجردة من التبعية والذيلية للآخر. النقد الفلسفي عند ناصيف نصار، مبني على قاعدة تقول إنّ ((الحقيقة الفلسفية بطبيعتها غير كاملة))[3]. والنقد التاريخي والحضاري هو نقد للمواقف التاريخية والفلسفية ونقد للحضارات التي تنتج هذه الثقافات والقطاع الأكبر والذي يضمّ الفلسفة والفن والدين في عملية تحليلية سوسيولوجية اجتماعية.

---

* عمانوئيل كنت (1724 – 1804): أعظم فلاسفة العصر الحديث. ولد في مدينة كينجبرج في بروسيا الشرقية، تخرج من الجامعة سنة (1740). حصل على شهادة الماجستير في (1755/6/12). في سنة (1780) أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي في برلين وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مدير للجامعة مرتين كل مرة منها سنتان. أنشئ له ضريح في سنة 1880. ينظر: رينه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة – جميل صليبا، بيروت، ط 2، 1970، ص 11

1 ينظر: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص 215.

2 المصدر نفسه، ص 215.

3 المصدر نفسه، ص 214 –215.

المجتمع العلمي العَلَماني في مشروع ناصيف نصار:

لنقف قليلاً عند تعريف العلمانية، حتى تكون الإطار العام الذي نفهم من خلاله المقصود بالإيديولوجيا العلمانية السياسية وموقفها تجاه المجتمع في ممارسة الدين.

يقسّم عبد الوهاب المسيري* العلمانية إلى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

((العلمانية الجزئية: هي رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة. ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا))[1]. أمّا العلمانية الشاملة فإنها تعني: ((رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكلّ صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكلّ مجالات الحياة. فإما أن تنكر وجودها تماما في أسوأ حال، أو تهمشها في أحسنه، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كلّ ما فيه في حالة حركة ومن ثم فهو نسبي))[2].

يميز عادل ضاهر بين العلمانية بكسر حرف العين التي توحي بنسبتها إلى العلم وبين العلمانية بفتح حرفي العين واللام معاً ((فالعلماني بكسر حرف العين هو ما يشار إليه عادة من كتاباتنا المعاصرة بالعلموي... والعلماني بكسر العين هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة نموذجاً لكل أنواع المعرفة))[3]. وبهذا التعريف يستدل عادل ضاهر بأنّ العلمانية - بتعريفها الحالي - وجهة النظر الوضعية، ووجهة نظر مماثلة لها، مما يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية ذلك لأنّ القضايا المزعومة

---

* عبد الوهاب المسيري (1938-000) ولد في مصر وتخرج من كلية الآداب انجليزي من جامعة الإسكندرية 1959، ثم ماجستير في الأدب الانجليزي المقارن من جامعة كولومبيا عام 1964، ودكتوراه في الأدب الانجليزي والأمريكي من جامعة روتجرز الأمريكية عام 1969، ينظر: ايوب ابو دية، المصدر السابق، ص 422.

1 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية - نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، المجلد الاول، ط1، القاهرة، 1999، ص 209.

2 المصدر نفسه، ص 209.

3 عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 37

لأيّ منها لا يمكن إخضاعها، حسب عادل ضاهر، لمعايير العلم[1]. ولا يلزم عادل ضاهر نفسه بهذا التعريف المبني على كسر العين، بل إنّه يتبنى التعريف الأخر من العلمانية بفتح حرفي العين واللام والتي تعني ((استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كلّ هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه، باستقلال عن الدين، الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل القمينة بتحقيقها))[2]. ونصل بكلّ هذه التعريفات إلى الحصيلة الآتية ((إنّ العلمانية بهذا المعنى هي، إذن موقف إبستمولوجي إلى الحدّ الذي تكون ضمنه موقفاً من طبيعة المعرفة العملية معرفة الغايات والوسائل وعلاقتها بالمعرفة الدينية – غير أنّ العلماني بفتح العين واللام، ليس بالضرورة، علمانياً بكسر العين))[3].

تتعدد التعريفات والمفاهيم للعلمانية وربما تخرج عن ميدان بحثها الفلسفي فتصبّ في حقول انتاجية أخرى ((في مقدمة هذه العبارات عبارة العلمانية المؤمنة، أو العلمانية الروحانية المؤمنة وعبارة العلمانية الراديكالية، وعبارة العلمانية الإيجابية التي أطلقها مؤخراً الرئيس الفرنسي نيقولا ساركوزي. ففي تصورنا للعلمانية، تجد عبارات كهذه أسبابها في مجرى الصراع حول مصير الدين ودوره، وليس في مفهوم العلمانية نفسه))[4]

العلمانية التي يقصدها ويطلبها ناصيف نصار، علمانية متصلة اتصالاً وثيقاً بين الدولة والمجتمع، تكون بمستوى الناظم بين مؤسسات الدولة وشؤون المواطنين، وهي الحلّ للمجتمع السياسي والطائفي. وهذا ناتج من شعور الشعب في تعدد الانتماءات الدينية أو المذهبية، لذلك تظهر الحاجة عندهم إلى توكيد انتماء أعلى يدرك الشعب به وحدته ويصلح أساساً للدولة[5].

علمانية الدولة في ممارسة سياستها تجاه الشعب والمواطنين، تنظر إليه نظرة فوقية هرمية عليا أن يكون العلاج من الرأس وليست القاعدة الاجتماعية، لذلك يمكن أن تكون العلمانية أو النظام العلماني بديلاً للنظام الطائفي[6]. لكن يبقى هذا ناقصاً إذا كان المجتمع

---

1 ينظر: المصدر نفسه، ص 38
2 المصدر نفسه، ص 38
3 المصدر نفسه، ص 38
4 ناصيف نصار، الاشارات والمسالك، ص 271.
5 ينظر: ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 85.
6 ينظر: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 181.

بكليته يعيش الطائفية ولا يكون النظام العلماني سوى بديل جزئي للطائفية السياسية[1]. ويرى ضاهر أنّ نصار ((يرى إلى الدولة الدينية طابعها الكلياني (Totaliarian)، حيث تحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير ومطلق فيما يختص بكلّ أمور الدين والدنيا على حد سواء))[2].

الدولة الدينية:

الدولة الدينية هي ((الدولة التي تعتبر الدين أساساً شاملاً بجميع ميادين الحياة فيها، فتضع ميدان السلطة ضمن دائرة السلطة الدينية، أو تجعل السلطة الدينية مستوعبة للسلطة السياسية استيعاباً كاملاً، فتشرف عليها وتستخدمها كما تشاء))[3].

ومن مساوئ الدولة الدينية نحو الجانب الأبرز والأهم الذي يعمل على نفي مفهوم المواطن والمواطنة تجده كما يذهب إليه نصار ((تفترض الدولة الدينية أنّ الصفة الأساسية التي تطبعها، روحاً ونظاماً ومؤسسات وسياسات، هي صفة الإيمان الديني، أو بعبارة أدق صفة الإيمان بدين معين أو بمذهب معين من دين معين. فمن هذه الجهة، إمّا أن يكون جميع أفرادها على مذهب ديني واحد، وإمّا أن يكونوا على أكثر من مذهب في دين واحد وفي هذه الحالات كلّها، يلازمها الاستبداد الذي يتخطى التفرد بالحكم إلى احتكار النشاط السياسي في المجتمع))[4].

وهو ما يعني أنّ السمة الأساسية لها تنبع من طابعها الكلياني وتفرز وضعاً ((تكون فيه لرجال الدين أهمية كبرى، فيمارسون نفوذاً قوياً في المجتمع على مختلف المستويات ومن شتى المجالات))[5].

وهذه الصفوة من رجال الدين أو طبقة الأكليروس تفرض الوصاية على الدين، ولا تترك لهم الحرية في الانتشار، وتعتبر الإنسان في قصور عقلي، ومن هنا تأتي الوصايا على المجتمع وفرض المبادئ والقواعد العامة، وأنّ الدين ((على الأقل بحسب بعض التجارب والتفسيرات، ينزع إلى اعتبار الإنسانية كلها، وبالتالي مجتمعاتها ودولها، في حالة قصور،

---

1 ينظر: المصدر نفسه، ص 181.
2 عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 39
3 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 148.
4 المصدر نفسه، ص 151.
5 المصدر نفسه، ص 48.

ويؤسس على هذا الاعتبار حقه في السيطرة على شؤون المجتمعات البشرية وتوجيهها، في المبادئ والقواعد العامة، إن لم يكن في التفاصيل والأحوال الفردية)) [1].

هذا عند نصار، وهو مرفوض حسب رأيه وهذا الرأي يقف عائقاً أمام فلسفة التنوير العقلاني أيضاً وتتخذ منه موقفاً نقدياً صارماً ذلك أنّها ((ترى أنّ الإنسان، بطبيعته العاقلة، وبحسب ما برهنت عليه التجربة التاريخية، قادر على معرفة الحقيقة والواجب والصالح. وتؤكد تبعاً لذلك أن تربية الجنس البشري وتدبير شؤونه لا يحتاجان إلى وصاية من الدين ورجاله على مجتمعاته ودوله)) [2].

يرى نصار أنّ فلسفة التنوير العقلاني تنطلق من مبدأي الحرية والتقدم، وتقف موقفاً نقدياً صارما تجاه هذه الوصيات، فهي ترفض الوصاية في الدين ولا تقبل أن يكون تفسير حقائق الدين وتعاليمه من صلاحية جماعة مخصوصة من المؤمنين دون غيرها. ويعطي لكلّ فرد الحق في النظر العقلي في أمور دينه ودنياه. ورفض هذه الوصاية هو رفض لاستغلال رجال الدين وإساءة استخدامه في مجالات السياسة والسلطة.

يقول نصار ((لذلك تقول أنّ كلّ عقيدة كلية يرفعها الحكام إلى مستوى عقيدة رسمية للدولة، سواء أكانت ديناً معيناً أم أيديولوجية معينة أم شيئاً مركباً منها، يمكنها أن تشكل قاعدة لنظام سياسي كلي)) [3].

وهنا من الجدير أن نبيّن أنّ هناك من المفكرين العلمانيين من يرى في تحليله لمفهوم الدولة الدينية أنها لا تتصل بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة، بل إنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية ومن هؤلاء نصار [4].

ويقصد بالدولة الكليانية أو النظام الكلي: الدولة التي تفرض عقيدة معينة وتبرر بها سياسة الدولة وليس من الضرورة أن تكون هذه الدولة دينية بل ممكن أن تكون بأيديولوجية معينة.

إننا نجد نصار يؤكد ضرورة قيام الدولة على أسس غير دينية ويحدّد الأفكار التي يمكن استخراجها من فلسفة أرسطو السياسية والتي لا تزال صالحة حتى يومنا الحاضر، بثلاث

---

1 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 220.

2 المصدر نفسه، ص 221.

3 ناصيف نصار، التفكير الهجرة، ص 133.

4 ينظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 48.

نقاط هي: ((الدولة جماعة مواطنين، عاقلين وأحرار وليست جماعة مؤمنين... والاختيار العيني للنظام السياسي المرغوب فيه ينبغي أن يتأسس في وقت واحد على العلم يصف النظام القائم وعلى مبدأ المثال الممكن، وليس على مبدأ الاقتداء أو مبدأ المثال الكامل هذه هي الفكرة الثانية وغاية الدولة في النهاية سعادة الإنسان على هذه الأرض، وليس فقط الأمن الخارجي والنظام الداخلي للجماعة السياسية تلك هو الفكرة الثالثة))[1].

واضح أنّ الأخذ بهذه الأفكار يؤدي إلى نتائج خطيرة على الصعيد السياسي في العالم العربي المعاصر. إذ حين يصبح النظر إلى المواطنين في الدولة من زاوية انتمائهم إلى وطن معين لا من زاوية انتمائهم إلى دين معين، نكون قد بلغنا مرحلة متقدمة من نضجنا الثقافي والسياسي والاجتماعي وتخلينا عن الجنسية الدينية أو الهوية الدينية أو الدولة الدينية وانتقلنا إلى مرحلة الانتماء الوطني والانتماء القومي الذي لابدّ أن يكون انتماء موحداً وجامعاً خاصة في الدولة المتعددة المذاهب الدينية.

((فالدولة الكلية يمكن أن تتحقق عبر أنظمة حكم مختلفة، كالنظام السوفياتي، والنظام النازي، والنظام الشيعي في صيغته الخمينية))[2]. وهذه يمكن أن تطلق عليها الدولة الكلية حسب نصار، الذي يصف النظام الكلي بثلاث خصائص هي:

1- احتكار القطاع العام للنشاط السياسي. وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاولة النشاط السياسي بكيفية حرة وربط مزاولتها بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة وأجهزتها.
2- ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط السياسي، على عقيدة كليه تبرر احتكارهم للنشاط وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع.
3- توسيع نطاق القطاع العام، بحيث يصبح شاملاً لكلّ الوظائف والمصالح في الوجود الاجتماعي للأفراد، وممتداً إلى جميع أفراد الدولة. وهذا ما يمكن تسميته دولنة المجتمع[3].

ولوحدة المجتمع داخل الوطن القومي الواحد، ولكي يكون الخلاص من الطائفية السياسية وتعدد الولاءات الدينية إلى ولاء جامع موحد، لا بدّ من فرض التعايش السلمي

---

1 ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 36-37.
2 ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص 135.
3 ينظر: المصدر نفسه، ص 132.

بين الأديان والمذاهب الدينية، وقطع الأمل أمام أي منها في السيطرة والهيمنة على غيره بواسطة الدولة والمؤسسات الحاكمة، والعمل على استقلالية الدولة عن الأديان والمذاهب الدينية على أساس فكرة ومفهوم العدل بين المواطنين.[1] ولا يريد ناصيف نصار مفهوم العدل كما هو منوط في السلطة السياسية التي تستمد تصورها للعدل من الدين، بل العدل الذي من المفترض أن تلازم المساواة الجوهرية في صميمه، الذي يعني على الخصوص المساواة أمام القانون لجميع أعضاء الدولة وتكافؤ الفرص. هذا الموقف السلبي يعود إلى أنّ الدين قائم على التمييز الجذري التفاضلي بين المؤمن وغير المؤمن وبين المؤمنة وغير المؤمنة.[2] إنّ العلمانية والديمقراطية العلمانية يثنيا على العلم الذي يصنف النظام القائم ويعطي العقل البشري دوره الطبيعي الحقيقي في صنع مصير الشعوب وتقديم المجتمعات. لكن في الوقت نفسه نجد أنّ نصار لا يكتفي بالعلمانية وحدها لأن تكون بديلاً للطائفية إذ ((إنّ قرار القوانين المدنية السياسية على أساس العلمانية لا يكفي لإلغاء الطائفية البائسة المدنية))[3]. بل لابدّ أن تكون العلمانية مستندة إلى الطبقة العلمية ذلك لأنّها صفة مكمّلة للصفة العلمانية وأساس لها[4]. وتشتدّ الحاجة إلى هذه العلمانية في عالمنا العربي الذي لا يزال حتى اليوم بعيداً عنها، ولم يحرز حتى الآن أي انتصارات سياسية، كما يقول نصار في معرض رده على أدمون رباط[5]* الذي اعتبر أنّ ثمة تطوراً حثيثاً نحو العلمانية الصامتة قد حدث في معظم الدول العربية المعاصرة... لأنّ للدولة الإسلامية في طبيعة تكوينها استعداداً عضوياً للعلمانية[6]. لكن نصار يوضح أنّ الدولة الإسلامية هي دولة دينية بالمعنى الكامل، بسبب سيطرة التصورات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها وعلى حياة المجتمع الذي هي دولته[7].

ويخرج ناصيف نصار بالنتيجة التالية وهي أن الدولة الدينية قائمة على تحقيق كليانيتها وسطوتها من خلال تسييس الدين واستعباد الفرد داخل المجتمع لأيديولوجية الدولة، لذلك

---

1 ينظر: ناصيف نصار، الارشاد والمسالك، ص 274.

2 : ينظر: المصدر نفسه، ص 270.

3ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 184.

4 ينظر: المصدر نفسه، ص 184.

* أدمون رباط: وهو من الاختصاصين البارزين في القانون الدستوري، في دراسة قدمها إلى لجنة الإصلاح السياسي في لبنان في شهر تشرين الثاني لعام 1975. ينظر: خالد قباني، اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان، تقديم سليم الحص، منشورات: عويدات، بيروت – باريس، 1981، ص 14.

6 ينظر: ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص 86.

7 ينظر: المصدر نفسه، ص 87.

فإن العلمانية تكون بديل صالح للطائفية، على صعيد المجتمع السياسي المدني فالتدين حالة إنسانية فله أن يتمتع بها فالحرية كفلت ذلك على مستوى الأفراد أم الجماعات[1]. وبما أنّ الطائفية تتجاوز الحدود السياسية وتمثل ما هو أعمق وأهم وهي الأسس النفسية السلوكية التي يرى فيها نصار أنها ترتفع فوق بناء العلاقات الاجتماعية. لذلك فلابد من البحث عن مكمل للعلمانية وهي الاستناد إلى الصفة العلمية للانتقال بالمجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني[2].

ومن خلال التاريخ الاجتماعي والديني والسياسي، يستخلص ناصيف نصار من مجريات الحوادث في أن القاعدة الأساس والوحيدة على إخراج المجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب الدينية من منطق التصارع والغلبة والقهر والظلم، هي القاعدة العلمانية.[3]

وإن النظرة السوسيولوجية الشاملة هي التي تؤدي الربط بين الصفة العلمية والصفة العلمانية. لذلك لا يمكن إعلان المجتمع والدولة إذا كانا بعيدين عن مجالات العلمية وكما لا يمكن نشر العلمية دون الدعوة إلى تبني النتائج المترتب عليه هذا حسب نصار[4]. لكن من جانب آخر يعتقد مفكرنا أن هناك عقبتان تقفان حائلاً دون تحقيق العلمانية في المجتمع الطائفي وذلك ناتج من تداخل الثقافات الطائفية التي تتحد منها ((النظرة اللاهوتية إلى الإنسان والكون ومن مجموع الأنماط النفسية الملازمة لحياة الطائفة))[5]. وبذلك تنتج الثقافة التجريبية الحسية ويعتقد نصار أن هاتين الثقافتين هما المحرّكان والموجِّهان الأساسيان اللذان يعترضان سبيل العلمانية وأملاً منه أن تتصل هذه الثقافات بالعلم والثقافة العلمية في سبيل إحراز أقوى وأوسع للعلمنة[6]. لكن السؤال صار كيف يمكن للصفة العلمية أن تكون صفة وعامل مساند لإنشاء العلمانية في المجتمع الطائفي؟ وبحسب نصار ((إنّ الصفة العلمية هي أولاً صفة عقلية الحكم فيها ناتج من تلك المنطقة المتميزة في الذات العارفة منطقة العقل المتكون من مبادئ العينية وعدم التناقض والسببية والحجة الكافية. وهي ثانياً صفة منهجية، أي سير البحث الموصل إلى الحكم مقيد بقواعد معينة ووجهة معينة وهي ثالثاً صفة

1 ينظر: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 183.
2 ينظر: المصدر نفسه، ص 184.
3 ينظر: ناصيف نصار، المسالك والارشاد، ص 273.
4 ينظر: المصدر نفسه، ص 184.
5 المصدر نفسه، ص 184.
6 ينظر: المصدر نفسه، ص 184.

موضوعية، بمعنى أن مضمون البحث والنتائج مستمد من الواقع، لا من الذات))[1].

يرى ناصيف نصار أنّ استخدام العقل الواعي والعلمي يعدّ المحور الأساس في بناء المجتمع العلماني ذلك لأنّ ((العقل فعل متميز من أفعال الفكر الإنساني، يقوم على إدراك الحقيقة أو الحقائق النظرية والعملية بأقوى ما هو ممكن للإنسان من المبادئ والبراهين))[2]. المجتمع الذي يتصف بالمجتمع العلمي والذي يعطي الأهمية الكبرى لدور العقل في البحث للوصول إلى الحقائق والخلاص من المجهولات لا يقبل أن يعيش الانغلاق والركود والتسليم بالأمور والقضايا التي لا تطرح على العقل ولا تقبل بالدوغماوية، إنّ المجتمع الواعي هو الذي يرى أنّ القضايا الحكمية غير قطعية، ويرى عادل ضاهر أن العقل يتمتع باستقلاليته التامة في الحصول على المعرفة ليس فقط باعتباره عقلاً نظرياً، بل واستقلالية أيضاً باعتباره عقلاً عملياً[3]. ويرى أنّ وظائف العقل لا تنحصر في تزويدنا بمعرفة علمية للواقع وبمعرفة رياضية ومنطقية وما شابه ذلك، حسب عادل ضاهر، بل أيضاً أنّ للعقل وظيفة معيارية جوهرية، أي أنّه مصدر معرفتنا لما ينبغي أن يكون وللغايات التي ينبغي أن نختارها وللمثل العليا السياسية والاجتماعية وللقيم والمعايير التي ينبغي أن نجعلها الأساس لتقييم أفعالنا وقراراتنا[4].

هذا في مقابل الدولة الدينية الكليانية الدوغمائية بالنسبة إلى الأفراد، العقل الدوغمائي، عقل سباتي لا يحاول النهوض ذلك لأنّه ساكن وخامل ولا يعتقد هناك وراء ما يعتقده حقائق أخرى وربما تكون مخالفة له. المجتمع العلمي لا يقبل الوصايا من الآخرين ولا يقبل أن يكون مسلوب الإرادة.

إنّ المعادلة طردية في العلاقة بين الصفة العلمية والعقلية من جانب، وبين المجتمع من جانب آخر، فانغلاق الفرد أو الجماعة في المجتمع يأتي نتيجة لضعف الصفة العلمية في ذهنية الفرد أو الجماعة[5]. ومن ثم يرى نصار أنّ الخروج من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني ترافقه عملية الخروج من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلمي. وهو ما يطرح علينا سؤلاً في صميم الموضوع عن ماهية معالم المجتمع العلمي[6].

---

1 ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 184 -185.

2 ناصيف نصار، منطق السلطة، ص 292.

3 ينظر: عادل ضاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص 162.

4 ينظر: المصدر نفسه، ص 162.

5 ينظر: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 185.

6 ينظر: المصدر نفسه، ص 186.

يجيب نصار على السؤال المطروح من فكرة اقتبسها من برتراند راسل. في القسم الأخير من كتابه: (النظرة العلمية). ويوجز أهم النتائج التي توصل إليها من خلال الفكرة التي تقول ((إنّ من أصعب المشاكل التي تواجه الديمقراطية، مشكلة إقامة علاقة صحيحة بين العلم والسياسة، وبين المعرفة والسلطة أو بتعبير أدق بين العامل في حقل العلم وإدارة حياة المجتمع))[1].

ذلك أنّ المجتمعات الطائفية حسب رأي نصار تحتاج إلى وظيفة مزدوجة في آن واحد، فهي تحتاج إلى الديمقراطية في سبيل خلق مجتمع سياسي مدني ديمقراطي حقاً هذا من جانب، وإلى تنظيم العلاقات بين رجال المعرفة والعلم ورجال السلطة والإرادة من جانب آخر[2].

ومن ذلك يؤكد بأنّه لا يمكن الفصل بين الاتجاهين أي الصفة العلمية نحو الصفة العلمانية. ونجيب عن سؤاله المذكور في توضيح صفات المجتمع العلمي من خلال نصه، ونقول المجتمع العلمي ((هو المجتمع الذي تكثر فيه الأجهزة والتراكيب المبنية على وجه معين لتحقيق غايات مقصودة، وتقل الأجهزة والتراكيب التي تكون وظائفها خارجه عن نطاق التخطيط أو التوجيه الموضوع لحركة الأجزاء والكل. وكلّما ازدادت قدرة المجتمع على إحداث نتائج معينة مقصودة، سواء في المجالات الاقتصادية أو النفسية أو غيرها، كانت علميته أوسع وأمتن))[3].

إذن المعيار الذي يقاس به المجتمع العلمي دون غيره، هو استخدامه للوسائل العلمية من خلال الأجهزة والتراكيب. وكلّما كانت متقدمة ومتطورة كلّما كانت درجة علميتها أكبر. يذكر نصار، بأنّ تحقيق المجتمع العلمي العلماني يعتمد على ركنين أساسين ولا يمكن تحقيقه بدونهما، أي لا يكتفي بتحقيق واحدة منها، فلابد من الاثنين معاً ((المجتمع العلمي يستدعي دولة علمية، وبالتالي حكومة تدير شؤون المجتمع على مدى العلم))[4].

---

1 المصدر نفسه، ص 186.
2 ينظر: المصدر نفسه، ص 186.
3 المصدر نفسه، ص 187.
4 المصدر نفسه، ص 188.

المجتمع العلمي العلماني يعني:

أولاً: زوال الطائفية السياسية، ولا يعني ذلك إلغاء الطوائف وإلغاء العقائد الدينية والمذهبية، بل هي باقية في الأبعاد التاريخية والنفسية والاجتماعية، لكنّ المشكلات والأزمات التي نشأت ويمكن أن تنشأ هي نتيجة لنظام الطائفية السياسية والإدارية والمضاعفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية والديمقراطية والقومية، والتي تسمح بحصول الطلاق بينه وبين الحركة التاريخية المجتمعية الجديدة ورفضها له[1].

ثانياً: ((في المجتمع العلمي العلماني تعود الطوائف إلى دورها الطبيعي الأصيل، أي الدور الديني الاجتماعي، وتقوم بوظائفهما ضمن الحدود التي تتوافر لها في المجتمع))[2]. ولا يعني هذا أنّ الطوائف ستتكيف بسهولة في المجتمع العلمي العلماني في المرحلة الأولى، ذلك لأنها ستعرف تغييرا جراء ذلك على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنّ المجتمع العلمي العلماني لا يعترف بالامتيازات على صعيد النشاط الاجتماعي السياسي[3].

ثالثاً: المجتمع العلمي ((يشجع على انتشار الفكر النقدي وعلى إعادة النظر في التقليد والمعتقدات وسائر الموروثات))[4]. ويعتقد نصار أنّ هذا سيجعل الدين أمام أزمة جراء تفكك النظام الطائفي وانتشار الروح العلمية. ويعتقد أنّ هذا ضروري من أجل الدين نفسه لأنّ النظام الطائفي ليس نظاماً دينياً ولكنه نظام خادم له[5].

رابعاً: المجتمع العلمي العلماني ((يقدم الجو الملائم لكي تحاسب الطوائف نفسها على هذا الأساس فتجعل نفسها خادمة لأغراض الدين الحقيقية لا لرجال السياسة أو لنظام سياسي معين))[6].

خامساً: ((في المجتمع العلمي العلماني ينتقل الثقل السياسي من الجماعات الطائفية إلى الجماعات الحزبية. فالأحزاب المنظمة النشيطة هي التي تقود الرأي العام وتقرر اتجاه التطور))[7].

---

1 ينظر: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 195.
2 المصدر نفسه، ص 196.
3 ينظر: المصدر نفسه، ص 196.
4 المصدر نفسه، ص 196.
5 ينظر: المصدر نفسه، ص 196.
6 المصدر نفسه، ص 196.
7 المصدر نفسه، ص 196.

سادساً: ((عندما يتحول المجتمع إلى مجتمع علمي علماني موحد، يصبح العمل أساس الروابط الاجتماعية، ويصبح الإنتاج مقياساً لتعيين المنزلة الاجتماعية، والمساهمة في تقدم المجتمع الشامل هدفاً لنشاط مختلف الأفراد أو الجماعات))[1].

سابعاً: ((في المجتمع العلمي العلماني، تفقد فكرة المجتمع اللاطبقي جزءا كبيراً من الأهمية أو الهالة التي تحيطها بها الإيديولوجيا الشيوعية))[2].

ولا يعني هذا أنّ المجتمع العلمي العلماني يلغي وجود الجماعات الطبقية، لأنها واقع اجتماعي سواء أكان درجة عالية أم منخفضة، لكن نوع وجودها يختلف عن نوع وجودها في مجتمع بدائي أو إقطاعي أو تجاري.

ثامناً: في سبيل تحقيق المجتمع العلمي العلماني يعني ذلك ضرورة ((تأسيس التمايز الاجتماعي على نظام تربوي علمي متماسك مع نظامات المجتمع بأسره... إنّ المجتمع لا يبلغ أعلى درجات الفلسفة والعلمانية، ولا يحقق أفضل أنواع الديمقراطية إلاّ عندما يقيم نظاماً تربوياً علمياً، يكفل لجميع أعضاء المجتمع الشروط الملائمة لبروز مواهبهم وتفتح طاقاتهم ونمو شخصياتهم نمو طبيعياً متكاملاً))[3].

ولعلّ هذه النقطة الأخيرة تحدد لنا المعالم الواضحة في النظام التربوي الذي يحقق مفهوم المواطن والمواطنة والولاء والانتماء الذي لابد أن يكون للوطن.

إذن الاستقلال الفلسفي يعني استقلال الفكر في البحث والعمل الذي يقوم على تطبيق القضايا الناتجة وفق علاقة منهجية تكون الناظم بين الفكر والتطبيق، مستقلة عن المؤثرات والتأثيرات، حتى تستطيع أن تبلور موقف فلسفي يستجيب لحاجات الفرد والمجتمع، وفق العوامل والمقومات التي تبني مجتمعا وحضارة متطورة ومتقدمة.

الاستقلال الفلسفي لا يمكن له أن يتحقق بشكل طبيعي بديهي، أي يقفز فوق المقدمات الضرورية التي تسبق الاستقلال الفلسفي. ممارسة الحرية على مستوى الفرد والجماعة وحرية الإرادة في اختيار الموقف والتي لابد أن تكون مصحوبة بالمسؤولية المتمثلة في أعلى درجات الوعي والإدراك، وأيضاً ممارسة النقد والتحليل للمواقف والقضايا، ورفض الاستسلام لها استسلام العبد المطيع، ليس هناك – في حقل البحث والتحقيق – أي قضايا

---

1 المصدر نفسه، ص 199.

2 المصدر نفسه، ص 198.

3 المصدر نفسه، ص 200.

أوموضوعات مقدسة، إنّ ديمومة الفكر تكون في أمرين، الأول يجب أن تتفاعل مع المتغيرات وسؤال المجتمع وتحاول أن تجيب عنه حتى لا يبقى في ذاكرة التراث، والثاني خضوع الفكر والقضايا للنقد والتحليل المستمر. وممارسة الشك الموضوعي هو الآخر، والذي لا يقل أهمية عن النقد.

ولابد أن لا ننسى أثر الدولة في بناء المجتمع، الدولة الديمقراطية التي تدعم الحريات والتي لها الأثر الكبير في تسويق المؤلفات وطبع الكتب وتأسيس المكتبات التي تساعد في ازدياد وعي المجتمع، وبناء المؤسسات التي تعمل على تأسيس مفهوم المواطنة دون أن تتبنى موقفاً إيديولوجياً أو تروج له محاولة أن تسيطر على الوعي والعقل الجمعي واستخدامه بما يتناسب ومصالحها. من هنا تكمن أهمية البحث في الإيديولوجيات وممارسة النقد لها في محاولة للفرز والتمييز بينها وبين الفلسفة، ويتضح من هذا أنها سعي باتجاه تحقيق الاستقلال، وهو لا ينطبق على محاولة التخلص من الطائفية في أنها تبني رؤية مستقلة ناقدة لا تخضع إلى المسلمات وإنما إلى العقل ومعطياته ومفهوم المواطنة هو الذي يكرّس بناء هكذا شخصية، فليس هناك تفاضل أوتمايز بين أعضاء المجتمع، المعيار الحقيقي في التمييز بين الأعضاء هو التزام المواطنين بالواجبات التي تقع على عاتقهم والحقوق التي لهم وهي واجبات على الدولة، هذه العلاقة المتبادلة بين المواطن والدولة هي التي تساوي بينهم أمام الدستور والقانون، والتي هي الأخرى تحترم المواطن وخصوصياته في ممارسة حريته الكاملة في اختيار عقيدته ودينه ومذهبه، ولا يمكن أن يتمّ ذلك بعيدا عن قاعدة العَلمانية التي تحرر الدين والمجتمع.

حسن حنفي ومشروع "التراث والتجديد":
أسس المشروع وبيانه النظري

جيلالي بوبكر[1]

مقدمة:

يجد المتصفح في كتب الفكر العربي الإسلامي الحديث أنها ذات طابع إحيائي وإصلاحي وثوري ضد الاحتلال تارة وضد الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية الفاسدة تارة أخرى، أما الناظر في كتب الفكر العربي والإسلامي المعاصر فيجدها ذات طابع تحديثي تجديدي، ينطلق أصحابه من الحاضر وما يختصّ به من حداثة وتجديد في الفكر والثقافة والعلوم والفلسفة والفنون والصنائع وسائر المنجزات المادية في الواقع نحو الموروث الثقافي والحضاري من أجل دراسته وتحليله ونقده بوسائل وأساليب عصرية ومن منظور معاصر يحرص على ضمان ملاءمته للمتغيّرات والمستجدات التي يشهدها العالم اليوم، وهي مهمة تصدّى لها العديد من المفكرين خاصة دعاة التجديد وأصحاب المشاريع الفكرية في العالم العربي بمشرقه ومغربه، ومن هؤلاء الباحث والمفكر "حسن حنفي" صاحب مشروع "التراث والتجديد" وهو مشروع يتصدّر الواجهة في الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية المعاصرة.

ما جعل فكر "حسن حنفي"متميزا وفلسفته متميزة ومشروعه متميزا هو كتاباته وأبحاثه ومواقفه المتميزة بالوجاهة والجرأة على الرغم من الانتقادات التي تتعرض لها فما تزيدها إلا قوة ومناعة، مقالات كانت أو كتب أو حوارات أو غيرها تعالج مختلف القضايا في الفكر والثقافة والسياسة والحضارة تعكس معالم مشروعه الحضاري وبيانه، وهو مشروع أفصح عنه صاحبه في كتابه 'التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم'، بدأت معالمه تتبلور وملامحه تتكشّف منذ بدأ"حسن حنفي" في طلب العلم في الجامعة وانخرط في عالم البحث العلمي واتضح ذلك في أول دراسة قام بها حول أصول الفقه سمّاها "مناهج التفسير" وفيها تأكدت لديه

---

1 جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف/الجزائر

الحاجة إلى مشروع فكري ثقافي حضاري قومي نهضوي ينهض بالأمة ويعيدها إلى وضعها الطبيعي، ويمكّنها من امتلاك شروط النهضة وأسباب التقدم الحضاري والازدهار الثقافي، انطلاقا من الواقع المعاصر وتطوراته المختلفة وانطلاقا من التراث القديم ليصبح حاضرا في الواقع المعاصر ويصبح الواقع المعاصر ماثلا في التراث من خلال التعامل مع التراث من منظور معاصر والتعامل مع الواقع من منظور تراثي، فثنائية التراث والواقع أو الماضي والحاضر تدخل في المنظومة الإبستيمية والفكرية التي تؤسس لمشروع نهضوي يبني منظومته على إستراتيجية إعادة بناء التراث القديم وإيجاد تفسير محكم للواقع وضبط صلة الأنا بالآخر في إطار مرجعية التراث والتجديد واسترتيجية إعادة البناء ومعاودة الصياغة وفق منظور معاصر ورؤية جديدة إلى التراث وإلى الواقع وإلى الأنا وإلى الآخر.

تؤكد سائر دراسات وكتابات "حسن حنفي" قدرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر على المحافظة على ذاته واستقلاله وعلى واقعيته ومعاصرته في آن واحد إذا ما أدّى الفكر والمفكر الرسالة المنوطة بهما، الفكر ككيان فعّال ومنفعل يتعاطى مع الواقع بسلبية وبإيجابية والمفكر كشاهد وشهيد، وإذا ما اعتمدا على مفاهيم قراءة التراث وتحليله ونقده والحكم عليه، وقراءة الواقع المعاصر وتحليله ونقده والحكم عليه وقراءة الأنا والآخر، كلّ ذلك من أجل النهوض بوعي مستقيم خلاّق، وبمعرفة دقيقة وبتجديد الحياة ومواكبة العصر والمفاهيم تتعدد وتتنوع كما تتغير تبعا لخلفياتها الفكرية والمنهجية ووفقا لمستثمريها كاتجاهات ومشاريع فكرية، مثل مقولة الأصالة ومقولة المعاصرة ومقولة الحداثة ومقولة التقليد ومقولة التجديد ومقولة التغريب وغيرها، وهي مقولات يزخر بها الخطاب الفكري النهضوي العربي والإسلامي المعاصر.

لقد فتح "حسن حنفي" مشروعه "التراث والتجديد" وفلسفته على أكثر من صعيد، فهو يكافح على جبهات ثلاث، يبدي موقفه الحضاري ويؤسس لمنظومة قيم ودلالات فكرية وفلسفية تبنّاها المشروع، جبهة التراث العربي الإسلامي والموقف منه وجبهة التراث الغربي الوافد والموقف منه، وجبهة الواقع بكلّ أبعادها. فالجبهة الأولى والموقف منها جعل منه مفكرا إسلاميا تراثيا مبدعا والجبهة الثانية والموقف منها جعله مفكرا غربيا، أمّا الجبهة الثالثة والموقف منها فقد جعله صاحب مشروع حقيقي وجريء في السياسة والاجتماع والأخلاق والحياة عامة. هذه الإستراتيجية مرتبطة بالعقل والنقل والواقع، لأنّ العقل هو الذي يعي ويقرأ ويحلّل وينقد ويبني ويركّب ويكشف ويغيّر ويطوّر ويجدد، يبني

الواقع ويصنع التاريخ والحضارة. ولأنّ النقل وراء إنتاج الحضارة لأمة لها ماض وتراث وتاريخ ودين، وتأثير المنتجات الفكرية والعلمية للحضارة الإسلامية لازال يطبع نفوس أصحابها على الرغم من مرور الزمن عليها. ولأن الواقع يجد فيه صاحبه آماله ويعيش أحزانه، فيه حياته في جميع مستوياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقراءة المقولات الكبرى في الفلسفة التي يقوم عليها مشروع "التراث والتجديد"، مقولة العقل ومقولة النقل ومقولة الواقع، وقراءة صلة هذه المفاهيم بعضها ببعض يدلّ بوضوح على ورودها بمدلولات متعددة ومتباينة تبعا لمرجعياتها، فهي أخذت نصيبها من التحليل في مستوى أرقى من الدقة والعمق والكفاية. لكنها تبقى دوما تعبر عن مواقف صاحب المشروع الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية كما يغلب عليها الطابع التاريخي أحيانا والطابع التجريدي في أحيان أخرى على الرغم من أنّ المشروع يعطي الأولوية للواقع دون غيره.

لا يستقيم حال الأمة العربية الإسلامية ولا يعرف النهضة في زمانها الحاضر في غياب وعي تاريخي جديد وفي انعدام فلسفة تاريخ جديدة تعتني بالحقبة التاريخية التي تعيشها الأمة اليوم. بدون الوعي التاريخي الجديد يصبح حاضر الأمة ومستقبلها ووجودها مليئا بالغموض والإبهام والشمول ومجهولا ومفتوحا على كلّ التوقعات وتصبح الأمة عاجزة عن وعي حاضرها والتطلع إلى مستقبلها. والموقف الحضاري من التراث ومن الأنا ومن الآخر ومن الواقع في المشروع يشكل رؤية تحليلية نقدية للتاريخ العربي الإسلامي في إطار التاريخ الإنساني العام، كلّ هذا يشكل نقطة نوعية في الشعور العربي الإسلامي من منظور حضاري شامل يعطي الأمة مجالا رحبا فسيحا للأمل والعمل. وفلسفة التاريخ وتتضمنه من وعي تاريخي لا تنفصل عن فلسفة السياسة والوعي السياسي الذي ينطلق من مبدأ الثورة والتثوير، الثورة في وجه الأوضاع الثقافية والفكرية الفاسدة وتثوير قيم التراث لتتحول إلى واقع ماثل ومعاش، واقع تحكمه التراثية الواعية والعقلانية المفتوحة والعلمية والحرية، والحكمة العملية التي تجمع بين الأخلاق والسياسة والتربية.

إنّ إعادة بناء العلوم القديمة علوم النقل وعلوم العقل مهمة الجيل المعاصر في العالم العربي والإسلامي بعدما أصبحت عامل انهزام وضعف، لتكون عامل تقدم وازدهار، وكانت من قبل عامل قوة وتحضر، ومع تغيّر البيئة الثقافية والحضارية وغلبة العلوم الطبيعية التجريبية والتكنولوجيا توزع الفكر بين الإنساني القديم والإنساني الحديث والمعاصر. والنهضة الجديدة

التي يحتاجها الوضع الحضاري وهي من صميمه تنطلق من التراث الذاتي باعتباره أداة مواجهة ومساهمة معا، مواجهة التخلف ومساهمة في بناء الحاضر واستشراف المستقبل في إطار إستراتيجية الموقف الحضاري في المشروع من التراث وعلوم الحكمة فيه ومن علاقة الأنا بالآخر من خلال التحكم في صورة الأنا وصورة الآخر وصورة العلاقة بين الإثنين، فالعلاقة تتضح والجدل يمكن تجاوزه عندما تبرز الصورة وتتضح في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، وعندما يتحول الغرب التاريخ والثقافة والفكر والفلسفة والدين والحضارة إلى موضوع بحث ودراسة فيقوم الاستغراب في مقابل الاستشراق، الاستغراب الذي يقضي على عقدة النقص في الأنا ويدحض مركب العظمة في الآخر، فيرى وعي الآخر حدوده ويكشف وعي الأنا عن طاقاته ويمكن لكل منهما أن يصل إلى وعي إنساني جديد.

إنّ الغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل وإيجاد موقف من الواقع الذي يفتقد إلى نظرية التفسير، وقيامها في المشروع الذي يجمع بين الوحي والواقع، بين التراث وقيّم العصر، بين الدين والدنيا، وبين الله والإنسان، هذه الثنائيات مازالت تعبر عن وعي إنساني كلاسيكي منهجه تحليلي استعراضي شارح، وعند المقابلة والمقارنة بين نظرية في التفسير وبين منهج تحليل الخبرات يتضح أنّ منهج تحليل الخبرات الذي يبدأ من الواقع وليس من النص والمأثور والعرف، والنضال في جبهة الواقع غرضه تحويل التراث إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي. وغياب الموقف الحضاري من الواقع في العالم العربي والإسلامي المعاصر فجّر فيه أزمة الإبداع الفكري والفلسفي وعمّق أبعادها وعجّل بالسقوط في أحضان الآخر من مركز ضعف وعقدة نقص وفكرة المركز والأطراف، لا من باب التواصل الحضاري المبني على التأثير المتبادل الذي يسمح لكلّ طرف المساهمة في إنتاج الحضارة وصنع التاريخ ولا سبيل للتخلص من الهوة وللنهوض والتحرر من الأزمة إلاّ باتخاذ موقف حضاري في وعي مبدع تجتمع فيه المواقف الحضارية الثلاثة معا في الجبهات الثلاث من خلال إعادة بناء النص الشعبي المورث ورد النص الوافد إلى حدوده الطبيعية وتأكيد تاريخيته والحرص على الرصد الإحصائي للمؤثرات في مسار الإنتاج والتوزيع وتحديد الفاعليات القادرة على التغيير ومعرفة النص التراثي المؤثر في المجتمع سلبا وإيجابا. وأهم ميزة في المشروع والتي تمثل المبدأ التاريخي الإنساني الجديد قاعدة الموقف الحضاري من الأنا والآخر ومن التراث والواقع ومن الماضي والحاضر التثوير، تثوير الأنا وتثوير

التراث وتثوير الواقع، فالتثوير في التراث يعني إعادة بناء التراث وفق مقتضيات العصر ومستحداته والتثوير في الموقف من الآخر بدراسته وتحليله ونقده ورده إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب، أمّا التثوير في الموقف من الواقع فيقوم على إيجاد نظرية التفسير المحكمة التي تقوم بالتنظير المباشر للواقع.

تمثل الفلسفة التي انبثق منها مشروع "التراث والتجديد"مبادرة جادة وجريئة تتصدر الواجهة في الخطاب الفكري والفلسفي العربي والإسلامي المعاصر، تتحدد معالمها بمواقف صاحبها تجاه قضايا وهموم ومشكلات عصره، موقفه من الفكر والفلسفة ودورهما، من الأصالة والمعاصرة والتقليد والتجديد والعقل والنقل والواقع وفلسفة السياسة والتاريخ وأزمة الإبداع وجدلية الأنا والآخر والثورة والتثوير وهي منظومة مفاهيمية وفكرية ذات طابع ثوري تثويري تؤسس لمشروع في جانب التراث من حيث مفهومه ومستوياته باعتباره مسؤولية شخصية فردية واجتماعية وقضية وطنية في سياقها التاريخي الذاتي المحلي والإنساني العالمي، وفي جانب التجديد من حيث مدلوله والحاجة إليه أمام أزمة ثورة وأزمة بحث علمي وأزمة منهج بحث، وجانب التراث والتجديد باعتباره المشكلة الجوهر، ومشكلة المنهج في الفكر الإسلامي تصدّى لها المشروع بمناهج التجديد وميادينه واكتمل مخططه واتضح بيانه النظري واتضحت سماته وخصوصياته والفلسفة التي صدر منها.

هذا الكتاب موسوم "بالتراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة حسن حنفي وفي مشروعه الحضاري"، تضمن فصلين، انصب الفصل الأول على قراءة مواقف "حسن حنفي" الفلسفية من أمهات قضايا الفكر والفلسفة والثقافة في العالم العربي والإسلامي المعاصر؛ قضية التخلف، دور الفكر ورسالته، الأصالة والمعاصرة، العقل والنقل والواقع، فلسفة التاريخ، الفكر السياسي، نحو فلسفة إسلامية جديدة، نظرية التفسير، أزمة الإبداع والتثوير في الموقف الحضاري وغيرها، ومواقف المفكر التي تشكل الفلسفة التي انبثق منها المشروع وتمثل إستراتيجيته الفكرية والنظرية، وهو مشروع يقوم على اختيارات مفاهيمية وبدائل إبستيمية ومنهجية ارتبطت بالتراث وما يتضمنه وبالتجديد وما يتطلبه وبمشكلة التراث والتجديد وهي مشكلة موضوع ومشكلة منهج ومشكلة بيئة، كلّ ذلك تناوله الكتاب بالدراسة والتحليل مبيّنا مخطط مشروع "التراث والتجديد" وبيانه النظري وسماته وفلسفته.

1- التراث: سياقه ومعناه في المشروع

يكثر الحديث عن التراث أو الموروث أو الماضي أو التاريخ في المجتمعات البشرية، لأن التراث يشكل فيها عنصراً حيّاً تقوم عليه حياتها في الحاضر ويستمر في المستقبل، دون أمل في التجرد منه أو تجاوزه في كلّ الظروف والأحوال، لأنّ ميزة المجتمع البشري عن غيره من المجتمعات الأخرى الجامدة والحية هي ارتباطه بالتراث يحتفظ به ويدوّنه فيتناقل من جيل إلى آخر. لذا اتصل تاريخ الإنسان بعلوم الحفريات والنقش والآثار، وسجّل الإنسان أعماله في سجلات فصار المخلوق الوحيد الذي له ماضي مدون وله تاريخ، فالتاريخ عند الإنسان مدوّنة حياته وانعكاس لذاته ولأفعاله وهو ما أثبتته فلسفة الحضارة.

المجتمع البشري الذي له ماض وتاريخ وحضارة نمطه الأول بدائي بحت وتراثي صرف، التراث في هذا المجتمع هو الماضي والحاضر والمستقبل، هو نمط الحياة في الفلسفة والدين والفن وسائر الأعمال اليومية، فهو البديل عن كل شيء، وهو مجتمع يندر فيه التغيير الاجتماعي إلاّ حالات عفوية بعيدة عن القصد ومرتبطة بوسائل وأدوات تفتقر إلى الطابع الفكري المنطقي والعلمي. أمّا النموذج الثاني فهو المجتمع المدني الغربي الحديث، مجتمع قطع صلته بالتراث فهو لا تراثي، وقد كان التراث في هذا المجتمع قديماً يشكل ماضيه وحاضره ومستقبله، ولما حصل التعارض بين هذا التراث والعلم الحديث والحياة العصرية تخلّى المجتمع الغربي عن التراث وأخذ بكلّ جوانب العلم الحديث والثقافة المتطورة، وذلك بعد صراع طويل بين أنصار القديم وأشياع الجديد. والنموذج الثالث يخصّ المجتمع النّامي الذي تحرّر من الاستعمار حديثاً فهو في وضعية انتقال بين القديم والجديد، فهو يعيش قضية الأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، الوافد والموروث، جدل الأنا والآخر، فهو بين الانقطاع والتواصل، "وهي مجتمعاتنا التي لم تُحسم فيها القضية بعد والتي تُثار فيها قضية التراث والتغيير الاجتماعي فهي مجتمعات تراثية تشارف على العصر بعد أن جابهت الاستعمار وحققت الاستقلال الوطني وبدأت التنمية الاجتماعية الشاملة."[1]

إنّ المجتمع التراثي في النموذج النامي المتحرر حديثاً صاحب الاستقلال الوطني الحديث يتعاطى مع التراث بكيفية أفرزت اختلالات كثيرة. فالتراث عنده غاية في ذاته، وليس وسيلة لاكتمال التحرر والوصول إلى تنمية شاملة محكمة، فالتراث هنا ليس جزءاً من الواقع بل

1 حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 136.

خارج الواقع، "ويكون بديلاً عن الواقع، يطرد الواقع الحالي، ويُحلّ محلّه الواقع التراثي ويتمّ الخلط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن... فالتراث لا يقبل واقعاً من خارجه يندّ عنه أو يهرب منه ويثور عليه. التراث ملزم ومشروع وقادر على احتواء كلّ شيء خارجه. التراث هو الذات والموضوع، الأنا والغير، الروح والمادة، مغلق على نفسه لا يمكن النفاذ إليه."[1] وهو بهذا المعنى وحدة لا تتشتت وكلّ لا يقبل التجزئة والانقسام، وكامل لا بداية له ولا نهاية فهو حقائق مطلقة نقلت من الزمان والمكان، تظمّ الزمان وتحتوي المكان. "فتمّ التنكر للحاضر كلية وتمّت التضحية بأصول الفقه في سبيل أصول الدين وغلبت العقيدة على الشريعة، وأصبح أصحاب التراث معبرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين في الواقع ومغيّرين له... الواقع كله مُدان، ولا يمكن تطويره أو إصلاحه بل هدمه من الأساس حتى يبدأ البناء الجديد على أسس راسخة... ولما كان الواقع باقياً والحياة قائمة كأن الهدم لا ينتهي حتى يبدأ البناء ومن ثم يبدو التراث عدائياً للواقع رافضاً له، خارجاً عنه، سرعان ما ينتهي أصحابه بتدمير أنفسهم والواقع باقٍ لم يتغير والمجتمعات تندم وتتحسر على هذه الطهارة الضائعة الخاسرة. ولما استعصى الواقع طال الهدم ولم يأت البناء فظهر السلب دون الإيجاب والرفض دون القبول."[2]

داخل المجتمع التراثي النامي وبذهنية الهدم والموت قبل الحياة، والانطلاق من اللّاشيء تتولد ذهنية الثورة الانقلابية للدفاع على حاكمية الله وإزاحة حاكمية الإنسان فيقوم الصراع بين قوة السلطة القائمة والتي تعتمد على البوليس والجيش في السر والعلن وبين الأجهزة الثورية السرية التي تستعمل العنف والاغتيال السياسي كسبيل لإزاحة الزمرة الحاكمة وتعويضها بصفوة مؤمنة بدلها. "ويتمّ ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه وتأكيد لحاكميته وتنفيذا لإرادته وامتثالاً لطاعته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتمّ باسم الإنسان دفاعاً عن حقوقه وتأكيداً لسلطانه وتحقيقاً لمصالحه العامة حتى يعيش في الدنيا حراً كريما. وبالتالي غابت النظرة الإنسانية... فولّد الكبت والحرمان مظاهر التعويض والإشباع. وكأن الله ليس غنياً عن العالمين وفي حاجة إلى دفاع. وكأنّ الله لم يُكرّم بني آدم في البرّ والبحر ولم يجعله سيد العالمين."[3] أدّى ذلك إلى ظهور 'النرجسية التراثية' التي كسّرت الوحدة الوطنية ووزعت

---

1 المرجع نفسه: ص 137.
2 المرجع نفسه: ص 137، 138.
3 المرجع نفسه: ص 138.

الأمّة على قسمين متصارعين فتوقفت عملية التغيير الاجتماعي، والأخطر في الأمر هو الانشقاق بين دعاة التراث عندما دبّت الخلافات فيما بينهم فصار كل فريق يدّعي أنّه على الحق وغيره على الباطل. ويكثر في هذا الوضع الاهتمام بشكل الحياة وأطرها "ولا يجد الضنك والبؤس والفقر والجوع من يتصدى له ويرتع المترفون وتستسلم الأمة ويضيع استقلالها على رائحة العطر ومعارض كتب التراث ومعارك الحجاب... ولا تجد قوى التغيير الاجتماعي لديها أية وسيلة لمواجهة القديم القائم وإلاّ اتُّهمت بالخروج على المجتمع خاصة إذا كانت "المحافظة" هو التيار الغالب على ثقافة الجماهير."[1]

وإذا كان النموذج التراثي يعيش على القديم وحده فهناك نموذج آخر لا تراثي "يقطع الصلة بالقديم لبناء الجديد على أسس من العلم والمعرفة وبالجهد الإنساني الخالص بعد اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد، فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم وهو درس عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر خاصة وحتى الآن. وكما ظهرت البدائية كتجمعات محلية ظهرت أيضاً الحركات التحديثية العلمية العلمانية على النمط الأوربي كتجمعات فوقية مفروضة على مجتمعاتنا من الخارج."[2] فالنموذج الّلاتراثي أوجد وفرض أوضاعاً في الفكر والعمل تحصر التغيير في السطح لا في العمق، وفي الشكل لا في المضمون، "وكان التحديث هو ترك الأنا وتقليد الآخر والقضاء على الهوية والوقوع في التغريب وكما يقول الشاعر: لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية... ويبدو التخلف كمرحلة تاريخية لا يمكن عبورها بمجرد تغيير المظاهر الخارجية... فتحدث التنمية دون مفهوم التقدم، ويتم التحرير والتعمير دون مفهوم الأرض، وتتسع رقعة الخدمات دون مفهوم الإنسان ونتيجة لذلك يحدث انفصام في الشخصية الوطنية وتتجاوز فيها طبقتان من الثقافة: الأولى تاريخية متصلة محافظة أصلية والثانية منقطعة تقدمية مستوردة."[3]

إنّ ارتباط الحياة في المجتمع التاريخي التراثي بالتراث من جهة وبالحداثة من جهة وفي ظلّ الانقسام إلى فئة الأصالة وفئة التحديث، وبحكم التباين في الاتجاهات حول أولوية البنية التحتية أو البنية الفوقية فغطت فئة الحداثة أو التحديث فئة المحافظة بغير سعي إلى تجديدها، ويقوم الصراع بين التعلم الديني والتعلم العلماني، فهو تجاوز سطحي شكلي من شأنه أن

---

1 المرجع نفسه: ص 139.

2 المرجع نفسه: ص 140.

3 المرجع نفسه: ص 140141.

يوقف التغيير ولا يحدثه، فلم يحصل انتقال المجتمع التراثي في الحاضر من التراث إلى التجديد. والحلقة المتوسطة بين التراث والعصر أو بين القديم والجديد ظهور الليبرالية والتنوير حيث تمجد الحرية ويمجد العقل واستغلال الإنسان للطبيعة وتقدم التاريخ، وأداة انتقال من التراث إلى الثورة. وداخل هذا الوضع الفكري والسياسي سيطرت الأقلية التحديثية على الأغلبية القديمة. "وكما تمثّلت القوى المحافظة النموذج التراثي وأخذته درعاً يحميها ضدّ قوى التغيير الاجتماعي فإنّ قوى التقدم تتمثّل النموذج اللاّتراثي ولكنها تأخذه كرمح تخرق به القوى المحافظة... تقف قوى التقدم وهي في موقع السلطة عاجزة على البناء، وتتصدى القوى المحافظة لحركة التغيير الاجتماعي وهي خارج السلطة وفي مواجهتها. ويكون الحسم في النهاية لقوى الأغلبية الصامتة وقادتها المحافظة."[1]

المجتمعات النامية الحديثة أصبحت بين نموذجين اثنين أو نمطين، "النمط التراثي الذي يضحي بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث، وكان النمط اللاّتراثي يضحي من أجل إحداث التغير الاجتماعي، إنّ تجديد التراث أو إحياؤه أو إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه إلى التقدم ويقضي على معوقاته، وهو القادر على إحداث التغيير الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ في التاريخ، من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص."[2] ولما كان التراث مرتبطا بالدين الذي تحوّل إلى عقائد ونظريات ومذاهب وذلك في سياق زمني مكاني تاريخي معيّن فيه صراع المصالح وتضارب بين القوى الاجتماعية. جاء التراث ليعبّر عن الصراع والتضارب، وقد عبّرت عن ذلك الفرق السياسية والكلامية القديمة بين تراث القهر وتراث التحرر، وظهر ذلك في تراث الحركات الإسلامية المعاصرة مثل السنوسية والثورة العرابية وحركات التمرد الوطني في المغرب العربي ومن ثمّ في الثورة الإسلامية الكبرى في إيران.

يؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة إحداث النموذج الثالث، النموذج البنائي التجديدي الإحيائي على نحو يحفظ شروط قيام هذا النموذج بعيداً عن النموذجين النموذج التراثي والنموذج اللاّتراثي. وهذه الشروط تنتقل بالإنسان وفكره وحياته عامة من وضعيات انتقال من الأدنى إلى الأعلى بتحويلها إلى وضعيات انتقال من الأعلى إلى الأدنى ومن الخلف إلى الأمام، فبدلا من الإنسان إلى الله يكون الانتقال من الله إلى الإنسان، ومن الأمير والرئيس

---

1 المرجع نفسه: ص 143.

2 المرجع نفسه: ص 143.

والإمام إلى الجماهير والشعوب والأمّة، ومن الإيمان والنظر والعقيدة إلى العمل والممارسة والثورة، ومن فناء النفس وخلودها إلى بقائها واستمرارها، ومن زوال الحياة الدنيا إلى بقاء العالم واستمراره، ومن الفرقة الناجية إلى وحدة الوطن وتماسكه والذود عنه، ومن الجبر والإكراه والقدر إلى خلق الأفعال والحرية والتحرر، ومن الإشراقية والنورانية والعقلانية والروحانية إلى العقل البرهاني ومن منهجية النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد، هذه الطريقة في التعاطي مع التراث القديم ومع العصر الحالي هي التي تضمن تجانس التراث مع الحداثة بعيداً عن تغريب النموذج اللاّتراثي، وعن تعصب وتقوقع النموذج التراثي.

أمّا صلة التراث بالعمل السياسي في المجتمعات النامية فتقوم على صلة الحاكم بالمحكوم، والتراث سلطة في نفوس الناس والعمل السياسي تطوير للمجتمع ونقله من حال إلى حال ومن فترة تاريخية إلى أخرى، وهو ذلك الذي يشمل التغيير في كافة قطاعات المجتمع، فالتراث العلمي متمثلا في الأقسام العلمية الثلاثة النقلي والعقلي والعقلي؛ النقلي له أثره الملموس على العمل السياسي قديماً وحديثاً، فالعلوم النقلية- القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، والفقه- تركت أثراً سلبياً في سلوك الناس أكثر منه إيجابياً، فعلوم القرآن مازالت تتحدث عن رسم المصحف وعدد آياته وشكله الخ. والأمر نفسه في العلوم النقلية العقلية، ففي علم أصول الدين استعملت التصورات لله وللكون وللإنسان من قبل النظم السياسية التي تبنت التصوّر الرأسي لله وللعالم والإنسان من الأدنى إلى الأعلى مما سهل أن "ينزلق الحاكم وراء صورة الإله المطلق فيتشبه به ويأخذ صفاته، ويستعير أفعاله فيصبح الحاكم مطلقا مثل الله، وأوامره واجبة الطاعة مثل أوامر الله... مازلنا نعرض لقضية ابن خلدون: لماذا تنهار الأمم ولا تضع سؤالاً تالياً مفاده كيف تتقدم الشعوب وما هي شروط النهضة؟ ما زلنا ننقل عن الغرب الرياضيات الحديثة والطبيعيات الحديثة بل والعلوم الإنسانية المعاصرة، وفي هذا الجو الحضاري العام يستحيل العمل السياسي حيث لا إبداع للجديد ولا تطوير للقديم ولا إعمال للعقل، ولا إجهاد للقريحة فنصبح في العمل السياسي أيضاً ناقلين، تتشبث الأنظمة القائمة بتراث القدماء وتنقل المعارضة تراث المحدثين (الماركسية أو الليبرالية أو القومية). والقديم أرسخ جذوراً وأقوى شرعية من قشور المحدثين."[1]

إذا كان التراث يعيق العمل السياسي والتغيّر الاجتماعي حسب 'حسن حنفي' فقد يتحول إلى دوافع تُحرك العمل السياسي وتُغيّر المجتمع من خلال إجابة على سؤال: "عن

1 المرجع نفسه: صفحات 160، 161، 167، 168.

المدى الذي يمكن أن يسهم به الفكر الإسلامي المعاصر في مواجهة قضايا العصر ومشكلاته وتحدياته؟."[1] وإمكانية المساهمة تتحدد من خلال النقاط الست التالية: تحرير الأرض من الاستعمار والغزو، فالله والأرض وحدة، والدفاع عن الحريات في مواجهة القهر والتسلط، والعدالة الاجتماعية في مواجهة سوء توزيع الثروة، والتنمية الشاملة في مواجهة التخلف الحضاري، وتأكيد الذات والهوية ضدّ كلّ أشكال الاغتراب في الآخر، والحرص على توحيد الأمّة بدل التجزئة والانقسام. ويتم توظيف التراث كدوافع لتحريك الحاضر السياسي والاجتماعي والاقتصادي في المجتمع التراثي النامي من خلال رؤية تاريخية، ومشروع إعادة بناء التراث يقوم على حرية الفكر وحفظ مقاصد الشريعة وإصلاح الأرض لا إفسادها واستقلال المؤسسة الدينية وإبطال أشكال ومظاهر النفاق الديني في الدولة ووسائل الإعلام.

يتضح مما سبق أنّ ما هو سلبي في التراث قد يتحول بفعل دور العقل والحرية وحفظ مقاصد الشرع ومبدأ صلاح الأرض لا فسادها إلى ما هو إيجابي، فمن سيادة التصور العمودي التسلطي للعالم المتمركز حول الواحد إلى التصور الأفقي والتمركز حول الإنسان والأرض والمجتمع والتنمية ومن هنا يتحول التراث كطاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي إلى حركة نهضوية فكرية وعملية سياسية واقتصادية تحرك التاريخ وتبني الحضارة.

أمّا بالنسبة لصلة الفلسفة بالتراث عند 'حسن حنفي' قد تُفهم هذه الصلة بين الفلسفة كوجود قائم حالياً وبين التراث القديم، أو بين الفلسفة القديمة والتراث القديم، أو بين الفلسفة كممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم. وأزمة الفلسفة والتراث ترتبط بثنائية الفلسفة الغربية وصاحبها الآخر أو الغرب والتراث الفلسفي القديم وصاحبه الأنا، فهناك بعد الآخر وبعد الأنا وبعد (الواو) الذي يمثّل التواصل والتفاعل والحراك الثنائي من خلال دور العقل، وهو بعد غير موجود تماماً راحت ضحيته ظروف العصر التي افتقدت المنظور المتوازن بين عمق التراث القديم ولا عمق الفلسفة الغربية والمعاصرة، وافتقدت الوعي المتوازن بين تراث مفهوم الهوية "الأنا" والفلسفة الغربية والمعاصرة وهي أقلّ وضوحاً في التعبير عن الهوية، ومظاهر أزمة الفلسفة والتراث كثيرة. فالتعامل مع التراث القديم تتمّ بنقل علومه كلّها من غير تطوير أو اختيار من حيث وضعها في مستوى واحد، ونقل أقصى ما يمكن من العلم والتعرض لكافة فروع العلم، وتتكرر العلوم القديمة بغير محاولة لإعادة بنائها مثل تكرار

---

1 المرجع نفسه: ص 209.

القسمة الثلاثية لموضوع الفلسفة القديمة، المنطق والإلهيات والطبيعيات. ولا يتمّ الربط بين العلم والسياق التاريخي الذي نشأ فيه والواقع الذي أفرزه، الأمر الذي جعل الأزمة قائمة وصار التراث القديم لا يتفاعل بإيجابية مع الوافد ولا مع الواقع. ولضمان هذه الميزة ميزة التفاعل الإيجابي بين التراث الفلسفي القديم والفلسفة الغربية الحديثة المعاصرة ضرورة إعادة قراءة التراث القديم وإعادة بنائه، والوصول إلى فلسفة جديدة. "وإنها لمسؤولية جيلنا أن يبدع فلسفة إسلامية جديدة طبقاً لظروف عصرنا بعقلية المجتهد، فيصبح الفيلسوف في نفس الوقت أميناً على الحكمة واعياً لمصالح الأمة... لا توجد فلسفة إسلامية واحدة ودائمة لكل العصور بل توجد فلسفات متعددة ومتغيرة بتغير العصور. الفلسفة تعبير عن روح العصر."[1]

إنّ صلة التراث بالمجتمع والسياسة في العالم العربي والإسلامي المعاصر وهو عالم تراثي تاريخي تضع الحياة أمام ثنائية تتعدد أوجهها، التراث والحداثة، التراث والواقع، التراث والسياسة، التراث والسلطة، التراث والفلسفة الغربية، وهي ثنائيات تعبر عن أزمة التراث في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر. هذه الأزمة أسبابها ودوافعها كثيرة بعضها داخلي ذاتي خاص بطبيعة التركيبة الفكرية والثقافية والاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي المعاصر وبعضها الآخر موضوعي يتعلق بالظروف التاريخية التي تحيط بهذا المجتمع سياسية واقتصادية وحضارية بشكل عام، والسبيل إلى تجاوز الأزمة هو إعادة بناء التراث القديم من جهة وإعادة قراءة الوافد من جهة ثانية وإيجاد نظرية صحيحة في تفسير الواقع يتضح من خلالها الموقف الحضاري من الواقع، هذا الموقف الذي يُمثّل عتبة ننطلق منها نحو الأمام في سبيل إنقاذ الأمّة من محنتها.

ما زال التراث يؤثر في حياتنا اليومية ويمثل قضية أثارت جدالات ونقاشات حادّة في أوساط المثقفين والمفكرين مع بداية التفكير في النهضة وفي مشروعها، ومنذ طُرح سؤال الحداثة لأجل تحديد أسباب التقدم وشروطه، وهي نقاشات طرحت جملة من الأسئلة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مثل قضية التراث ومعناه والحرية والعقلانية والتعامل مع الآخر. والتراث في مشروع 'حسن حنفي' يمثل المستوى الأول إلى جانب التجديد وهو المستوى الثاني. ولإزالة اللّبس والغموض يُحدد صاحب المشروع مفهوم التراث ومفهوم التجديد في مشروعه. حيث بدأ كتابه 'التراث والتجديد' بسؤال: "ماذا يعني 'التراث

1 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 105.

والتجديد'؟"[1] كمشروع حضاري قومي. فالتراث عنده "كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة. فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات."[2]

المسألة ليست تجديد التراث ما دام التراث نقطة الانطلاق من خلال الوعي الكامل بالمسؤولية القومية والثقافية وما دامت الأصالة تؤسس للمعاصرة والغاية تتحقق بالوسيلة والجديد يأتي بعد القديم. فالتراث ليس مطلوباً في ذاته بل هو وسيلة لتفسير الواقع وتطويره فهو "نظرية للعمل وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللّتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية... فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه. 'التراث والتجديد' إذن يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط."[3]

التراث ليس مجرد مخزون مادي ولا مجرد كيان صوري نظري قائم بذاته، فالتراث هنا بمستويين مادي وصوري وهو في حقيقته مخزون لدى الجماهير. فما زال التراث محدداً لسلوك الناس في الحياة اليومية، محاطا بالمدح والتقديس أحياناً وبالانغماس فيه هرباً من الواقع الصعب أحيانا أخرى، هذا في وقت انطلق فيه الغير علمياً وحضارياً من الواقع ونقد التراث بل وهدمه وتعويضه بما هو أفضل وأريح. وإذا تناولنا موروثاتنا النفسية نجد أننا مازلنا نحيا على فلسفة الكندي وعلى أصول الدين المعتزلية والأشعرية وعلى التصوف الداعي إلى الفقر والجوع والصبر والتوكل وعلى إعطاء الأولوية للكلي النظري على الكلي العملي. 'فالتراث والتجديد' انطلاقاً من معنى التراث يدل على "موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر، فتحليل التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في الوقت نفسه تحليل للتراث... فالتراث

---

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.

2 المرجع نفسه: ص 13.

3 المرجع نفسه: ص 1314.

والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف الحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش... يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر."[1] ويكشف المشروع عن ظاهرة البحث عن الذات والأنا، لأن التخلف قد يكون صادراً عن غياب النظرة العلمية الحضارية القديمة، كما أن الفقر قد يكون من تصدير النظم الاقتصادية والسياسية البالية. والبحث عن الهويّة بوجود الآخر كفيل به منهج 'التراث والتجديد' الذي ينقلها من حال التلقي والنقلية إلى صرح النقد والإبداع.

فالتراث في المشروع ليس هو معتقدات مقدسة مغلقة ولا هو بناء صوري شكلي ولا هو مجرد مخطوطات ومنشورات ومؤلفات أو دوائر معارف، فهو ليس بالتراث الصوري الفارغ الذي لا أثر له، ولا هو مجرد أشياء مادية محفوظة. فالتراث "هو المخزون النفسي عند الجماهير، هو تمركز الماضي في الحاضر، يتحول إلى سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة تمدّ الإنسان بتصوراته للعالم وبقيّمه في السلوك ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية وهي المجتمعات التراثية التي ما زالت ترى في ماضيها العريق أحد مقومات وجودها وفي جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهارها."[2]

2- لماذا التراث؟ التراث قضية شخصية في سياقها التاريخي

يربط 'حسن حنفي' انشغال الفكر العربي المعاصر بموضوع التراث بهزيمة العرب في سنة 1967. بعد تقهقر الأنا في مجابهة الآخر. فالهزيمة في جوهرها هي هزيمة التراث فلا أدبيات السياسة ولا أدبيات الدين وهي منبعثة من التراث استطاعت أن ترد الهزيمة، كما ارتبط الاهتمام بالتراث في وقت أصبحت فيه القومية العربية نمطاً للحرية وسبيلاً إلى الاستقلال في العالم الثالث بأكمله الذي عاش أزمة لم تهدد الحدود الجغرافية أو السياسية للبلاد العربية بل هددتها في وجودها، "وما زالت آثارها تتوالى لإزاحة العرب خارج التاريخ ولوراثتهم من شعوب أخرى، وبقوميات بديلة وبتصورات جديدة عن الشرق الأوسط، وحوض البحر الأبيض المتوسط، عصر إسرائيل الكبرى."[3]

---

1 المرجع نفسه: ص 1920.

2 حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 153.

3 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 343.

وإذا كان التراث قد قام انطلاقاً من الدين وابتداء به فهذا لا يعني أنه ظاهرة دينية تفرض الدفاع عن الماضي من مشروعية دينية، إنما هو إقحام في تحديات الحاضر ومعارك العصر، "فالتراث ما زال حياً في قلوب الناس، ويؤثر فيهم سلباً وإيجاباً يلجئون إليه ساعة الأزمات، ويحتمون به إذا اشتدت بهم عوائد الدهر... مطلق يضع لهم معايير السلوك. ويحدد لهم تصوراتهم للعالم. بل أنه أكثر وضوحاً من الحاضر نفسه لأنّه حضور معنوي وفعلي، ذهني ومادي، عقلي وحسّي. البداية به ليست مثالية بل عن الواقعية. فالتراث واقع وليس مثالاً وإنّ إزاحته بدعوة الواقعية أو المادية الجدلية لهو إزاحة للواقع نفسه وتخلّ عن النظرة العلمية."[1]

ويؤكد 'حسن حنفي' على حقيقة التراث في كونه ليس دينياً فقط، "ففيه يتداخل الديني والشعبي، المقدس والدنيوي. لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال كلاهما مصدر سلطة ومنبع لمعايير السلوك. وتتداخل معهما أقوال الآباء والأجداد ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد، الكلّ حجة سلطة وليس حجة عقل يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري، المروي والخيالي، الكلّ يكوّن مخزوناً في اللاشعور التاريخي للأمّة وفي ذاكرتها الجماعية."[2]

الانشغال في التراث ليس من قبيل الدفاع عن الأنا وحمايته، إثبات الهويّة والمحافظة عليها، فالتراث هو أحد مكونات الأنا لا الأنا ككل، لا الذات بأجمعها، فالأنا في حقيقته تراث وعصرنة أو عصرية، انحصار الذات في التراث يؤدي إلى التقوقع، وتصبح هوية لا وجود لها في الحاضر والمستقبل. وقد يستخدم التراث في إخفاء الانصهار في الآخر وإتباعه والانقياد إليه. كثير من الأنظمة التي تدّعي أمام شعوبها حماية التراث ومصالحها مع الآخر. التراث ليس مطلوباً لذاته في المشروع بل هو مجرد أداة ووظيفة وليس جوهراً، يتميز بالتغير لا بالثبات، التراث منعدم في انعدام أساليب استعماله، والواقع الذي يُستعمل فيه والقائم على ذلك الفرد والجماعة، سلطة الدولة وسلطة الجماهير، فهو مدرك في إطار فعل التغير الاجتماعي حين يقوم كعائق أمام التغير أو يقوم كعنصر فاعل على التقدم وعندما تستخدمه السلطة كوسيلة لضبط المجتمع أو لبعث الحركة بداخله ومن داخله، فالتراث جزء من التغير

---

1 المرجع نفسه: ص 343.

2 المرجع نفسه: ص 344.

الاجتماعي فهو طاقة مشحونة قد تتحرك سلبا وقد تتحرك إيجاباً تبعاً لاختيارات السلطة الاجتماعية والسياسية.

لذا فالتراث عند 'حسن حنفي' ليس تراثاً واحدا بل "التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة في المجتمع. ولما تكوّن المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقا لصراع الطبقات أفرزت كل طبقة أي كل سلطة تراثها وثقافتها... التراث نتاج اجتماعي لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقاً عليه، إفراز اجتماعي كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة في الصراع الاجتماعي. يتغير بتغير موازين القوى. التراث سلطة لأنه يمدّ السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتي تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها."[1]

إن الأزمة القائمة حالياً في التحجر والجمود في العالم العربي والإسلامي والثبات الاجتماعي تعود أساساً إلى كوننا "نريد تغيير الواقع الاجتماعي بتراث السلطة السائدة في أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجّه الأول لمناهج التعليم والرافد الرئيسي في الموروث الثقافي الشعبي حتى أصبح جزءاً من تصورنا للعالم وكأنّه هو التراث كله ولا بديل عنه... فالعالم شكله مخروطي هرمي، له قمّة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج."[2]

وإذا كان التراث ليس هو الدين ذاته ولا هو وسيلة للدفاع عنه، ولا هو الأنا ولا هو وسيلة للدفاع عن الأنا، وليس هو غاية أو موضوع أو جوهر أو ثبات بل وسيلة ووظيفة وتغيّر نشط في داخل المجتمع، ويرتبط بكل ما في المجتمع ويجري في سياق تاريخي ومتصل بكل ما في السياق التاريخي فهو ينهض في الواقع بالإنسان داخل التاريخ، كما يرتبط التراث بالوطن والوطنية ويقول صاحب مشروع 'التراث والتجديد' في ذلك: "ولكنه قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم... قضية 'التراث والتجديد' قضية وطنية لأنها جزء من واقعنا، نحن مسئولون عنه كما أننا مسئولون عن الشعب والأرض والثروة، وكما أننا مسئولون عن الآثار القديمة والمأثورات الشعبية."[3]

---

1 المرجع نفسه: ص 361.

2 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 23.

3 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 23.

الحديث عن التراث ليس هو حديث عن الدين لأن التراث ظاهرة حضارية ثقافية، والحضارة تتكون في الزمان والمكان وبفعلهما، فالدين جزء من التراث وليس كل ما في التراث في الدين، وليس كل ما في الدين في التراث. "فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء... لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة."[1] ولم يطلق وصف 'إسلامية' على الحضارة لأنه وصف ديني والمسألة حضارية في أصلها، فالإسلام ظاهرة حضارية وقعت في التاريخ وفي حالات كثيرة تستعمل الألفاظ الدينية بمعان تصف الحضارة التي أنتجها الإسلام باعتباره معطيات حضارية تاريخية إنسانية وليس باعتباره ديناً.

بالإضافة إلى كون التراث قضية وطنية فهو قضية شخصية في حياة الجماعة العربية الإسلامية لأنّ هذه الجماعة تتعاطى باستمرار مع موروثها الشخصي، وهو موروث إسلامي، "والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة كما يعيش الغربي في تراث مسيحي ولا يكون هو مسيحياً أو كما يعيش الهندي في تراث هندي ولا يكون هندوكيا أو بوذياً. التراث قضية شخصية نلتزم بها، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين في حين أننا في الحالة الأولى نكون أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية."[2] ففي الحالة الأولى تكون الذات المدروسة ويكون الموضوع المدروس أمراً واحداً فهو وجود إنساني تاريخي يلتقي فيه الحاضر والماضي والمستقبل ويكون الباحث صاحب مسؤولية قومية. أما عند دراسة تراث الغير فلا الذات تندمج في الموضوع ولا موضوع الدراسة جزء من ثقافة الذات الوطنية ولا مسؤولية قومية في البحث.

إن أخطاء التراث تعاد صياغتها، ونقائصه لا تُبرر ولا تتعرض للنقد فقط بل يتم إكمالها والزيادة فيها، "فالباحث على نفس مستوى مسؤولية المفكرين القدماء. وهم أتوا به وليسوا غرباء عنه. فإذا انفصل الباحث عنهم وقع في الغربة وأصبحت مسؤوليته هو وليست مسؤولية التراث أن يقضي على اغترابه حتى يشعر بالانتماء وبأنه جزء من التراث وبأن التراث جزء منه."[3] ويضيف 'حسن حنفي' مؤكداً على صفة الشخصية في البحث في التراث

---

1 المرجع نفسه: ص 24.

2 المرجع نفسه: ص 24.

3 المرجع نفسه: ص 25.

على أنّه شخصي ويعيب على الدراسات التي تنعدم فيها هذه الصفة قائلاً: "لذلك تغيب على معظم دراسات باحثينا في التراث عدم أخذ قضاياه كقضايا شخصية والاكتفاء بعرض المادة القديمة كما هي إلى حد التبسيط الرخيص المخلّ بأهمية مثل هذه القضايا للقدماء وقد تطايرت من أجلها الرقاب حينذاك، في حين، أن المعاصرين وقد ضاعت أرضهم وثرواتهم لم يهتزوا ولم يلتزموا، وظلّ التراث بالنسبة لهم قضية ميتة لأنهم ميتون... لذلك كان 'التراث والتجديد' تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث. والمشاكل التي عرضت له إبّان العشرين سنة الماضية، وحرصه على التراث وعلى تغيير الواقع في آن واحد، وهي قضية المثقفين الثوريين لهذا الجيل."[1] تبنىّ المفكر قضية التراث مرتبطة بالتجديد في مشروعه الحضاري القومي على أنها مسألة شخصية ناهيك عن كونها وطنية وقومية، وإذا كان الالتزام في التراث أمرا مطلوباً وأساسياً فذلك لا يضرّ بحياده كباحث وبموضوعيته كدارس. وعلمه هو مدى التزامه بمشكلات وقضايا التغيير داخل المجتمع والالتزام في هذه الحالة يحتوي العلم، وإذا كان العلم يتعارض مع الإيديولوجية في الفكر الغربي وفي الفكر الماركسي ففي الوعي القومي في بلدان العالم الثالث، كل منهما يشدّ الجمهور نحو غاية واحدة. فلا الإيديولوجية تضر بالعلم ولا العلم يضر بالإيديولوجية، لأن الالتزام بالتراث وبالثقافة وبالوحدة الوطنية وهي معطيات تتّحد فيها الإيديولوجية بالعلم.

ما دام التراث مخزونا نفسيا في الجماهير وهو مسؤولية فردية وجماعية، شخصية وقومية ووطنية ليس هو الأنا بل يحميها ولا يرفض الآخر بل يشاركه الحياة بإيجابية وفعّالية، ليس هو الدين بل الدين جزء منه، الواحد منها يحمي الآخر ويُفعّله، التراث ينمو ويزدهر بالعلم حينما يلتزم الباحث في التراث والالتزام شرط العلم فالإيديولوجية لا تضاد العلم بل تتحد معه في الوعي القومي العربي والإسلامي وفي الوعي القومي لشعوب العالم الثالث. هذه كلّها تمثل دوافع إعادة بناء التراث العربي الإسلامي بشكل عام والتراث الفلسفي بشكل خاص "علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة... هناك إذن فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة، الأولى اكتملت فيها الحضارة في دورتها الأولى والثانية ما زلنا نشاهدها... الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه والثانية تعادل عصوره الحديثة وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين، التراث القديم والتراث الغربي محددا

1 المرجع نفسه: ص 25، أنظر هامش الصفحة.

جدل الأنا والآخر، عصر الازدهار والاكتمال لدينا في الفترة الأولى هو العصر الوسيط الأوربي، وعصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار في العصور الغربية الحديثة. فليس تراثنا القديم هو العصر الوسيط إسقاط الآخر على الأنا، كما أننا لا نعيش في العصور الغربية الحديثة إسقاط الأنا على الآخر."[1]

كما أن محاولة إعادة بناء التراث تصبح ضرورة ملحّة لأن مجتمعاتنا النامية تراثية والنموذج الاجتماعي التراثي في نمطه يعاني من عيوب رئيسية كأن يؤخذ التراث لغاية في ذاته وليس وسيلة لتقدم الشعوب ونهضة المجتمعات، ويكون التراث منفصلاً عن الواقع وليس محدداً له وموجهاً إيّاه لأنّ التراث فكر وواقع معاً، ويؤخذ التراث كله أو يُلغى كله ولا يقبل التجزئة أو الانتقائية فهو "حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر يشمل الزمان والمكان ويحتويهما فيه فلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل ولا وجود لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب وبالتالي تمّ التنكر للحاضر كلية."[2] والواقع برمته فاسد لا يجوز تطويره بل هدمه من الأساس ويبدأ البناء من جديد. وبالمقابل نجد النمط اللّاتراثي يأتي كرد فعل على النمط التراثي وهو نمط أو نموذج يقطع صلته بالتراث القديم لبناء الجديد، "على أسس من العلم والمعرفة والجهد الإنساني الخالص بعد اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم وهو نمط عيوبه كثيرة فالتغيير لديه سطحي والتقدم في المظاهر مما أدّى إلى انفصام الشخصية الوطنية وسيطرة الأقلية وتراث الأقلية وانعزال الطبقة الثورية وما ينتج عن ذلك من مخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية، الأمر الذي يستدعي قيام النمط الثالث وهو نمط أو نموذج إعادة بناء التراث وإحيائه وبعثه تطبيقاً لمشروع 'التراث والتجديد'. فإذا كان النمط التراثي يضحي بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث وكان النمط اللّاتراثي يضحي بالتراث من أجل التغيير الاجتماعي، فإن تجديد التراث أو إحيائه أو إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضي على معوقاته وهو القادر على إحداث التغير الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص."[3]

---

1 حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 109-110.
2 المرجع نفسه: ص 137.
3 المرجع نفسه: ص 143.

وإذا كان التراث في المجتمعات التراثية النامية ليس ديناً مقدساً ولا بناءً صورياً ولا نصوصاً محفوظة أو كتبا صفراء فهو سلطة تقوم في مقابل سلطة العقل تمنح الإنسان تصورات عن العالم وعن السلوك وقيمه ويشكل واحدا من مقومات الشعوب النامية في وجودها ويمثل عامل تنميتها وازدهارها في أصولها التاريخية، ولما كان التراث كذلك فهو مستعمل من قبل السلطة ومن قبل المعارضة في المجتمعات الديمقراطية كما يستعمل من قبل الحاكم والمحكوم والقاهر والمقهور في المجتمعات الطبيعية. كل منهما يجد في التراث ما يؤيده. ويؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة الاهتمام بالتراث دراسة وبحثاً واندماجاً متبادلاً بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، والتزاماً من قبل البحث لأنّ المستشرق يرصد التراث من حيث حركته التاريخية فيفقد الحياة والموضوعية. "وبالتالي كان علينا تطويره وتغييره بل وقلبه رأساً على عقب، ومن هنا كان التراث واجبا وطنيا والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدي. فالسلبيات يمكن القضاء عليها بإنتاج تراث آخر أو تحويلها إلى إيجابيات بفعل سياسي مضاد. كما أن التغني بإيجابياته إعجاب بتراث الآباء والأجداد لا قيمة له إلا بمقدار مساهمة هذه الإيجابيات في حلّ قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية. فما الفائدة في التغنّي بالعقل في مجتمع غيبي أو الفخر بالعدالة الاجتماعية والمساواة في مجتمع الفقر والفشل والبؤس والشقاء أو الاعتزاز بالحرية في مجتمع القهر والتسلط تفتح فيه السجون والمعتقلات أكثر مما تفتح فيه المدارس ودور العلم أو التشدّق بالوحدة في أمة تقطعت أوصالها وتفرقت شيّعاً يحارب بعضها بعضاً."[1] (كل حزب بما لديهم فرحون).[2]

فقراءة التراث ونقده وإعادة صياغته ومحاولة إعادة بنائه وفق ما تتطلبه حاجات العصر هو الكفيل الوحيد بتوظيف التراث إيجابياً وبفعّالية في بناء الحاضر والتطلع للمستقبل، وهي مهمة مشروع 'التراث والتجديد' متجاوزا النمط التراثي والنموذج اللاتّراثي.

3- التجديد: ماذا يعني تجديد التراث؟

يمثل التجديد ظاهرة مهمّة جدّاً وضرورية لكلّ فكر يسعى إلى التحوّل أو عمل يسعى إلى التطوّر انطلاقاً من تغيير ظروفه وعناصره، ما دامت كلمة تجديد (innovation) مصدر لفعل جدّد، يجدّد والمصدر تجديد، "وجدّد الشيء صيّره جديداً، والتجديد إنشاء شيء

1 المرجع نفسه: ص 156.

2 سورة الروم: الآية 32.

جديد أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدّس روح الاختراع."[1] وإذا كان التجديد عند 'أندريه لالاند' هو: " Innovation: Production de quelque chose de nouveau."[2]

فالتجديد في تعريف 'لالاند' هو إنتاج شيء جديد قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً. لكن التجديد لا يرتبط بالأشياء المادية والمعنوية فقط بل يعني تبديل شيء قديم، والشيء الذي يجري عليه التبديل هو الآخر قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً كتبديل الكوخ الطيني بالمسكن الإسمنتي، وكتبديل طريقة العرض والإلقاء بطريقة الحوار في التعليمية.

والتجديد في معناه يرتبط بعدة مفاهيم تتطلبه ويتطلبها، فهو لا يقوم بدونها، بعضها يمثل شرطاً سابقاً عليه وبعضها يمثل عنصراً ملازماً له والبعض الآخر يمثل نتيجة حتمية له. فمفهوم التغيّر والذي يعني انتقال الموضوع أو الشيء من حال إلى حال، ومفهوم التحوّل الذي يعني تغييرا يصيب الشيء أو الشخص في ماهيته أو في صفاته العرضية، ومفهوم التقدّم الذي يعني السير إلى الأمام وعدم الثبات، وهو عند الفلاسفة تقدم بالطبع وتقدم في الزمان وفي الرتبة وتقدم بالشرف وبالعلة. ومفهوم التطور الذي يعني تحول الموضوع أو الشيء من طور إلى طور وهو لدى الفلاسفة متعدد فهو النمو أو التبدل الموجّه أو الانتقال من البسيط إلى المركب أو الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى وضد التطوّر التكوّر الذي يعني التقبض والتقلص والتّضام والتراجع، ومفهوم الإبداع الذي يعني إنشاء الجديد من القديم وهو كشف واختراع. وارتباط مفهوم التجديد بهذه المفاهيم من خلال علاقة التلازم والتكامل يدل على أن التجديد في الحضارة هو فاعلية إنسانية ترتبط بعدة فاعليات أخرى، هذه الفاعليات بعضها يمثل شرطا ضروريا لحصول التجديد في التاريخ والحضارة.

فضرورة التجديد في ارتباطه بالمفاهيم التجديدية الأخرى، ولا يمكن الاستغناء عنها في حياة الفرد والمجتمع داخل التاريخ ولبناء النهضة والحضارة، خاصة إذا عرفت حياة الأمة مثل الأمة

---

1 جميل صيبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة 1982، ص 242.

2 Andrelalande: Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, presse universitaire de France, 13eme édition, Paris, 1980, P516517.

الإسلامية والعربية ظاهرة التكوّر لا التطور وهي أمّة تملك من الإمكانات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة التاريخية مادياً ومعنوياً، فلها من الماضي والتاريخ صفحات مشرقة وبيضاء وهو تراثها العتيق العتيد، ولها من الثروات المادية الكثير المتنوع، لكن واقعها فاسد مادياً ومعنوياً، لا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيَمها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة والمحافظة والتقليد وهو موقف التيار التراثي ولا هي استطاعت أن تعيش عصرها وتعيش ما فيه من تقدم علمي وتكنولوجي وفكري بالرغم من دعوات الحداثة والتغريب وهو موقف التيار اللاتراثي، وعجزت عن التوفيق بين الاثنين في وقت مطالبة بعدم التفريط في الماضي وبعدم التفريط بالعصر وظروفه خاصة وهي أمة تراثية، التراث حيّ فيها في مجال الشعور القومي والفردي وفي داخل اللاشعور القومي والفردي. وأمام تيار التواصل مع التراث إلى درجة الانقطاع عن العصر وتيار التواصل مع العصر إلى درجة الانقطاع عن التراث وتيار التوفيق أو التلفيق بين التراث والعصر بغير إيجابية وفعّالية لا من جهة التراث ولا من قبل العصر، يقوم مشروع'التراث والتجديد' لطرح قضية التراث كأساس وشرط وقضية التجديد كمنهج وميدان وعلم داخل مشروع حضاري قومي من شأنه يحلّ أزمة العالم العربي والإسلامي المعاصر بأسلوب علمي التزامي بعيداً عن الأحادية في المنظور وفي المنهج والدراسة والنتائج، فهو مشروع يؤسس للتغيير الاجتماعي من خلال منهج أو نظرة تجمع بين التراث والتجديد بكيفية جديدة لا تسمح بسيطرة التراث بمفرده أو سيطرة العصر بمفرده أو سيطرة التغليف والتلفيق مثلما هو الحال في النماذج السائدة والمشاريع القائمة والتي لم تستطع حتى الآن تجاوز وضعية التخلف وأزمة التحضر في العالم العربي والإسلامي المعاصر.

في كثير من الأحيان تكون المشكلة في اتجاهات الفكر العربي والإسلامي المعاصر في المفاهيم، لذا يؤكد صاحب مشروع 'التراث والتجديد' على ضبط مفهومي التراث والتجديد. إن نقطة الانطلاق في المشروع هو التراث وليس الغرض من ذلك تجديده لأجل المحافظة عليه وعلى أصالته، "بل من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره."[1]

---

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.

فالتجديد في ارتباطه بالتراث يجعل التراث ليس هو غاية في ذاته أو قيمة في ذاته، مجرد متحف للأفكار نتغنى ونفتخر بها بل مادة حيّة تعطي النظرية العلمية في تفسير الواقع والسعي إلى تطويره، ونظرية للعمل ومحددا وموجهاً لسلوك الإنسان ومادة قومية تُكتشف وتُستثمر لإعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، فالتخلف بمختلف مظاهره وفي جميع قطاعات الحياة يعود إلى غياب مشروع حضاري قومي محكم وإلى غياب ثورة إنسانية في الوعي والفكر، والثقافة سابقة على الثورة في الزراعة أو الصناعة أو غيرها، "فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه. 'التراث والتجديد' إذن يحاول تأسيس قضايا التغيّر الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط، قبل المؤسس والمشروط."[1]

المنهج السائد في التعاطي مع التراث يعيق تجديد التراث وتحويله إلى ذخيرة فردية وقومية تضطلع بإعادة بناء الإنسان انطلاقاً من الإصلاح، فالنهضة فالتنمية فالتقدم. وإذا كان الغرب الحديث ابتدأ نهضته العلمية من الواقع باعتباره مصدر الفكر الأول والأخير، فإن تراثنا جزء من الواقع حيث مازلنا نعيش بفكرة القضاء والقدر وثنائية الله والعالم وبتصور الكلي والجزئي في النظري على حساب العملي، وبالقيّم السلبية في التصوف مثل الصبر والتواكل والقناعة والتسليم، وتتشعب المناقشات في الفروع التي لا تغيّر شيئاً في الواقع. فالتراث ما زال حياً في شعور العصر ووجدانه، يمكن للتراث أن يؤثر في العصر ويكون محدداً وموجهاً للسلوك فيه، و"تجديد التراث إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن موروث قديم، التراث حيّ يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلاً من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة... تجديد التراث هو حلّ لطلاسم القديم وللعُقد الموروثة وقضاء على معوقات التطوّر والتنمية والتمهيد لكل تغيّر جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به."[2]

وتجديد التراث لا يكون إلاّ بتحليله، وتحليل التراث هو تحليل للعقلية القومية المعاصرة وإظهار مكوناتها وعناصرها وأسباب ضعفها وتخلفها، وتحليل العقلية القومية المعاصرة وهي

---

1 المرجع نفسه: ص 1314.
2 المرجع نفسه: ص 19.

عقلية تراثية تاريخية فهو تحليل للتراث ذاته مادام التراث القديم مكوناً رئيسياً في العقلية المعاصرة، وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي ورؤية الماضي داخل الحاضر، فالتراث والتجديد في المشروع يؤسسان حسب 'حسن حنفي' علما جديداً "وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنّه حاضر معاش خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث مازال مقبولاً... ولما كان التراث مؤشرا على الماضي والتجديد مؤشرا على الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ... فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو انفصال حضاري بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر. كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر... عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر."[1]

ومسألة تجديد التراث هي مسألة إعادة جميع الاحتمالات في القضايا المعروضة، وإعادة الاختيار حسب متطلبات الحياة في العصر الحاضر، "فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمتنا المعاصرة."[2] وإذا كان التشبيه أو التجسيم اختياراً قديماً غير مقبول، قد يحرك العقول والقلوب نحو الربط بين الله والأرض، بين الله وفلسطين. وإذا كان الفصل قديماً بين الله والعالم والإنسان جزء من العقل هذا الفصل يبرره الدفاع عن الألوهية ضد الثقافات والفلسفات الأخرى، أما حال عصرنا فمختلف إذ أصبحت المأساة هي التراث والتعاطي معه، فسيطرة الفكر الأشعري لمدة أكثر من عشر قرون كان أحد معوقات العصر آنذاك لأنه قام على التصور الرأسي للعالم لا التصور الأفقي الذي جعل البديل في الاختيار الاعتزالي الذي بلغت بوجوده الحضارة الإسلامية أوجها وقوتها لأنه الاختيار الذي يعبّر عن حاجات ذلك العصر ومتطلباته. وكان أكثر سلبية لمطالبه. 'فالتراث والتجديد' "إذن هما إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات

---

1 المرجع نفسه: ص 192021.

2 المرجع نفسه: ص 21.

العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلاّ مقياس عملي فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أنّ باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظلّ تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولّت أو مازالت قادمة."[1]

لا يجوز القول بأنّ حضارتنا حضارة وحدة لا تنوع واتفاق لا اختلاف، فتراثنا القديم قدّم جملة من الاحتمالات. فالاجتهاد مثلاً ليس هو منهجاً في أصول الفقه فقط فهو كذلك منهج في أصول الدين ووظيفته لا تقتصر على القياس بل كذلك اختيار النظريات المناسبة للعصر ولروحه. وروح العصر أو احتياجات العصر أو الواقع المعاصر لا يعني الإشارة إلى جماعة بشرية ما بل الإشارة إلى تركيبات نفسية وأبنية اجتماعية، هذه التركيبات وهذه الأبنية هي التي تحدد الهوية. وأي تفسير ينطلق من العنصر أو القومية أو الجنس فهو تفسير تابع للهوى والمزاج ولا صلة له بالعلم وبتحليل الواقع، وقد يكون تفسيراً منحرفاً عن الموقف الحضاري وتابعاً في مساره لمسار بيئة الحضارة الغربية وظروفها الفكرية والمادية. كما يصعب التحليل في تناول قضية 'التراث والتجديد'. فتحليل القديم يؤدي إلى الأكاديمية والتعالم والانعزال عن الواقع. وتحليل الواقع المعاصر يُجرد البحث من التراث القديم ويصبغه بصبغة اجتماعية معاصرة بحتة، فمعادلة تحليل التراث والواقع تقتضي تحليل التراث وليس تركه وتقتضي تحليل الواقع دون عزل التراث عن واقعه الذي يتحرك بفعل التراث.

وتجديد التراث ليس بدافع عاطفة التبجيل والتقديس والتعظيم بل كون الإنسان الذي يجدد ينتمي إلى أرض ما وإلى شعب ما ويشرح 'حسن حنفي' هذا الموضوع قائلاً: "لذلك أتأسف كلّ التأسف لغياب هذا الطابع الوطني من معظم دراسات معاصرينا في التراث وكأنهم لا يعيشون عصرهم أو أي عصر بالمرّة. وربما يرجع ذلك إلى أن الدافع على التأليف هو الكتاب الجامعي المقرر أو على أكثر تقدير الحصول على درجة علمية دون الالتزام بأي هدف أو مجرد الشهرة والتشرف بقضية يتاجر بها المشاهير على صفحات الجرائد بغية التصدر والزعامة، وهم أقرب الناس إلى الارتزاق والعهر الفكري."[2] فتجديد التراث ليس مطلوباً لذاته بل هو أداة للبحث عن العصر وروحه والسعي إلى تطويرها من خلال دراسة البعد الاجتماعي فيه فهو جزء من علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماعي الحضاري.

---

1 المرجع نفسه: ص 22.

2 المرجع نفسه: ص 23، أنظر هامش الصفحة.

وتجديد التراث لا يبحث في نشأته "والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها."[1] وإذا كان التراث قضية شخصية قومية تستدعي التزام الباحث به بحيث يصير هو والموضوع المدروس أمرا واحدا. ولا يُنقص الالتزام هنا من موضوعية وحياد الباحث المجدد، لأن الالتزام هو نفسه موضوع العلم وبذلك "تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته وحيوية ثقافته الوطنية، ويتحول التراث القديم بالفعل إلى مشكلة الثقافة الوطنية، فهو مصدر الثقافة باعتباره مخزوناً نفسياً موجّهاً لسلوك الجماهير، وهو موجّه نحو الواقع باعتباره أساسا لنظرية ممكنة للتغيير، والتنمية وإذا كانت ثقافتنا الوطنية تتأرجح بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، فإن تجديد التراث يعطي لثقافتنا الوطنية وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود."[2]

والتساؤل عمّا يقدمه 'التراث والتجديد' بالنسبة للمنهج والعلم والميدان يقرّر صاحب المشروع بصعوبة تصنيف التجديد بين هذه الأطر الثلاثة، فالمنهج علم يؤسس للعلم والعلم المؤسس ميدان. فتحليل الواقع وبداخله التراث وتحليل التراث على أنه مخزون نفسي واجتماعي يهدف إلى تحليل الواقع، 'فالتراث والتجديد' "إذن يغطّي ميادين ثلاثة:

1- تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.
2- تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.
3- تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنّها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم، وإن شئنا فالتراث والتجديد يودّ الانتقال من علم الاجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير. أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية."[3]

وقضية تجديد التراث ليست جديدة، تناولها العديد من المصلحين الدينيين والمفكرين المعاصرين لكن التحليل جاء إمّا جزئياً أو للتعبير عن الأماني والنيات الحسنة وإما جاء

1 المرجع نفسه: ص 24.
2 المرجع نفسه: ص 25.
3 المرجع نفسه: ص 26.

خطابها حماسياً وإما جاء في قوالب وأطر التراث الغربي. وتجديد التراث ليس مهمة فرد بل دور كافة المثقفين وجميع الباحثين، فجوانب التراث متعددة ومتنوعة وتحتاج إلى التخصص كل في مجاله. والنمو الحضاري لأي مجتمع كان يحصل بالإبداع الحضاري في الفن والسياسة، "أو في الروح العامة باسم 'المحافظة والتقدم'، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم، مشكلة خطيرة إذن لو استطاع المجتمع النامي دراستها دراسة علمية لحافظ على تجانسه في الزمان، ولتأكّد من إرساء قواعد ثورية واطمأنّ إلى مسارها العلمي."[1]

4- لماذا التجديد؟ استجابة التراث للواقع المعاصر وتطويره

يؤكد 'حسن حنفي' في أكثر من كتاب له أن الدافع إلى تجديد التراث هو "إعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة وفي التراث كله عامة. علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر ومن فترة إلى فترة."[2] ويعيش العالم العربي والإسلامي اليوم في أزمة متعددة الجوانب، من جوانبها أزمة الثقافة التي تعبّر عن انتقال الأمّة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، "وتتكون الثقافة العربية من مكونات رئيسية ثلاثة: الموروث القديم، والوافد الحديث، والواقع المعاش... فما زال الموروث القديم يفكر فينا ولنا، وما زلنا نحن نفكر فيه وبه، فلا فرق بين التراث الحي والثقافة المعاصرة... أما الثقافة الوافدة المعاصرة عن الغرب فهي عنصر مكون ضعيف لا يتجاوز سطح الثقافة إلى الأعماق ولا يظهر إلاّ عند النخبة... ويمثل الوافد المستقبل البعيد المحاصر، ويمثل الواقع الموروث الغائب بالرغم من التأزّم والمعاناة التي قد تصل إلى حد الكفر به، الخروج عليه أو الهرب منه. بالتالي تكون العناصر الرئيسية المكونة للثقافة العربية المعاصرة هي أيضاً عناصر تكوينية في الزمان التاريخي، الماضي والمستقبل والحاضر."[3]

تنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر من تكرار واجترار وترديد التراث القديم في الواقع المعاصر على الرغم من تبديل وتغير المرحلة التاريخية وتحويلها من الماضي إلى الحاضر، هذا التغير يقتضي ثقافة جديدة وإبداعاً فكرياً وحضارياً جديداً، كما يتطلب مبدعين جدد لا يجترّون إبداعات السابقين، "فإذا كانت المرحلة الأولى قد أبدعت بلا نموذج حضاري سابق باستثناء ثقافات العرب وديانتهم السابقة على الإسلام فإن الإبداع الآن ونحن على مشارف

1 حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 78.
2 حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 109.
3 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن.، الجزء الثاني، ص 9192.

الفترة التالية لديه نموذج سابق وهو إبداع القدماء. وبالتالي يسهل الإبداع لأنه يكون إبداعاً على إبداع، وتفكيرا على تفكير وقراءة على قراءة وتأويلاً على تأويل. وقد يصعب الإبداع إذا ما تقيّد بإبداع السابقين واعتبر الإبداع ذا نمط واحد في كل العصور."[1]

كما تنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر ليس فقط من نقد التراث القديم بل كذلك من نقل الوافد الحديث من الغرب وهو نقل استمر لفترة تقترب من مائتي عام وخطوة النقل عن الغرب الحديث تنتج عن اعتبار الغرب مصدر التنوير الفكري والفلسفي والعلمي والسياسي. ويؤدي النقل عن الغرب "إلى اعتبار الغرب نموذج الثقافة العالمية بمقاييسها وعلومها وتصورها للعالم وقيّمها وعلى كل ثقافة تبنيها نظراً للتباين بين المستوين... إلى انتشار الثقافة الأوربية خارج حدودها الطبيعية وجعلها نقطة جذب لثقافات الأطراف التي تصبح مجرد مستقبل لهذا الإرسال المستمر الفيّاض... إلى زيادة حدّة التغريب في الثقافة العربية وخطورة الوقوع في الاغتراب الثقافي وطمس الهوية الثقافية مما يؤدي بالضرورة إلى الولاء للغرب."[2]

أما المكون الثالث للثقافة العربية والذي ارتبطت به أزمتنا هو الواقع وانعزالها عنه وإذا كانت الثقافة العربية الإسلامية القديمة هي ثقافة النص وهو المكون الأساسي فيها. نص مُعطى في أوضاع وظروف تاريخية معينة ترتبط هي الأخرى بظروف وأوضاع تاريخية سبقتها، هذا النص أثّر فيها وتأثّر بها فهو لا يعبر عن الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي للعالم العربي والإسلامي المعاصر، والأمر نفسه بالنسبة للنص الوافد الحديث فقد تكوّن في ظروف غربية غريبة عن جسم الثقافة العربية المعاصرة. فلا الأول يعبر عن واقعنا إلا بعد تأويل، ولا الثاني يعبر عن حياتنا الثقافية إلا بعد تكييف وتلفيق، و"لم تُحوّل الثقافة العربية الواقع المباشر إلى نص محكم جديد يعبر عنه ويوجهه ويؤثر فيه... ويجد فيه نصا جديدا يعبر عنه تعبيرا محكما مباشرا فيه أحكام الخطابين الموروث والوافد وفيه مباشرة الخطاب الديني والسياسي، ولما كان الواقع هو ذاته نص مباشر، مصدر كل نص ونشأته ظل الواقع في الثقافة العربية بلا قراءة وبلا صياغة فتأزم واستعصى."[3]

يقتحم الواقع الفكر العربي المعاصر من خلال جملة من التحديات؛ كتحدي الأرض المغصوبة في فلسطين وغيرها، وتحدي الحرية حرية الوطن وحرية المواطن ورغم تبني الليبرالية

---

1 المرجع نفسه: ص 93.

2 المرجع نفسه: 9697.

3 المرجع نفسه: ص 99100.

كنمط للتحديث فأزمة الحريات العامة مازالت قائمة وبحدّة. وتحدي العدالة الاجتماعية، "فنحن أمّة يُضرب بها المثل بأنها تضم أغنى أغنياء العالم وأفقر فقراء العالم. من بيننا من يموت بطنة وشبعاً، ومن بيننا من يموت جوعاً وقحطاً."[1] وتحدي التجزئة، تجزئة الأمة وتجزئة الوحدة الوطنية وتحدي التبعية في الغذاء والسلاح والثقافة والعلم، "نستهلك أكثر مما ننتج، ونأكل أكثر مما نعمل ونحارب بما لم تصنعه أيدينا."[2] وتحدي التغريب الذي أفقدنا الاستقلال الوطني والهوية، فتكوّن فينا مركب النقص وتكوّن في الآخر مركب العظمة، "وما زالت سلبية الجماهير وحيادها ولا مبالاتها تمثل التحدي الرئيسي للثقافة العربية... فالموروث إن عبّر عن ما فيها فإنّه لا يحل مشاكل حاضرها. والوافد إن عبّر عن مستقبلها فإن الهوّة بينه وبينها ما زالت بعيدة... وفي التصور الموروث ما يساعد على حشد الناس وتجنيد الجماهير، فالأمّة خير أمّة أخرجت للناس تحمل الأمانة وتُبلّغ الرسالة... ويمتلئ الوافد بفلسفات تحقيق المثل الأعلى وتطبيق كلمة الله في الأرض وتجسيد الروح في التاريخ، كما أنه زاخر بفلسفات الالتزام والفعل والتقدم والمسؤولية وتحقيق رسالة الأمم الثقافية والفنيّة."[3]

أمام وضع الثقافة العربية المتأزم من خلال صلتها بالتراث القديم والوافد الحديث والمعاصر والواقع المعاش، وهو وضع صنع واقعاً أقحم نفسه في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بواسطة جملة من التحديات التي تفرض نفسها. فأزمة الثقافة العربية بعمقها وبمخلّفاتها على الأرض والإنسان والعالم دعت المفكرين إلى البحث عن سبيل العلاج وطرق الخروج من هذه الأزمة فشهد الفكر العربي نموذجان، نموذج تراثي ونموذج لا تراثي فالأول يجعل المجتمع يعيش على التراث فالتراث فيه هو ماضيه وحاضره ومستقبله، دينه وفنّه وفلسفته أما الثاني فيقطع صلته بالتراث ويعيش على ثقافة العصر ومنتجات الحضارة فيه، "والنموذج هو إعادة بناء التراث أو إحياء التراث أو تجديد التراث، النموذج الذي تحاول المجتمعات النامية صياغته وتبنّيه بالرغم مما هو حادث الآن من وقوع في الخطابة أو الانتقائية من الخارج. فإذا كان النمط التراثي يضحي بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث وكان النمط اللاتراثي يضحي بالتراث من أجل إحداث التغيير الاجتماعي فإن تجديد التراث أو إحيائه أو إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم

---

1 المرجع نفسه: ص 102.

2 المرجع نفسه: ص 103.

3 المرجع نفسه: ص 103104.

ويقضي على معوقاته وهو القادر على إحداث التغيّر الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص."[1]

وعملية إعادة بناء التراث ليست مطلوبة لذاتها، شرعيتها مستمدة من قيمة التراث ودوره، "ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية، وهي المجتمعات التراثية التي ما زالت ترى في ماضيها العريق أحد مقومات وجودها وفي جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهارها."[2] فالتراث العلمي المتمثل في العلوم العقلية والنقلية والعلوم النقلية والعلوم العقلية يحمل بداخله دوافع تحريك العمل السياسي والاجتماعي. ففي تراثنا ما يدعوا إلى تحرير الأرض المغصوبة، وما يدافع عن الحرية ضد القهر والجور، وما يسمح بتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الأفراد في مواجهة التعسف وسوء توزيع الثروة ولمواجهة الفروق الكبيرة بين الفقراء والضعفاء وما يحارب التجزئة والتفكك وتحقيق الوحدة للوطن وللأمّة انطلاقاً من التوحيد وفي التراث ما يصون الهوية ويحفظها من الاغتراب لهذا ينبغي إعادة بناء التراث ليصبح حاضر الأمّة أحد حلقات وحدة تاريخها.

إنّ إعادة النظر في التراث أو إعادة قراءته أو إعادة بنائه كل هذا رد فعل واستجابة للأزمة الثقافية ولأزمة التغير الاجتماعي، ولفشل محاولات التغيير وارتطامها جميعاً بقضية التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير. ومثلما نجد اتجاهات ثلاثة في مشكلة التراث والتجديد على المستوى النظري وهي اتجاه القديم واتجاه الجديد واتجاه التوفيق بين القديم والجديد نجدها ثلاثة على المستوى العملي وهي المسئولة عن أزمة التغيير الثقافي والاجتماعي.

أما الاتجاه الأول فيسعى إلى التغيير بواسطة القديم لكنه يتعثر بفعل سيادة النظرية الإلهية على الفكر النظري وأصبح التغيير المطلوب مرتبطاً بالدعوة إلى الحكم الإلهي الديني الذي ناهضته أوربا للتخلص منه إلى الحكم الديمقراطي، "وبدا أنّ الغاية هي الدفاع عن الله وليس التغيير الاجتماعي، وبدت الدعوة دينية متطاولة على السياسة وغير قادرة على ممارسة قضايا التغيير الاجتماعي التي تحتاج إلى علم دون دين وإلى واقعية دون إيمانية مسبقة."[3] أدى الفكر اللاهوتي الذي حلّ محل الفكر النظري العقلي إلى توقفه في مرحلة ما في الوقت الذي تطور فيه الواقع، فتأخر الفكر الإصلاحي وعجز عن تحويل الإلهيات إلى فكر نظري ثم نقل

---

1 حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 143.

2 المرجع نفسه: ص 153.

3 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 37.

الفكر النظري إلى مستوى إيديولوجية واضحة المعالم وتستمر "هذه المحاولات لتغيير الواقع في تعثرها طالما أنه لا توجد أيديولوجية لها واضحة المعالم يجد فيها الواقع تعبيراً عن ذاته، وتجد فيها الجماهير تحقيقاً لمصالحها."[1] ولما سيطرت النظرية الإلهية على الفكر والحياة التي تقوم على التصور الهرمي للعالم من الأدنى إلى الأعلى، صنع سيطرة التصور الرأسمالي للدين والحياة وهو تصور طبقي "يضع الناس والطبقات الاجتماعية ويرتبها بين الأعلى والأدنى لا بين الأمام والخلف، هو التصور الرأسي للعالم وليس التصور الأفقي. وهو ما تابعنا فيه التراث الغربي الذي ينشر هذا النوع من الفكر الديني لأنّ فيه إرساء للنظام الرأسمالي وتأسيساً له على أسس نظرية ووجدانية للشعوب المستعمَرة وللبلاد المتخلفة."[2]

يسيطر على هذا الاتجاه فكر عدائي للمحاولات التجديدية النظرية ويرميها بالإلحاد كما يرفض تغيير الأساس النظري الهرمي وتبديله بأساس آخر الأمر الذي أوضعه في التعصب بدل الوعي الفكري، "فالإيديولوجية مجموعة من الأفكار المستقاة من الواقع والتي تُنظِّر الواقع، وتقبل التغيير والتعديل طبقاً لتطورات الواقع ومن ثم فهي ضد القطعية الجازمة وعلى نقيض الروح الدجماطيقية، وهنا تأتي أهمية التنوير العقلي حتى تظهر الدعوة في قالبها الفكري."[3] كما أنّ الجدل في الكلّ أو لا جدل قطعاً عند الممارسة، وتغيير الواقع بالقوة دون السعي نحو تجنيد الجماهير وبالوثوب على السلطة، والاعتماد على العمل السري المنظم والتسلح، وخلق تنظيمات جماهيرية مغلقة ومطالبة الجماهير بالولاء التام والطاعة المطلقة في غياب الحرية والديمقراطية، بالإضافة إلى سيادة التصور الجنسي والبداية بالمحرمات وبقوانين العقوبات، وتطبيق الحدود. "أما الأخطاء الناتجة عن التحليل السياسي للموقف فهي ليست أخطاء جوهرية قد يقع فيها أي تنظيم، وهي في معظمها أخطاء ناتجة عن المنظور الفكري للجماعة وعن تكوينها الفكري والديني، فهي ليست أخطاء من حيث المبدأ ولكنه فقط سوء تصرف من حيث الممارسة."[4] كلّ هذا أدى إلى فشل أنصار القديم في تغيير الواقع.

أمّا اتجاه التغيير بفعل الجديد والذي يفشل في تغيير الواقع لأسباب كثيرة. فاستعمال الصعب من اللغة واللفظ وهي لغة وألفاظ وافدة مستوردة، والتبعية لفكر الغرب والسقوط في

---

1 المرجع نفسه: ص 38.
2 المرجع نفسه: ص 3839.
3 المرجع نفسه: ص 39.
4 المرجع نفسه: ص 43.

عالمية الثقافة، ومعاداة تراث الجماهير وتعويضه بتراث منقول، وغياب التنظير المباشر للواقع أي انعدام نظرية محكمة في تفسير الواقع وعدم وجود برنامج ثوري تثويري ويشترك مع أنصار القديم في الاستيلاء على السلطة والعمل السري واستعمال العنف ضد السلطة والدعوات المعارضة، "تفتيت الوحدة الوطنية بتفضيل الصراع الطبقي على الوحدة، والوقوع في التفسير الحرفي للإيديولوجية المنقولة دون ما علم بتطوراتها وتأقلمها طبقاً لواقع العالم الثالث الذي تكون فيه الأمة أو الجماعة أو الأسرة هي الأساس الحضاري والنفسي للتغير الاجتماعي."[1] والفصل بين ما هو إيديولوجي وما هو أخلاقي الأمر الذي يؤدي إلى عزوف الجماهير عن الانتساب إلى هذا التوجه لأنّ الجماهير تؤمن بالقدوة الحسنة وتربط بين الحق والخير. فأنصار هذا الأسلوب وقعوا كغيرهم في أزمة هي أزمة التغير الاجتماعي.

أما الاتجاه الثالث فهو الذي يسعى إلى تغيير الواقع بواسطة القديم والجديد، بين الوافد والموروث، ويفتقر هذا الاتجاه هو الآخر إلى عوامل النجاح في قراءة الواقع وتغييره رغم محاولته تجاوز الاتجاهين من خلال اعتماده على الوافد والموروث والجمع بينهما لكنه يفتقر إلى الأساس النظري الواضح للتغيير مثل غيره كما يقوم بالتغيير الاجتماعي لصالح الطبقة المتوسطة ويعادي الاتجاه الأول والاتجاه الثاني معاً لأنّ كلّ واحد منهما يدعو إلى التغيير الجذري، كما ينتهي بالجماهير إلى السلبية واللامبالاة وتقوم بالترقيع والتلفيق والتغليف في عملية التغيير الاجتماعي، و"لما كانت السلطة الوطنية من أنصار التوفيق بين القديم والجديد كان التغيير يحدث من السلطة وباسمها وكأنها عملية مفروضة بالرغم من تلبيتها لحاجات الجماهير."[2]

أمام أزمة التغيير الاجتماعي والثقافي، وأمام هذه الاتجاهات الثلاثة ذات المحاولات الثلاث الفاشلة في صنع تغيير اجتماعي وثقافي داخل البلاد النامية يأتي مشروع "التراث والتجديد" بديلاً عنها وفي ذلك يقول صاحب مشروع "التراث والتجديد": "وقضية التراث والتجديد جزء من العمل الإيديولوجي للبلاد النامية، إذ أنّه عمل على الواقع، ومحاولة للتعرف على مكوناته الفكرية والنفسية والعملية، هي قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع... تتناول البحث عن الشروط الأولية للتنمية... محاولة لتحقيق متطلبات العصر للبلاد النامية في الناحية النظرية والعملية والتغلّب على مآسيه

---

1 المرجع نفسه: ص 4546.
2 المرجع نفسه: ص 48.

وهزائمه."[1] وأهم متطلبات البلاد النامية التحرر من الاحتلال ومن كلّ أشكال الاستعمار وصوره، وتحقيق التنمية الشاملة ضد التخلف بمختلف صوره وتحقيق التقدم ضدّ الركود والجمود بمختلف أشكاله. "مهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرّة واحدة وإلى الأبد وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً من القاع. مهمته هو القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها... التمرد من السلطة بكلّ أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلاّ للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه... هو تفجير طاقات الإنسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان في اللاّهوت المسيحي بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء."[2]

5- مخطط مشروع "التراث والتجديد" وأقسامه:

إن ما دفع الباحثين في الفكر العربي القديم والمعاصر إلى دراسة التراث وإلى التفكير في المشروع الحضاري القومي للأمة العربية والإسلامية هي الأزمة التي تتخبط فيها هذه الأمة، أزمة تتميز بالعمق والتعقيد وتزداد تفاقماً من وقت إلى آخر في وقت يزداد فيه الغرب المتقدم ازدهاراً. وأمتنا تراثية تاريخية، لا يمكنها أن تعيش خارج موروثها الثقافي والحضاري كما لا يمكنها أن تنعزل عما يجري في عصرها وهو عصر كله تحديات حضارية. وأمام أزمة الثورة والتغيير الاجتماعي وأزمة البحث العلمي وهي أزمة التراث والتجديد ينطلق 'حسن حنفي' وهو واحد من المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري قومي يكون عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر.

انطلقت عملية التفكير في المشروع وبنائه وتدوينه في ظروف عصيبة وأوضاع صعبة تميزت بغياب القيم وغياب محددات وموجهات الفكر والعمل وضياع الذات العربية الإسلامية، بين ذوات كثيرة ومختلفة وتغربت في الآخر، وغاب لديها الفكر والنظر، انطلق المشروع ليربط بين الحاضر والماضي، ويؤصل الحاضر في الماضي ويبعث التراث ويجده في الحاضر ليصبح قوة ومناعة في بناء الحاضر، على أساس أن الثقافة القائمة خارج الحياة والعصر لا معنى لها ولا جدوى منها، والفاقدة للبعد التاريخي وللارتباط بشعور ووجدان الأمة

1 المرجع نفسه: ص 49.
2 المرجع نفسه: ص 52.

لا قيمة لها، وهذا ينطبق على المشروع وعلى الثقافة التي يدعو إليها. فالأمة التي تحيا حاضرها وعصرها بما فيه وتؤصل ما تملكه من خصوصية تراثية وتاريخية في عصرها وحاضرها منطلعة باستمرار إلى مستقبل مشرق مبني على رؤية محكمة يقوم عليها مشروع حضاري محدد الأبعاد والجبهات تكون أمة ذات وعي حضاري تاريخي قادرة على النهوض والاستمرارية في التقدم وهو الأمر ذاته الذي عرفته الأمم السابقة التي تحضرت أو الأمم المتحضرة حديثاً ومعاصراً.

ومشروع 'التراث والتجديد'من خلال جبهاته والموقف الحضاري الذي يتضمنه وخصائصه يظهر أنه لا يخص المفكر أو المثقف العربي الذي يعيش في البلاد العربية بمفرده ولا يخص الثقافة العربية الإسلامية وحدها فهو مشروع واقع ككل، واقع فيه أزمة التخلف الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى النفسي، فهو مشروع يريد به صاحبه تحرير الإنسان بشكل عام والإنسان العربي من التخلف وإعادة تشكيل عقله وفكره ووجدانه وتحريره من كل أشكال الاغتراب التي تحاصر وجوده من كل جهة وجانب، وتحرير الثقافة بشكل عام والثقافة العربية الإسلامية لدى الشعوب المتخلفة من أزمتها وجذور الأزمة الداخلية والخارجية، لذا فالهدف الأكبر لهذا المشروع هو التحرر، تحرر الذات من ظاهرة الاغتراب الحضاري بنوعيه الداخلي والخارجي أي ترتيب البيت الداخلي وانطلاق معركة البناء الحضاري.

يقول 'حسن حنفي': يتكوّن"مشروع 'التراث والتجديد' من جبهات ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير). ولكلّ جبهة بيان نظري."[1] والبيان النظري لكلّ جبهة من الجبهات الثلاث موجود في كتاب 'التراث والتجديد' الذي يمثل البيان النظري للمشروع برمته، جبهات وأقسام كلّ جبهة، وأجزاء كلّ قسم. فالجبهة الأولى هي جبهة الموروث القديم والموقف الحضاري منه تقوم على دراسة ونقد التراث ونقله إلى حاضر الأمة وإلى عصرها ليصبح عنصر قوة وعامل تجديد وبناء وازدهار في جميع المستويات الحياتية لأنه لازال وبقوة مخزونا نفسياً في نفوس أبناء الأمة العربية والإسلامية وتحويله إلى طاقات وشحنات البناء الحضاري أمر ممكن. أما الجبهة الثانية فهي جبهة الآخر أو الغرب الأوربي المتقدم والموقف الحضاري منه من خلال قراءة الآخر ونقده في إطار جدل الأنا والآخر هذا الجدل المبني على المركز والأطراف كظاهرة فكرية وعلى مركب العظمة عند

1 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 09.

الآخر ومركب النقص عند غيره كظاهرة سلبية وغير إنسانية، رؤى وأفكار تأسست بفعل الاستشراق وبفعل الأغراض التي تخدمها، والموقف الحضاري ببعده المستقبلي في هذه الجبهة يتوقف على 'علم الاستغراب' وهو العلم الجديد الذي نشأ في مقابل الاستشراق ويؤدي لا محالة إلى "انتهاء 'الاستشراق' ويحوّل حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، ومن أحجار إلى شعوب، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوربي وهو في عنفوان يقظته على حضارات الشرق وهي في عمق نومها وخمولها."[1]

والجبهة الثالثة والأخيرة هي جبهة الواقع، والموقف الحضاري منها في المشروع الحضاري ككل يتمثل في إيجاد نظرية في تفسير الواقع تعتمد على منهج تحليل الخبرات تدرس الأنا والآخر، الموروث والوافد لا على أساس التبرير والرفض أو الانعزال كما فعلت وتفعل الاتجاهات الفكرية والمشاريع الحضارية القائمة بل على أساس التنظير المباشر للواقع والتعامل مع تحدياته ومتطلباته في جميع جوانب الحياة لدى الفرد والمجتمع والأمة وحتى الإنسانية جمعاء. والجبهات الثلاث والموقف الحضاري المطلوب في كلّ منها ذات أبعاد زمانية الجبهة الأولى، جبهة التراث وزمانها الماضي والجبهة الثانية جبهة الآخر أو الغربي الأوربي وثقافة الوافد القديم والحديث، وزمانها المستقبل، أما جبهة الواقع وتحدياته ومتطلباته فزمانها الحاضر. و'التراث والتجديد' هو العنوان العام للمشروع كله الذي يتكون من ثلاث جبهات وثلاثة مواقف وثلاثة أبعاد زمانية فهو مشروع غزير وضخم، كثير الأجزاء والفصول والأبواب من يشتغل به يشتغل على أكثر من مستوى وعلى أكثر من وجهة نظر وعلى أكثر من عصر، وعلى أكثر من جبهة، يتناول عوالم ثقافية متعددة ومتباينة وينظر في تجارب إنسانية مختلفة فهو ترسانة معرفية وثقافية يحشدها في وجه قرائه بتعبير أحد النقاد.

ويرى 'حسن حنفي' أن الجبهات الثلاث تشير "إلى جدل الأنا والآخر واقع تاريخي محدد. فالجبهة الأولى 'موقفنا من التراث القديم' تضع الأنا في تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والجبهة الثانية 'موقفنا من التراث الغربي' تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الغربي الثقافي أساساً، والجبهة الثالثة 'موقفنا من الواقع (نظرية التفسير) "فإنها تضع الأنا في نظم واقعنا المباشر تحاول تنظيره تنظيراً مباشراً فتجد النص جزءاً من مكوناته سواء كان نصا دينياً مدوناً من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفهيا من الحكم والأمثال العامية، الجبهتان الأوليتان حضاريتان نصيتان بينما الجبهة الثالثة واقع مباشر. ويمكن رؤية الجبهات

1 المرجع نفسه: ص 41.

الثلاثة وكأنها أضلاع مثلث والأنا في وسطها. الأول للتراث القديم، (الماضي) والثاني للتراث الغربي، (المستقبل)، والثالث للواقع المباشر (الحاضر) على النحو التالي:



فإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد. وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه."[1] وتتطابق الجبهات الثلاثة كما رأينا سابقاً مع أبعاد الزمان الثلاثة، الجبهة الأولى مع الماضي والجبهة الثانية مع المستقبل والجبهة الثالثة مع الحاضر. ويردّ صاحب المشروع الجبهات الثلاثة إلى اثنتين هما النقل والإبداع الزمان الماضي والمستقبل والمكان هو الحاضر أي الفكر والواقع، الحضارة والتاريخ، الأولى والثانية تراثيتان والتحدي أمامهما غياب طرف الواقع والإبداع، فالنقل موجود من التراث والوافد أما الإبداع غائب في الواقع. كما ترتبط الجبهات فيما بينها، فإعادة بناء التراث القديم والوافد يعمل على إيقاف التغريب "في الواقع المباشر الذي يُعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معاً فإن أخذ موقف نقدي منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معاً."[2] وبهذا تتداخل وتتكامل الجبهات الثلاث والمواقف الثلاث وأبعاد الزمان الثلاثة من خلال نظرية في التفسير محكمة جريئة وقابلة للتنفيذ.

ومشروع 'التراث والتجديد' بجبهاته الثلاث مشروع قومي حضاري لا يعالج مناهج البحث في الموروث القديم أو في الوافد أو في الواقع المعيش فحسب بل مسؤوليته فردية ووطنية وقومية وحتى أممية، "فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقلّ أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية. وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتتها إلى الأبد وانجرارنا إلى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقد المعاصرة التي حوّلها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له. 'التراث والتجديد' هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن، وبعد توالي الهزائم، ولم نكن نلمسها

---

1 المرجع نفسه: ص 1112.

2 المرجع نفسه: ص 12.

إلا دعاية أو ادّعاء. ويشمل 'التراث والتجديد' ثلاثة أقسام، تعبر عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يحدد اتجاهات الدراسة والبحث."[1]

الأقسام الثلاثة التي يتكون منها مشروع 'التراث والتجديد' والتي تمثل الجبهات الثلاث، موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير، كلّ قسم منها له أجزاء، هي على النحو الآتي:



القسم الأول تمثله الجبهة الأولى ويمثله موقفنا من التراث القديم يهدف أساساً إلى إعادة بناء العلوم التقليدية النقلية العقلية ابتداء من الحضارة ذاتها من خلال الدخول في بنائها والعودة إلى أصولها لإبراز نشأتها وبيان تطورها بالنسبة لكلّ علم أو بالنسبة لجميع العلوم، يتشكل هذا القسم من سبعة أجزاء كلّ جزء يخص علم أو مجموعة من العلوم، فالأول يخص علم أصول الدين ويسمى علم الإنسان وهو محاولة لإعادة بناء أصول الدين من خلال شعار وعنوان هذا الجزء 'من العقيدة إلى الثورة'. والثاني يخصّ الفلسفة أو علوم الحكمة ويسمى فلسفة الحضارة وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة وعلومها الإلهيات والطبيعيات والمنطق من خلال شعار أو عنوان هذا العلم 'من النقل إلى الإبداع'. والثالث يخصّ التصوف ويسمي المنهج الصوفي وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف التي شهدها تراثنا من خلال شعار أو عنوان لهذا العلم 'من الفناء إلى البقاء'. والرابع يخصّ علم أصول الفقه ويسمى

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 176.

المنهج الأصولي وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه من خلال شعار أو عنوان هذا العلم 'من النص إلى الواقع'. والخامس يخصّ العلوم النقلية البحتة الخمسة (علوم القرآن، علوم التفسير، علوم الحديث، علوم السيرة، وعلوم الفقه) وشعار ذلك وعنوانه 'من النقل إلى العقل'. أمّا الجزء السادس فيخصّ العلوم العقلية الرياضية والطبيعية وهو محاولة لإعادة بناء هذه العلوم وشعار ذلك وعنوانه 'الوحي والعقل والطبيعة'. أمّا الجزء السابع والأخير فيخصّ العلوم الإنسانية الاجتماعية واللغوية والتاريخية وغيرها وهو محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية بمختلف فروعها وشعار ذلك وعنوانه 'الإنسان والتاريخ'.

القسم الثاني تمثله الجبهة الثانية ويمثله موقفنا من التراث الغربي، ويهدف أساساً إلى إعادة بناء حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية القديمة الموروثة، وتحديد الموقف من التراث الغربي أو الوافد جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار لما بدأناه في العصر القديم وهو تحليل الواقع المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزءا منه خاصة لما أصبح العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي والحال صار أسوء لما تحوّل الوفود إلى غزو، والتقليد إلى تغريب وتغرّب. والموقف من التراث الغربي واجب قومي ووطني لتأصيل الموقف الحضاري، وهو معركة مع الوافد في مواجهة الاستعمار الثقافي وإيقاف التغريب مهمة شرف، شرف الأنا لإظهار حدود الثقافة الغربية وبيان "محليتها بعد أن ادّعت العالمية والشمول وإخراج أوربا من مركز الثقل الثقافي العالمي وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة."[1] كما يهدف هذا القسم إلى عرض الحضارة الإسلامية انطلاقاً من حضارة أخرى إما نقداً أو تأكيد ذلك لوجود تقاطع بين علوم الحضارة الإسلامية وعلوم أخرى في حضارات أخرى في النشأة والتكوين والأهداف. والبحث مرتبط ليس فقط بحضارة الباحث بل بحضارات أخرى متاخمة له، الأمر الذي يجعل الباحث ينقد فكر الآخر بلغة حضارته القديمة أو يعبر عن فكره بلغة حضارة أخرى. فالبدء دوما من حضارة ما حضارة الأنا أو حضارة الآخر. ويشمل القسم الثاني ثلاثة أجزاء، الجزء الأول والثاني كلّ منهما موزع على جزأين فالجزء الأول يخص مصادر الوعي الأوربي بالنسبة لعصر أباء الكنيسة وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة من القرن الأول حتى القرن السابع أي عند أباء الكنيسة اليونان ثم الرومان. وبالنسبة للعصر المدرسي الذي يمثل تاريخ الفكر الغربي في مرحلة العصر الوسيط المتأخر وهي فترة تواكب

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 181.

ازدهار الحضارة الإسلامية وبلوغها أوجها. الجزء الثاني يخص بداية الوعي الأوربي بالنسبة لمرحلة الإصلاح الديني وعصر النهاية وفي محاولة لدراسة تاريخ الفكر الأوربي خلال الإصلاح الديني والنهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهي فترة رفض سلطة القديم وبداية التنوير. كما يخصّ هذا الجزء كذلك العصر الحديث وهي محاولة لدراسة بداية تاريخ الشعور الأوربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبداية القطيعة بين القديم والجديد، بين الفكر في مستواه الصوري وفي مستواه المادي. أمّا الجزء الثالث في القسم الثاني فيخص نهاية الوعي الأوربي بالنسبة للعصر الحاضر وهو محاولة لدراسة تاريخ الشعور الأوربي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث يحاول الفكر أن يجمع بين الاتجاهين المثالي والمادي فأفقد الشعور توازنه "في رؤية الظواهر حتى أتت الفينومينولوجيا فاكتملت المثالية الأوربية وعاد الخطآن المنفرجان إلى الشعور من جديد. وتحول الموضوع إلى الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية... فإذا كان القسم الأول من 'التراث والتجديد' وهو 'موقفنا من التراث القديم'، قد أغلق بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ فإن القسم الثاني 'موقفنا من التراث الغربي' يعلن عن نهاية الشعور الأوربي، وتخلّيه عن دور القيادة للتاريخ البشري."[1]

القسم الثالث تمثله الجبهة الثالثة ويمثله موقفنا من الواقع أو 'نظرية التفسير'. الهدف منه إعادة بناء الحضارتين حضارة الموروث وحضارة الوافد معاً والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في الكتب المقدسة، الغاية من هذا القسم هو تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل وهذا لا يتمّ إلاّ عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقاً للوحي، كلّ أفكار الإنسان تخضع لنظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع، الأبنية الخاطئة في العلوم التقليدية، أو في المذاهب الغربية تعود إلى أخطاء في نظرية التفسير ونظرية التفسير بواسطتها تتم إعادة بناء العلوم التي تُحوّل طاقة الوحي إلى الإنسان وتصبها في الواقع، عرض التراث لا كحضارة لها زمان ومكان لكن باعتبارها فكراً حرّا مستقلاً نابعاً من الوحي ومؤسساً في العقل ومبنياً في الواقع. ويشمل القسم الثالث قسم 'مواقفنا من الواقع' ثلاثة أجزاء. الجزء الأول يخصّ منهاج الموقف وهو عبارة عن محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي شهدها التراث القديم الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين نفسية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية ثم وضع نظرية للتفسير تكون جامعة لها كلها. والبحث عن منهاج هو

1 المرجع نفسه: ص 183.

غاية 'التراث والتجديد' محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام شامل لحياة الفرد والجماعة ووصف الإنسان في الوعي من خلال علاقته بقواه النظرية والعملية، المادية والروحية، وفي علاقته بالآخرين ومع الأشياء، ويكون هذا المنهاج بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وهي الحقيقة التي بحث عنها الجميع في تراثنا الإسلامي القديم وفي التراث الغربي الحديث، ويقول 'حسن حنفي' في هذا الجزء: "وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع."[1] والجزء الثاني هو العهد الجديد وهو عبارة عن محاولة لتحقيق صحة الوعي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة بالنسبة للتوراة والإنجيل من خلال فهم النصوص وسلوك أهل الكتاب باستعمال مناهج النقل التاريخي الشفهي والكتابي والتعرف على الكتب الدينية المقدسة فهما وتمحيصاً وسلوكاً. "و في هذا الجزء تتمّ مراجعة العهد الجديد نشأة وتكويناً والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي. وهو نواة التراث الغربي، فالتراث الغربي كلّه ما هو إلاّ رد فعل هذه النواة الأولى."[2] أمّا الجزء الأخير الذي تشمله الجبهة الثالثة فيخص العهد القديم ويعنى بتحليل الكتاب المقدس لدى اليهود والتمييز بينه وبين كتب التوراة وكتب التاريخ وكتب الملوك وكتب القضاة وكتب الأنبياء وكتب الحكمة، دراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل لمواجهة أهل الكتاب لأنّ تطور العقائد لدى بني إسرائيل غير مستقل "عن تاريخهم القومي: عصر البطاركة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث، وقد كانت هذه سنّة علمائنا القدماء في التعرض إلى نقد الكتب المقدسة. وما زال المطلب قائماً. فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية."[3]

لقد أنجز 'حسن حنفي' من مشروعه 'التراث والتجديد' البيان النظري للمشروع في كتابه 'التراث والتجديد' كما أنجز وينجز الجزء الأول في الجبهة الأولى، 'من العقيدة إلى الثورة' و'من النقل إلى الإبداع' و'من النص إلى الواقع' ومن 'الفناء إلى البقاء' يصدر قريباً، كما أنجز البيان النظري للجبهة الثانية، والمشروع ككل أجزاؤه في طور الإنجاز، لكن هذا

1 المرجع نفسه: ص 186.
2 المرجع نفسه: ص 185.
3 المرجع نفسه: ص 185.

الإنجاز لم يحترم الترتيب الذي وصفه صاحب المشروع فقبل إنهاء القسم الأول قفز وأنجز البيان النظري للقسم الثاني وربما يمثل القسم الثاني ككل. ذلك لاتساع المشروع وكبر حجمه وتركيبه الموسوعي. "وقصر العمر يشكل هاجساً لدى 'حسن حنفي' يهجس به منذ بدأ التفكير بمشروع 'التراث والتجديد' قبل ربع قرن، خصوصاً بعد أن بدأ تنفيذه. وقد قوي هذا الهاجس مع تقدمه في السن وإحساسه بأنه لن يف بما وعد به والأرجح أنه سيجد نفسه مضطرا إلى الاشتغال على الجبهات الثلاث واختصار المشروع أجزاءً وفصولاً."[1]

6- سمات الفلسفة والمشروع:

تميّزت فلسفة 'حسن حنفي' وتميّز مشروعه الحضاري 'التراث والتجديد' بمجموعة من الخصائص، ارتبطت هذه الخصائص بالظروف الفكرية والثقافية التي تبلورت فيها ملامح مشروعه ومعالم فلسفته، وهي ظروف ارتبطت بماضي الأمة التي يرتبط بها صاحب المشروع تاريخياً وفكريا وحضارياً فهي أمة تراثية تاريخية، ارتبطت بثقافة غربية أوربية اطّلع عليها المفكر واستفاد منها في دراساته وأبحاثه كما شرح وترجم ودرس بعض الجوانب فيها، كما ارتبطت فلسفته بواقع أمته المعاصر وتحدياته ومشكلاته ومتطلباته، فجاء مشروعه حاملا لخصائص أملتها ظروف المرحلة التاريخية المعاصرة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وأفرزتها ثقافة المفكر الواسعة والمتنوعة حول التراث والوافد ومعرفته بالواقع وأزمته وتحكّمه في عدة لغات. هذه السمات هي على النحو الآتي:

أولا- التراثية: اشتغل صاحب مشروع 'التراث والتجديد' بداية من كتاباته الفلسفية الأولى على التراث، ورسالته الأولى في 'مناهج التفسير'، جاءت في أصول الفقه، تحمل بوادر محاولة لقراءة أصول الفقه وإعادة بنائه وفق ما يقتضيه العصر وبأدوات مفاهيمية ومنهجية معاصرة وهي تعدّ مغامرة آنذاك. بعد ذلك تبلور المشروع واتضحت معالم فلسفته وصار التراث الميدان الأكبر الذي يشتغل عليه المفكر في فلسفته، فهو الجبهة الأولى والموقف الحضاري في جزئه الأول والأكبر هو 'موقفنا من التراث القديم'، والتراث في المشروع مسؤولية شخصية وقومية وأُممية في إطاره الحضاري التاريخي، فلا سبيل إلى التخلص من الأزمة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر، لأنّ شعوب العالم العربي المعاصر تعيش على التراث وهو مخزون نفسي حالّ في

1 مجلة منبر الحوار: العدد 29، سنة 1993، لبنان، بيروت، ص 87.

نفوس أبنائها يؤثر فيهم شعوريا ولا شعوريا، وأيّة محاولة لتجاوز الأزمة خارج التراث ومن دونه هي ضرب من الوهم ونهايتها الفشل، والأمر يختلف عما حدث في الغرب الأوربي، حيث قامت النهضة الأوربية الحديثة بعدما تعرّضت كلّ جوانب التراث للنقد والهدم، لأن الموروث التاريخي الغربي آنذاك ارتبط بجوانب مظلمة فكرياً وسياسياً واجتماعياً ودينياً، يجب أن تسقط وتقوم مذاهب وأفكار ومعارف مشرقة تنويرية كانت هي بدايات النهضة الأوربية والحضارة الحديثة والمعاصرة. أمّا التراث عندنا فيمثل جوانب مشرقة في الثقافة العربية الإسلامية وهو صورة ومادة الحضارة الإسلامية الزاهية التي بلغت أوج قوتها وعزّها. والتراث في فكر 'حسن حنفي' يمثل الجبهة الأولى وهي "أضخم وأكثر تفصيلاً لأنها أعمق في التاريخ إذ أنها تمتد إلى ما يزيد على الألف وأربعمائة عام. وهي الأكثر حضوراً في وعينا القومي وتاريخنا الثقافي."[1] فالتراث في الفلسفة وفي المشروع منطلق وموضوع، بحث ودراسة، وهدف التجديد في واقع يتعاطى مع الموروث والوافد، وهو في أمسّ الحاجة إلى التغيير والتجديد ليساهم بدوافع وشروط الإبداع التي يتضمنها في داخله في تغيير العصر وفق مستجدّاته ومقتضياته الراهنة.

ثانيا – التجديدية: إذا كان التراث منطلقاً وموضوع دراسة وهدفا فإن التجديد في فلسفة 'التراث والتجديد' يمثل الوسيلة الرئيسية، والأداة التي بدونها لا تحصل عملية التغيير فكرياً واجتماعياً وحضاريا وتاريخياً. فالأزمة أزمة تغيير أوضاع اجتماعية وقبلها فكرية وثقافية، وأزمة بحث علمي ومشكلة منهج في التغيير، تغيير الذهنيات وتغيير العادات والتقاليد وتغيير مناهج البحث والدراسة فالقضية تجديد والمشكلة ليست مشكلة التراث ذاته بل مشكلة تجديد التراث، فلا سبيل لحلّ أزمة التغيير الاجتماعي وأزمة المناهج في الدراسات الإسلامية وهي أزمة البحث العلمي إلاّ بواسطة التجديد، تجديد اللغة ومنطقها، وتجديد مستويات التحليل وتجديد البيئة الثقافية، وفشل المحاولات المتكررة لحلّ مشكلة التراث والتجديد يعود أساساً إلى ارتباط تلك المحاولات بحلول مستوردة لأزمة خاصة لها ظروفها وأوضاعها تختلف عن الأوضاع والظروف التي وجدت فيها تلك الحلول، أو الاكتفاء بحلول ذاتية موروثة من القديم ولم تعد تلك الحلول تناسب مشكلات العصر الذي تختلف ظروفه عن الظروف التي نشأ فيها التراث. فالحاجة ملحّة إلى التجديد وهو في مشروع "التراث والتجديد" يمثل كافة المحاولات لإعادة بناء العلوم التراثية بمختلف فروعها وهو ضروري في التعاطي مع الجبهة

---

1 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 10.

الثانية واتخاذ موقف حضاري من الغرب وثقافته خاصة إذا كان التجديد في الغرب واقعة تحصل يومياً وباستمرار وهي ميزة العصر وحضارته التي بلغت ذروتها في التقدم والازدهار على المستوى النظري والعملي معاً، والتجديد ضرورة ملحّة في التعاطي مع الجبهة الثالثة واتخاذ موقف حضاري من الواقع الذي صار يتحدد بفعل الوافد المحلي الذاتي. "فالتراث والتجديد هو القادر على التنظير المباشر لأنه يمدّ الواقع بنظريته في التفسير وقادر على تغييره، فالتراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته."[1] والتراث والتجديد عند 'حسن حنفي' "يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنّه حاضر معاش في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولاً."[2]

ثالثا – النقدية: يمثل النقد في فلسفة 'حسن حنفي' الوسيلة لقراءة التراث والوافد والواقع من خلال جبهات المشروع الثلاث، والموقف الحضاري المطلوب في كلّ منها، الموقف من التراث يقوم على قراءة التراث ونقده ونقد قراءات المتعاملين معه من دعاة التواصل أو أنصار الانقطاع أو أصحاب الانتقاء. فالدعوة الأولى ذات الإصلاح الديني تأخذ التراث برمته بلا تفحيص أو تمحيص؛ فتصطدم بالواقع المعارض لها فكرياً ودينياً وسياسياً وحتى عسكرياً. أمّا دعوة الانقطاع فهي الدعوة إلى أخذ ما ليس لها وترك ما لها فيقضي ذلك على الإبداع الذاتي من أجل التقليد الخارجي، "ويُعطي الأنا أقل مما تستحق، ويُعطي الآخر أكثر مما يستحق. يرفض تقليد القدماء ويقع في تقليد المحدثين أما الموقف الثالث وهو موقف الانتقاء... قد يقضي هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم وبفصل أجزائه عن الكل الذي نشأ فيه... لذلك قد تكون الضرورة ملحّة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة: التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء."[3] ويمارس النقد في الجبهة الثانية بل يبني العلم الجديد "علم الاستغراب" على أساس نقد الثقافة الغربية ونقد المتعاملين معها دراسة وتأثرا من خلال نزعات التواصل والانقطاع والانتقاء، "علم الاستغراب" بديل طبيعي يقوم على النقد والتأسيس، والنقد هنا لا لأجل النقد فحسب بل لرد الآخر إلى مكانه الطبيعي وتحجيمه بعد تضخمه وامتداده واسترجاع الأنا لمكانه الطبيعي داخل المسار

---

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 34.

2 المرجع نفسه: ص 1920.

3 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص 45.

الحضاري التاريخي، ويعتمد على النقد في بناء الموقف الحضاري من الواقع أو في نظرية التفسير باعتبارها بديلاً عن موقف الرفض وموقف التبرير وموقف الانعزال وهي "لا تؤدي إلى تغيير الواقع أو حتى إلى فهمه بل تدلّ على عدم نضج في التعامل معه."[1] وبالتالي ضرورة وجود موقف يقوم على التنظير المباشر للواقع. ويمارس المفكر النقد في فلسفته بشكل عام فينقد الفكر المعاصر والتراث القديم والتراث الغربي، كما ينقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في العالم العربي خاصة الأنظمة السياسية الجائرة في البلدان العربية وبلدان العالم الثالث المتخلّفة أو في البلدان الكبرى التي تفرض هيمنتها على غيرها وتستغلّ ثرواته، كما ينقد أوضاع المرأة والتعليم والاقتصاد والإعلام وغيرها، فميزة الفكر والفلسفة عند 'حسن حنفي' في مشروعه 'التراث والتجديد' النقدية بل الثورية والتثويرية.

رابعا– الثورة والتثوير: تتميز فلسفة 'حسن حنفي' ويتميز مشروعه 'التراث والتجديد' بالطابع الثوري، ثورة في وجه الأوضاع الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي المعاصر، أوضاع يسودها الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والضعف الفكري والثقافي والتخلف الاقتصادي في الداخل، وتبعية وتغريب وضياع للهوية وسقوط الضحية بين أيدي الآخر صاحب العظمة والنفوذ الحضاري في الخارج كلّ هذا يمثل مواطن نقد وتمحيص في فلسفة مشروع 'التراث والتجديد'، ورسالة المفكر ليس تبخير الواقع أو تسكينه والإبقاء عليه كما هو أو تغيير أو تبديل أو إشباع حاجاته بعد تسكينه أو تبرير الوضع القائم، بل رسالته تكمن في "البحث عن معوقات تقدمه، وعن أسباب سكونه إن كان ساكناً، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره. ففي لحظات التحوّل الحاسمة في التاريخ يتفجر الواقع، وتحدث الثورات، يتحرك فجأة وبعنف وينتهي دور المفكرين المهبطين وحفظة النظام."[2] ففكر المفكر شهادة على عصره، واستشهاد في سبيل رسالته ودوره في التاريخ، "فوجود المفكر في حدّ ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق أي هم الذي يشهدون على عصرهم، وهم قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزءاً من شهادتهم. المفكرون في العصر هم الشهداء. لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له."[3] ومشروع 'التراث والتجديد' إذا كان ثورة في وجه كلّ ما هو قائم لا يحلّ الأزمة بل يزيدها

---

1 المرجع نفسه: ص 463.
2 حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 17.
3 المرجع نفسه: ص 11.

تفاقماً في استخدام التراث أو في جدل الأنا والآخر أو في التعاطي مع الواقع فهو مشروع تثويري. يقوم بتثوير التراث وتثوير العلوم التراثية المختلفة من خلال إعادة بناء كلّ فرع منها، فعنوان محاولة إعادة بناء أصول الدين 'من العقيدة إلى الثورة' يدلّ على تثوير علم الكلام ليتحول من نظرية في العقيدة إلى نظرية في السلوك بل إن علم الإنسان يرتبط بالواقع لغيّره ويبنيه تحقيقاً لمصلحة الإنسان في الدنيا، وهكذا مع علوم الحكمة وأصول الفقه والتصوف وغيرها. و"علم الاستغراب" ثورة في وجه التغريب وفي وجه الاستشراق الذي جعل الآخر يزداد تضخماً وامتداداً لأنه المركز في الوقت الذي ازداد فيه الأنا تقزماً وانحطاطا وتراجعاً باعتباره طرفا من الأطراف. ونظرية التفسير ما هي إلاّ ثورة في وجه نظريات التفسير الكلاسيكية من جهة وفي وجه نظريات التفسير الوافدة وتلك أشباه نظريات التفسير الحالية، فالثورة والتثوير من صميم مشروع "التراث والتجديد" ومن وسائله محتوياته وأهدافه الكبرى.

خامسا – المنهجية: يتميز مشروع 'التراث والتجديد' في جبهاته الثلاث باعتماده على عدة مناهج في قراءة التراث وإعادة بنائه وفي تأسيس "علم الاستغراب" كبديل للاستشراق ولبناء موقف من الآخر هو الموقف الحضاري من الغرب ومن تراثه وثقافته وحضارته، وفي نظرية التفسير أو الموقف من الواقع. إنّ المناهج التي يستخدمها مشروع 'التراث والتجديد' وتستخدمها فلسفة هذا المشروع مستمدة بعضها من التراث القديم وبعضها من الثقافة المعاصرة والفكر في الواقع المعاصر ومصدرها الوافد، والمناهج المتبعة في المشروع كثيراً ما يُعلن عنها في الكتابات عرضا للمشروع ولفلسفته. ففي الجبهة الأولى وهي أضخم وأكثر تفصيلاً وأعمق في التاريخ منهجها هو إعادة البناء من خلال قراءة المضمون وتحليله ونقده وإعادة صياغته وبنائه وفق ما يتطلبه العصر ليصبح جاهزا للاستعمال في ظروف تقبله وليس في الظروف التي نشأ وعمل فيها. والمنهج المتبع في الجبهة الثانية جبهة التراث الغربي من خلال علم الاستغراب الذي يقوم بنقد وتحليل الوعي الأوربي في مصادره وبدايته ونهايته باستخدام المناهج الواردة في التراث القديم وفي التراث الغربي الحديث والمعاصر التي تضع الغرب في مكانه الطبيعي وتمكّن الشعوب المقهورة من الانطلاق نحو الحضارة وبناء التاريخ. ونظرية التفسير تُبنى في المشروع باستخدام منهج تحليل الخبرات الذي يكون وحده الكفيل بالتنظير للواقع المباشر ولا سبيل لتغيير الواقع وتجديده في غياب نظرية التفسير المحكمة، وتخلّف العالم العربي والإسلامي في الواقع المعاصر يعودُ إلى غياب نظرية التفسير أو الموقف الحضاري من الواقع. وترتبط الأزمة في الواقع المعاصر بأزمتين: أزمة التغيير الاجتماعي

وفشل مناهج معالجتها التي تتأرجح بين القديم والجديد والقديم الجديد وأزمة البحث في الدراسات الإسلامية التي تتأرجح بين النزعة الخطابية المحلية والنزعة العلمية الاستشراقية وما ترتب عن كلّ من النزعتين من سلبيات الأمر الذي اقتضى استخدام مناهج جديدة منها منطق التجديد اللّغوي ومنهج التحليل الشعوري وأساليب تغيير البيئة الثقافية. ومشروع 'التراث والتجديد' ذاته يمثل منهجاً ويؤسس علماً ويكشف عن ميدان. "فالمنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم. والعلم إذا كان تأسيساً للعلم فهو ميدان"[1] يعيد بناء التراث ويستغله في بناء الحاضر وتغيير الواقع، كما يدرس الآخر ويضعه في مكانه الطبيعي ويستفيد منه ويقضي على الأزمة من الداخل والخارج.

سادسا- النسقية: إنّ ظاهرة الانسجام بين وحدات الفكر وعناصر الفلسفة والجبهات الثلاث في مشروع التراث والتجديد وأبعاده الزمانية والحضارية قائمة في بنية أقسامها وأجزائها، مترابطة في بنية منطقية يعكسها البيان النظري للمشروع ككل في كتاب 'التراث والتجديد'، كما تعكسها المبادئ النظرية التي يقوم عليها مشروع "التراث والتجديد" والجبهات التي تكوّنه وأبعاد الموقف الحضاري فيه والمناهج المتبعة والأهداف والمرامي المُعلن عنها، خاصة لما ظهر الجزء الأول في القسم الأول وهو في طور الاكتمال وظهر البيان النظري للجبهة الثانية فظهرت صفة النسقية والاتساق والانسجام داخل المشروع من الناحية الفكرية والنظرية كنوايا ومبادئ ومنهج وأهداف ومرامي، رغم أنّ صاحب المشروع يصرح بأنّه "من الصعب تناول قضية 'التراث والتجديد' والاستقرار على أسلوب متسق للتحليل، فقد يغلب أحياناً تحليل القديم مما يؤدي إلى الأكاديمية الخالصة وما يتصف به من برودة وتعالم وانعزال عن الواقع وقد يغلب أحياناً أخرى تحليل الواقع المعاصر مما يعطي البحث طابع التحليل الاجتماعي الذي لا شأن له بالتراث القديم والواقع أنّ المعادلة صعبة."[2] ونظرا للتطابق بين الجبهات الثلاث نجد الجبهتين الأولى والثانية تصبّان في الواقع، وفي كلّ موقف حضاري توجد عوامل الإبداع الوافد والموروث والواقع كما يوجد تطابق في أبعاد المشروع الزمانية الحاضر والماضي والمستقبل كما تُردّ الجبهتان إلى النقل والإبداع. "والجبهات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخل فيما بينها ويخدم بعضها بعضاً. فإعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادراً على الدخول في تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف

---

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 26.

2 المرجع نفسه: ص 22-23.

التغريب الذي وقعت فيه الخاصة، وهي لا تعلم من التراث إلاّ التراث المضاد لمصالح الأمة والذي أفرزته فرقة السلطان. فلم تجد حلاً إلاّ في التراث الغربي."[1]

سابعا – التأريخية: سمة التأريخية تطبع فلسفة مشروع 'التراث والتجديد' في جميع جبهاته وتطبع منهجه ونتائجه، فالتراث يمثل الجبهة الأكبر والأكثر تفصيلاً والأكثر ارتباطاً بالهوية الحضارية للأمة التي وُجد المشروع لأجلها، هو الأعمق في التاريخ، ظاهرة تاريخية وُجدت في الماضي وما زالت تشكل المخزون النفسي والاجتماعي المؤثر في السلوك شعورياً ولا شعورياً، وكأنّ لا حاضر للأمة، بل تعيش الماضي في الحاضر وتعيش المستقبل من خلال الماضي الذي هو الحاضر، لذا يشتغل المشروع على الموروث التاريخي ويحمل اسمه، ويمثل تجديد الموروث التاريخي وتحويله إلى طاقة يقتضيها الواقع المعاصر في تغييره لكي لا يعيش الماضي لأنّ الماضي له ظروفه بل يعيش ظروف ومقتضيات الحاضر. كما يشتغل المشروع على الموروث الغربي الوافد القديم والحديث والمعاصر، وفي دراسة ونقد الموروث القديم بنوعيه العربي الإسلامي والغربي الأوربي تُستخدم المناهج التاريخية وتحتاج البحوث إلى أساليب هي التحليل التاريخي والتركيب التاريخي والتفسير التاريخي، وفعلاً أصبح مشروع "التراث والتجديد" يؤرخ لحقب وأحداث تاريخية فكرية وعلمية كلامية وفلسفية وأصولية وصوفية ومن ورائها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية عامة، ويبدو أنّ الأمر كذلك مع بقية أجزاء المشروع في الجبهة الأولى والثانية بالدرجة الأولى وحتى في الجبهة الثالثة.

ثامنا – إصلاحية نهضوية: يمثل الإصلاح غاية مشروع 'التراث والتجديد' وفلسفته، وتمثل النهضة الهدف منه، فهو ينطلق دوماً من ظروف وأحوال العالم العربي والإسلامي الحديثة، حيث تعرضت شعوبه في بداية العصر الحديث إلى الاستعمار الذي مارس الاستبداد السياسي والعسكري والظلم الاجتماعي عليها كما نهب خيراتها وحاول بطرق شتى طمس هويتها الحضارية والتاريخية، هذه الهوية التي تتحدد بعناصر عدة أهمها الدين الإسلامي واللغة العربية. فبفعل الاستعمار غرقت شعوب العالم المستعمر-بفتح الميم- في الجهل والتخلف في الوقت الذي كان فيه المستعمر-بكسر الميم- يعيش الحضارة وحياة الرخاء والرّفاهية المادية، وكان للحركة الإصلاحية التي قادها مفكرون مصلحون دوراً في تنمية الشعور الديني والقومي والوطني الذي كان وراء الحركات التحريرية ونهضة الشعوب في وجه الاستعمار واسترجاع الاستقلال الوطني، وسرعان ما وقعت الشعوب العربية في استعمار غير

---

1 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 12.

مباشر اقتصادياً وسياسياً، موصولة به منذ الاستعمار العسكري السابق على حساب الاستقلال الوطني، فأصبحت الضرورة ملحّة إلى إصلاح هذه الأوضاع وضرورة حدوث النهضة مرّة أخرى، لكن الإصلاح والنهضة في مشروع 'التراث والتجديد' ليس كسابقه لدى الحركة الإصلاحية في العصر الحديث فهو يقوم على رؤية فلسفية واضحة ومبني على مشروع حضاري قومي وإنساني عام وشامل يحقق الإصلاح والنهضة ويحرر الشعوب وواقعها من الأزمة.

تاسعا – العملية: 'التراث والتجديد' نظرية في التراث وفي الواقع، هذه النظرية خارج الواقع ترف فكري، لأنها تهدف إلى تغيير الواقع، وتغيير الواقع بواسطة هذه النظرية يتمّ بالعمل، وهي تعطي الأولوية للعمل على النظر، ففلسفة 'التراث والتجديد' تعيب على التراث في جوانب عديدة وفي طابعه العام لأنّ هذه الجوانب تقلل من دور العمل وتعطي الأولوية للنظر نظراً لتأثرها بالفلسفة اليونانية ولانشغالها بترسيخ مبادئ وقيم وعقائد الإسلام، ليس هناك فكر مجرد خالص، فالفكر يجري في الإنسان والإنسان جسم يتحرك في الواقع وإن لم يتحرك بالعمل ينتهي وينتهي معه الإنسان، ورسالة الفكر ليست "البحث النظري الخالص في المسائل النظرية الخالصة التي قد لا ينتج منها عمل"،[1] و"ليس الفكر هو التأمل والتجديد، فعل العقل المفارق بل شعور داخلي، إحساس بالحياة."[2] هذا الشعور الداخلي يتعاطى مع العالم الخارجي، فيؤثر فيه ويتأثر به من خلال العمل والفكر، والتأثير في الطبيعة بواسطة الفكر لتغييرها وتسخيرها وللتغيير الاجتماعي، وحتى تغيير الحياة الفردية الخاصة لا يتم خارج العمل، وإذا كانت الحكمة في معناها العام في الفلسفة هي اليقين فاليقين وجهان نظري وعملي، فالأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ كل هذا يقترن بالحكمة العملية وبالإبداع فيها وهي غرض من أغراض 'التراث والتجديد'، لأنّ "علوم الحكمة القديمة قد نشأت وتطورت واكتملت في عصر الحضارات القديمة... ومن ثم تستأنف علوم الحكمة طورها الثاني في تعاملها مع الغرب الحديث في مراحل النقل... حتى مرحلة الإبداع في الحكمة النظرية والحكمة العلمية. ومازلنا نمر بمرحلتي النقل والعرض منذ أكثر من مائتي عام ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع."[3]

---

1 حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 14.

2 حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص 257.

3 حسن حنفي: من النقل والإبداع إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ص 646.

عاشرا – الواقعية: يمثل الواقع الجبهة التي تُردّ إليها الجبهتان الأخريتان في مشروع 'التراث والتجديد' الذي جاء ليشتغل بالواقع المعاصر للعالم العربي والإسلامي، وهو واقع متأزم في جميع جوانبه فكرياً وثقافيا واجتماعياً، والمشروع عبارة عن نظرية في تفسير الواقع انطلاقاً من التراث بنوعيه الموروث والوافد. ورسالة الفكر في المشروع موجّهة أساساً إلى الواقع فالفكر والمفكر شهادة على العصر والواقع، وقد تكون هذه الشهادة استشهاداً فيكون المفكر شاهدا على عصره وشهيداً له. فهو يكشف الواقع بحلوه ومرّه من خلال تحليله وعرضه وتحريكه، "والفكر هو التعبير عن حركة الواقع. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله والتجاوز هنا إلى الأمام، في حركة التاريخ. الواقع بطبيعته يتجه إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى... وقد اعتبر الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين، النص والواقع وأنّ النص بدون واقع فراغ وخواء، وأنّ مهمة المفكر هي تحقيق المناط، أي رؤية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المفكر أو الفقيه أو المجتهد وحديثاً أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر، وهي خير من كلّ كتاب."[1] فالواقعية تطبع إستراتيجية 'التراث والتجديد' بطابعها في المبادئ والمنطلقات وفي السبل والأساليب وفي المبتغى. فالمبدأ الأساسي هو التعاطي مع الواقع أولا والاشتغال خارجه هراء وعبث فالواقع موطن العمل الفكري والاجتماعي والثقافي والمادي وبؤرة البحث عن القوة والضعف فيه، عن معوقات الإصلاح والنهضة وموانع الإبداع وتحديد شروط تغييره وتطوير. وفلسفة مشروع "التراث والتجديد" تعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر لأنّ الواقع فيه يحقق مصالح الإنسان العامة ويظهر ذلك بوضوح في محاولة إعادة بناء أصول الفقه وفي المحاولات الأخرى.

إحدى عشر – العقلانية والتنظير: العقلانية في 'التراث والتجديد' وفي فلسفته لا تعني العقلانية في المذهب الفلسفي اليوناني أو في المذاهب الفلسفية الحديثة أي نظريات فلسفية في المعرفة والوجود والقيم من إبداع العقل ذات طابع نظري بحت، تمتاز بالصورية، تعيش في العقل وخارج الواقع، واقع الحياة عامة الفردية والاجتماعية. فالعقلانية في المشروع تعني تحكيم سلطان العقل في التفكير وفي التغيير، التفكير في الموضوع ودراسته ونقده وتغييره بالاعتماد على سلطان العقل لا النقل لأنّ الحضارة من إنتاج العقل، والتاريخ يتحرك بفعل العقل، والإبداع عملية عقلية في أصلها، لذا ضرورة عقلنة التاريخ حتى يتحرك وعقلنة النص وتنظير الموروث وعقلنته وعقلنة الواقع وتنظيره. ونظرية التفسير هنا فعل عقلي ومن إنتاج

---

1 حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 15.

العقل تفسر النص أو الواقع، وهي "النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبّها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة."[1] والبداية العلمية لغيرنا انطلقت من العقل والواقع ونحن مازلنا نتمرد على العقل والواقع ونعيش الإيمان بالقضاء والقدر وبالاستسلام والرضا، "ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خانعين، ضعفاء أو خائفين، ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع... وإذا كنا نخلط يبن العقل والوجدان في فكرنا المعاصر فنخطب ونظن أننا نفكر وننفعل ونظن أننا نفعل... وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يُوجّه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل."[2] لذا عقلانية الواقع وتنظيره المباشر من أسس وأهداف 'التراث والتجديد'.

إثنتى عشر- الظاهراتية: يتميز منهج البحث والدراسة في فكر صاحب مشروع 'التراث والتجديد' بأنه ظاهراتي (فينومينولوجي)، وإذا كان كوجيتو المنهج الظاهراتي هو "أنا أفكر في شيء ما إذن أنا موجود."[3] وتغيّر مفهوم العالم المعيش ليصبح 'الوجود في العالم'، والعمل على تحويل العالم بما فيه من موضوعات وأشياء مادية إلى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكوّن مجالا للإدراك الحسي. وهي بمفردها تعطي المعرفة اليقينية، فلا المثالية ولا التجريبية قادرة على الوصول إلى المعرفة اليقينية. هذا المنهج اتسم به البحث الفلسفي الذي كان وراء 'التراث والتجديد' سواء في دراسة التراث من خلال الوعي الحضاري الذي تكوّن فيه واكتمل وهو وعي تاريخي ووعي نظري ووعي عملي، أو في الاعتماد على هذا الوعي في دراسة الوافد الماضي والحاضر كما ظهر في محاولات إعادة بناء العلوم التراثية وما زال يظهر من خلال التركيز على منهج تحليل الخبرات في الماضي والحاضر للوصول إلى نظرية محكمة في التفسير لا هي مثالية فقط ولا هي واقعية فقط بل متوازنة تأخذ كل جوانب الحياة في الاعتبار وتربط الإنسان وحاضره وعصره بماضيه ومستقبله، وتربط بين الذات والموضوع. فهناك علم الأشياء وعالم الصور الذهنية، و"الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائي والمرئي فلا تُضحي بالرائي في سبيل المرئي كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي كما تفعل المثالية، الصورة تجمع ولا تفرق، تضمّ ولا تُشعب، تربط ولا تفكك

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 184.
2 المرجع نفسه: ص 16.
3 فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 56.

حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش في عالمين."[1]

ثلاثة عشر– التأويلية: الظاهراتية سمة في منهج 'التراث والتجديد' وفي الفلسفة التي يقوم عليها. كذلك التأويلية صفة طبعت المشروع وهي منهج مارسه القدماء، أمثال ابن سينا وابن رشد والمتصوفة وعلماء أصول الفقه وغيرهم، وازدهر في عصرنا الحاضر وصار علماً قائماً بذاته هو 'علم النص' أو 'الهيرمينوتيقا'. ويربط صاحب المشروع بين 'الفينومينولوجيا' و'الهيرمينوتيقا' من خلال وظيفة التأويل وهي تحقيق الوئام النظري بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصيّ عليها بعلاماته ودلالاته. هنا يأتي التأويل ليبني الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوماً معلوما تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه وتسيطر عليه. والتأويل تأويل النص وتأويل الذات. يقوم التأويل إذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ويكون متعددا في الفهم ومشتبها في الواقع ومتشابها بين اللغات، ويكشف التأويل عن صراع القوى داخل المجتمع، وعن صراع الذات مع نفسها، فالذات هي الأخرى نص ولغة ومنطق وتركيب، فيها يتكشف الآخر في النزوع والقصدية كما تتكشف العلاقات بين الذوات والطبيعة والزمان. ونظراً لأهمية التأويل إلى جانب المنهج الظواهري في فلسفة مشروع 'التراث والتجديد' يقول صاحب المشروع في هذه الأهمية: "إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصوّر الموضوع من خلال المؤلف، ويفهمه الوعي من خلال القارئ. سواء كان الموضوع هو الله والتعالي أو الطبيعة والعالم أو الإنسان المجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذات."[2]

أربعة عشر– الفيلولوجية: إذا كانت الفيلولوجيا في تعريفها تعني محبة الكلام في اللغة اليونانية. فالمصطلح يطلق في عصرنا على الدراسات العلمية التي تعتني بالنصوص المكتوبة وتحقيقها وبالكلمات وتاريخها والمقارنة بين اللغات. فعلوم اللغة حققت تطوراً كبيراً في عصرنا وارتبطت مناهجها بمناهج العلوم الأخرى ذات الطابع النظري أو الطابع العملي أو هما معاً. ولما كانت لغة البحث العلمي من مكونات هذا البحث، ولما كانت الأزمة في دراسة التراث

---

1 حسن حنفي: حصاد الزمن، إشكالات، ص 265.

2 المرجع نفسه: ص 78.

هي أزمة المناهج في البحث العلمي فمشروع 'التراث والتجديد' وفلسفته ينطلق في تجديد المناهج ويبنيها على اللغة باعتبار اللغة بعداً من أبعاد الفكر إلى جانب المعاني والأشياء. ويعتبر منطق التجديد اللغوي هو المنهج الأول في بلورة 'التراث والتجديد' وتنفيذه في الواقع مع ضرورة الاستفادة من التقدم الذي حققته علوم اللغة. لقد "فرض كلّ فكر جديد لغته، وبدأت كلّ حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكثر قدر من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية، وتُسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير."[1] وهو حال مشروع 'التراث والتجديد' بجبهاته الثلاث في واقعنا المعاصر.

خمسة عشر – الإنسانية: 'التراث والتجديد' مشروع فيه التراث غاية والتجديد وسيلة، مساره طبيعي، فيه النهضة سابقة على التنمية وضرورية لها، والإصلاح يسبق النهضة وهو شرطها فلا يقفز إلى التنمية دون توفير شروطها. فهو "يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط."[2] في المشروع تعبير عن الموقف الطبيعي في حياة الإنسان فالماضي مرتبط بالحاضر في الشعور ووصف الشعور هو ذاته وصف للتراث في تواصله مع الواقع الحاضر، وتجديد التراث هو تحرير الطاقات المختزنة لدى الجماهير من كلّ ما يعيقها نحو التفجر والإسهام في تحريك التاريخ وبناء الحضارة بدلا من وجود الموروث كمصدر للطاقة المخزنة.

إنّ تجديد التراث- حسب حسن حنفي- هو عبارة عن حلّ للعقد والمبهمات والغوامض في الثقافة الموروثة، وتحويلها من طلاسم إلى حقائق واضحة، وإزالة كل ما يعيق التنمية والتطور، وتوفير كل ما يمهد لانطلاقة فعلية حقيقية لتغيير جذري للواقع. 'التراث والتجديد' سلوك حضاري يكشف التاريخ ويُنتج الثقافة ويبني الحضارة. وهو حاجة ملحّة، ومطلب ثوري في الوجدان العربي الإسلامي المعاصر. إنّ الاشتغال على التراث والتجديد في الساحة العربية والإسلامية المعاصرة هو وحده الكفيل بمحاصرة وتقويض الأزمة وتحقيق النهضة، لأنّ اكتشاف الأنا وتأصيلها يكون بتحريرها من الغزو الثقافي من حيث العلوم والمناهج والتصورات والمذاهب والنظم الفكرية، وبمواجهة التحديات الحضارية التي نحن ضحية

1 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 109.
2 المرجع نفسه: ص 14.

لها في عصرنا، وبالانتقال من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار. ولما كان المشروع يحمل هذه المعاني والقيّم الإنسانية في منطلقاته ومبادئه وفي مناهجه ومضامينه وفي أهدافه ومراميه فهو يستحق بحق العناية والاهتمام دراسة وبحثا وتحليلا ونقدا، ولما لا عرضا على الواقع والتاريخ المعاصرين داخل الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية المعاصرة.

خاتمة

يتضح مشروع "التراث والتجديد" وتتضح معالمه وملامح فلسفته من خلال جهود "حسن حنفي" في الكتابة والتأليف حول التراث والواقع والأنا والآخر، فلسفته ومشروعه يمثلان قراءة جديدة لدلالات التراث وعلومه العقلية النقلية والنقلية البحتة والعقلية المحضة، لمضامين الواقع وهمومه وتحدياته من أجل بناء نظرية محكمة للتفسير، ولقيّم ومعاني الوافد لأجل تحجيمه وتكوين صورة عن حقيقته دحضا لمركب العظمة لديه والقضاء على عقدة النقص في الأنا. فعند "حسن حنفي" لا تمتلك الأمة العربية الإسلامية المعاصرة شروط التقدم وعوامل التحضر وأسباب الازدهار الثقافي والحضاري، ولا يكون لها ذلك إلاّ بتحويل الموروث التاريخي إلى علوم إنسانية شاملة تعمل على مواجهة التحديات الراهنة وتحقق أهداف الأمة وتخدم مصالح الإنسان الفردية والاجتماعية في الواقع المعاصر، وبإيجاد نظرية محكمة تقوم بالتفسير المباشر للواقع من منطلق توجيه التراث القديم في مساره نحو الواقع ونحو الإنسان ونحو المجتمع ونحو الأمة بهدف الإصلاح والنهضة وتحقيق مصالح الجميع، على أساس أولوية الواقع على النص، والمصلحة على الحرف، والعمل على النظر، والعقل والإبداع على النقل، والتاريخ على الوحي، على عكس ما كان عليه الأمر من قبل في التراث القديم وهو أولوية النص على الواقع والوحي على المصلحة والنظر على العمل. هذا ما جعل طابع الفلسفة واقعيا عمليا وطابع المشروع براغماتيا نفعيا. ويشترط المشروع في نهضة الأمة توجّه الأنا إلى الأخر وتوضيح صورته هو، وتوضيح صورة الآخر لتأخذ كلّ صورة منهما مكانها في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ذات الطابع التراثي التاريخي من جهة وتعيش على الوافد من جهة ثانية، وبالتالي تتضح العلاقة بين الأنا والآخر والجدل يمكن تجاوزه.

إنّ مواقف "حسن حنفي" الفكرية أكبر وكتاباته أوسع والقضايا التي عالجها أكثر مما تناوله كتابنا، فهو كتب ولازال يكتب حتى أنّ مشروعه أضخم من عمر صاحبه فنجده يقفز

على مخطط مشروعه ويعتمد المقدمات ويكتفي بها في الانتقال من جزء إلى جزء ومن قسم إلى آخر داخل الجبهة، أو من جبهة إلى أخرى داخل المشروع. والجوانب التي تمثل فلسفة المشروع هي التي تمّ التركيز عليها في بحثنا، كدور الفكر في المشروع وفي الفلسفة، ومقولات الأصالة والمعاصرة والتقليد والحداثة وإعمال العقل وتوظيف الوحي وتفسير الواقع وإيجاد وعي تاريخي وفلسفة تاريخ جديدة وفلسفة سياسة جديدة ووعي سياسي جديد وفلسفة دين جديدة، وكذلك تحويل الآخر إلى موضوع بحث ودراسة بالاستغراب في مقابل الاستشراق، والتصدي لعقدة النقص في الأنا ومركب العظمة في الآخر ولأزمة الإبداع الحضاري في العالم العربي والإسلامي المعاصر من خلال الثورة والتثوير، فتتحول الأمة من كونها بموروثها وواقعها من عامل ضعف وتخلف وانهيار إلى عنصر قوة وتقدم وتحضر ومن الحاجة إلى الاستهلاك إلى القدرة على الإنتاج ومن النقل والإتباع والتقليد إلى سلطة العقل والإبداع والتجديد، ومن عقدة الضعف والنقص في الأنا إلى شعور الأنا بالمسؤولية والمساهمة في صنع التاريخ وإنتاج المعرفة وبناء الحضارة.

وبما أنّ المشروع قد اقترن بالتراث وبمعناه وبسياقه في الفلسفة والمشروع فمهما تعددت معانيه وأطره لا يمثل سوى المخزون النفسي لدى الجماهير يؤثر في نفوسها باستمرار، ويدل على تمركز الماضي في الحاضر، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة في مقابل قوة العقل وقوة الطبيعة، وله قيمة في المجتمعات التراثية التاريخية وهي ترى أنّ ماضيها هو أحد مقومات وجودها، ممتد في جذورها التاريخية، وهو شرط من شروط بقائها واستمرارها وتطورها وازدهارها. وقراءة التراث ونقده وإعادة صياغته ومحاولة إعادة بنائه وفق متطلبات العصر هو وحده الكفيل بتوظيف التراث بإيجابية وبفعالية في بناء الحاضر والتطلع للمستقبل وهي مهمة مشروع "التراث والتجديد" من دون النمط التراثي أو النموذج اللاّتراثي. ويقترن المشروع بالتجديد ليغطي ميادين ثلاثة، تحليل الموروث القديم وتحليل الأبنية النفسية للجماهير وتحليل أبنية الواقع، فالنمو الحضاري لأي مجتمع يحصل بالإبداع في الفن والسياسة، والنمو هو صدور وانبثاق الجديد من براعم القديم، وتجديد التراث ليستجيب للواقع المعاصر ويطوّره. أمام أزمة التغيير الاجتماعي ومشكلة المنهج في الفكر الإسلامي وأمام الاتجاهات الثلاثة الاتجاه التراثي والاتجاه التجديدي والاتجاه التوفيقي بين التراث والتجديد وأمام عجز المحاولات الثلاث في الانقضاض على الأزمة وعلى مخلّفاتها يقوم مشروع "التراث والتجديد" بديلا استراتيجيا، يحرص على تحقيق متطلبات المرحلة، كالتحرر من الاحتلال ومن مختلف صنوف الاستبداد

والظلم السياسي والاجتماعي، وتحقيق التنمية الشاملة وتفجير طاقات الإنسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد، فلا سلطان إلاّ للعقل ولا سلطة إلاّ لضرورة الواقع الذي نحيا فيه.

اختص مشروع "التراث والتجديد" واختصت فلسفته بجملة من الخصائص ارتبطت بالظروف والمتغيرات التي تبلورت فيها ملامح لمشروع ومعالم الفلسفة وهي ظروف ارتبطت بماضي الأمة وواقعها وبثقافة غربية أروبية وافدة، فالتقى الموروث مع الوافد في واقع متأزم، ولدى مفكر ومثقف ذي ثقافة متنوعة واسعة متعددة المشارب ملؤها التراث والوافد ومعرفة الواقع وأزمته وأبعادها العميقة وتحكّمه في عدة ألسن، كل هذا جعل المشروع والفلسفة المنبثق منها ذا طابع تراثي، تجديدي، نقدي، ثوري تثويري، منهجي، نسقي، إصلاحي نهضوي، عملي براغماتي، واقعي، عقلاني تنظيري، وظواهري تأويلي فيلولوجي. فهو مشروع جامع وفلسفته شاملة لمميزات التراث وخصائص مناهج البحث والدراسة المعاصرة وخصائص الواقع المعيش وأحواله، فهو تعاطى مع التراث بمناهج علمية معاصرة ومن منظور معاصر ووفق متطلبات المرحلة الراهنة فكريا وعلميا واجتماعيا.

تمثل سائر الدلالات والإيحاءات الجديدة في مشروع "التراث والتجديد" الخاصة بإعادة بناء التراث والعلوم التراثية والخاصة بعلم الاستغراب في مواجهة الاستشراق والخاصة بنظرية التفسير في التصدي للواقع، تمثل المبادرة الفكرية والمحاولة المنهجية التي تقوم على جمع المواقف من الأنا ومن التراث ومن الواقع ومن الآخر، في موقف حضاري واحد، جديد، مُؤسس، بنّاء، محكم، هادف، جدّي وجريء، كلّ هذا من منظور فلسفي وعلمي معاصر يهدف إلى تحريك التراث ليتحول إلى علوم فلسفية إنسانية سلوكية إلى جانب العلوم الإنسانية اللغوية والنفسية والاجتماعية يخدمها وتخدم، ويخدم مصالح الإنسان الفردية والاجتماعية في الواقع المعاصر، على أساس أولوية الواقع على النص وليس العكس. فالتجديد حاضر في المشروع وحالّ في الفلسفة التي يقوم عليها المشروع، التجديد في القراءة وفي الصياغة وفي إعادة البناء، والإبداع لا يقوم في العدم بل ينطلق دوما من القديم فيجدده وعند استقلال الجديد بكيانه وخصوصياته عن القديم يصبح إبداعا، والعملية مستمرة تبعا للفطرة البشرية والسنّة الكونية والصبغة الإلهية.

تعرضت ولازالت تتعرض كافة المواقف الفلسفية والفكرية والمرجعيات المنهجية والخلفيات الإيديولوجية التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة التي تأسس عليها مشروع "التراث

والتجديد" وقامت عليها فلسفته إلى المساءلة النقدية وإلى الفحص والتمحيص النقديين، وهو عمل استمده صاحبه من مصادر شتّى أثّرت فيه وبان ذلك بوضوح في ثقافته وفي فلسفته ومشروعه، فهي مصادر تاريخية تراثية مثل مذهب المعتزلة ومصادر فكرية وفلسفية حديثة ومعاصرة مثل النقدية الكانطية والجدلية الهيجلية والمادية التاريخية والفلسفة الماركسية وفلسفة المقاومة عند فيشته والظواهرية والوجودية، ومصادر علمية ومنهجية حديثة ومعاصرة متعددة لغوية فيلولوجية وتأويلية وغيرها، والخط العام لمشروع "التراث والتجديد" ومنهج فلسفته ظواهري واقعي براغماتي أساسه الواقع قبل النص والعمل قبل النظر والعقل والإبداع قبل النقل والأرض قبل السماء والتاريخ قبل الوحي والمصلحة قبل الحرف.

فالفكر مثلا ميزة بشرية وجهد إنساني هو وراء كل ما صنعه الإنسان يقوم على الحرية والإبداع والتعدد والتنوع وهي أمور طبيعية فيه لا تسمح بإخضاعه لمنهج واحد ونمط واحد وفي مجال واحد ووفق إيديولوجية واحدة، فالفكر أوسع من أن يكون يساريا فقط أو يمينيا فحسب. أما مفاهيم قراءة التراث والعصر والأنا والآخر فهي الأخرى ذات طابع تعددي تنوعي في التصور والخلفية والمنهج، ولما كنّا نعيش تحت ثقل الثقافة القديمة في مواجهة الثقافة الغربية وتأثيرها دون تحقيق وحدة الهوية الثقافتين مما زاد في تعميق الأزمة فأصبحنا في أمس الحاجة إلى جميع مفاهيم قراءة الماضي والحاضر والمستقبل وإلى جميع لوازم الخطاب الفكري الفلسفي المعاصر وإلى جميع المشاريع الفكرية، ففي خضم التنوع والتعدد يحدث النمو التطور وفي خضم الأزمة تولد الهمّة. وعلى الرغم من أنّ المفاهيم الكبرى في المشروع مثل النقل والعقل والواقع والأنا والآخر أخذت حصتها كاملة من التحليل والعرض الموضوعي فإنّها تبقى تعبر عن مواقف صاحبها الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية تغلب عليها التاريخية أحيانا النظرية التجريدية في أحيان أخرى رغم أنّ المشروع أساسه وغايته الواقع قبل كل شيء.

وفي فلسفة السياسة والتاريخ كثيرا ما اعتمد المشروع على فكر القدماء ليكون مطية لكشف الواقع المعاصر ونقده وتفسيره والدعوة إلى تجديده وتغييره، وارتباط السياسة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة بالآخر تاريخا وعلما وثقافة لأنّ العيش على التراث وحده انغلاق وتخلف وجمود العيش على الوافد وحده ضياع للتراث ولقيّم التاريخ وللهوية، غير أنّ الوعي السياسي في المشروع والأسس التي يقوم عليها من عقلانية وتنوير وتراثية وحرية وغيرها كثيرا ما يوقع هذا الفكر في مثالب ومتاهات وحتى في أوهام، فالعقلانية والتنوير ليسا

دوما شرطا للخروج من التخلف الفكري والاجتماعي كما نجد في كثير من الحالات، حيث أتخذت مفاهيم مثل التراث والتجديد ذريعة لتبرير التخلف وليس بالضرورة ربط الأنا بالآخر يعطينا الصورة الصحيحة عن الأنا وعن الآخر، فنحن في أمسّ الحاجة إلى وعي الذات ابتداء ولا ضير في الاستفادة من تجارب الآخرين في الحياة كمعلم لا كمرجع ولا كأُنموذج، وكثيرا ما نجد الحرية والتحرر القائم على التنوير والعقلانية مجرد وهم لانّ ذلك لم يعرف النور في الواقع بعد، وهما من الشعارات التي تُطلق لتبرير واقع معارض لذلك تماما.

أما التفكير الفلسفي العربي الإسلامي في المشروع فينطلق من الموروث ليصبح الموروث عنصر عطاء وإبداع دون الاكتفاء به فيكبو، ويتمثل الوافد ليصير عامل تطور وازدهار دون تغرب أو تغريب فتزول الخصوصية وتنمحي الأصالة ويتشوّه الأنا، كما يشتغل بمشكلات العصر وهمومه وقضاياه في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر للتنظير المباشر للواقع، وإبداع النص الجديد وتجاوز نص الأنا ونص الآخر للوصول إلى فلسفة إسلامية جديدة وفكر عربي جديد، هذه الأطروحة حول إنشاء فكر عربي إسلامي جديد معاصر يتفاعل مع الوجدان بفعّالية وبإيجابية كبيرتين، كون هذا الفكر يعبر عن مقاصد ونيات ويعلن مبادئ ويحدد توجهات ومسارات على المستوى النظري الفكري، وقد يتفاعل مع العقل بإيجابية أكبر، لكنه في كل الأحوال والظروف يصطدم بالواقع المليء بالتأزم والتعقيد فتحكم عليه أطراف بأنّه من صميم الطوباوية والمثالية العارية على الرغم ما فيه من وجاهة وجدّة وجرأة.

وأطروحة علم الاستغراب وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع دراسة وبحث من طرف الأنا يطرح تساؤلا عن إمكانية تحويل البيان النظري لعلم الاستغراب إلى إنجازات في الواقع، وانتقال المبادئ والنوايا من عالم الأفكار والتصورات إلى عالم الأفعال والتصرفات، وإلاّ يبقى الاستغراب مجرد ترف فكري. كما يمكن التساؤل عن المؤسسات الفكرية والثقافية والعلمية والهيئات السياسية التي تتبنّى المشروع فتجسده في الواقع وتُحوّل بيانه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، كعلم له موضوعاته وآلياته ولغته ومناهجه في ظلّ الاعتبارات الذاتية والإيديولوجية وأمام التحديات الداخلية والخارجية خاصة التحدي الجديد للعولمة، وهي اعتبارات وتحديات تجعل نظرية التفسير المنشودة في المشروع رهينة التساؤلات التالية: هل الأسباب والشروط مهيأة لظهور نظرية تفسير محكمة في العالم العربي والإسلامي المعاصر؟ وهل يمكن تجاوز الصعوبات القائمة؟ وإذا قامت محاولات لتطبيق نظرية التفسير فهل ذلك ممكن في الواقع؟ الإجابة بالنفي وبالسلب تجعل دعوة "حسن حنفي" وموقفه من الواقع وهو

جزء من مشروعه مجرد ترف فكري، إلى جانب هذه التساؤلات يقوم التساؤل حول أزمة الإبداع الحضاري، فهل محور الترجمة ومحور نقد الأنا ووعيه ومحور ونقد الآخر ووعيه وردّه إلى حدوده وتحجيمه هي المحاور بمرجعياتها التي أنتجت الإبداع الحضاري في الحضارات السابقة الشرقية أو اليونانية أو الإسلامية أو حتى الحديثة والمعاصرة؟ وهل مشروع "التراث والتجديد" قادر على حل أزمة الإبداع الحضاري في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر؟ خاصة وأنّ الأزمة عميقة جدّا وتزداد عمقا من وقت إلى آخر إلى درجة اليأس والقنوط، والمشروع التراثي التجديدي فيه ما فيه من المثالية والنقدية والأخلاقية، فهل أفكاره تبقى حبيسة سياق الفكر النظري المجرد أم تتحول إلى تطبيقات عملية تغيّر الواقع وتحوّله من واقع متأزم متخلف خالي من الإبداع إلى عالم متفتح منفتح على الإبداع قادر على صنع التاريخ وعلى بناء الحضارة؟.

إنّ الموقف الحضاري في المشروع مرتبط بالتراث والواقع والآخر، فلسفته ذات طابع تحليلي نقدي يظهر ذلك في آثار صاحب المشروع من مقالات ومؤلفات وحوارات وغيرها، كما يطغى على هذه الكتابات التكرار والاجترار في وقت يُعرض عن القراءة الطويلة، وإن كان التكرار قد يكون في بعض الحالات مشروعا ومطلوبا تتطلبه الحاجة إلى الدقة والعمق والتفصيل من أجل الإلمام بجميع جوانب الموضوع، وإذا كان المشروع يتميز بالثورة والتثوير فهو غزير وضخم جدّا مفتوح على أكثر من جبهة يصعب إتمامه كما يصعب تطبيقه خاصة إذا كانت عناصره وأجزاؤه وأقسامه وجبهاته متكاملة من الناحية النظرية، فلا يتحقق بجزء واحد أو ببعض الأجزاء دون الأخرى لأنّ الأمر يحتاج إلى المشروع بأكمله. لا نعرف إذا ما كان المشروع مآله النجاح خاصة وأنّ التراث ضخم والمواقف منه كثيرة ومتباينة وأنّ الواقع متأزم وأزمته عميقة وأبعادها كثيرة وأنّ ثقافة الآخر صارت محرك الحياة المعاصرة وميزة الواقع المعاصر فهل يجد المشروع حيّزا له في هذه الحياة وفي هذا الواقع أم يبقى مجرد إعلان عن مبادئ ونوايا ومقاصد في واقع مريض شبه ميئوس من شفائه يسهل فيه الحديث ويكثر ويقلّ فيه العمل ويغيب الإبداع.

ويُحسَب على المشروع انتماءُ صاحبه التاريخي الثقافي والحضاري كإعجابه بمذهب المعتزلة وتراثهم وغير ذلك من جوانب التراث العربي الإسلامي، والانتماء الإيديولوجي وهو اليسار الإسلامي وربط ذلك بالماركسية كاتجاه فكري وفلسفي، وبالمادية التاريخية كمنهج فكري في تفسير الحضارة والتاريخ. وفي المشروع وفي الفلسفة التي يقوم عليها يطغى العقل والواقع والمصلحة على الوحي وعلى النص وهذا لا يُرضي التيار التراثي السلفي المحافظ

فيصفه بالعلمانية ويُوصف بفقدانه للصبغة العلمية وللتوازن في الرؤية وفي المنظور على المستويين النظري والعملي. وبهذا فالمشروع لا يزيل التباين السلبي السائد في الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة فهو لا يُرضي التيار العلماني لأنّه تراثي ولا يُرضي التيار السلفي لأنّه عقلاني واقعي فهو محسوب على العلمانيين لكنه غير علماني ومحسوب على السلفيين لكنه ليس سلفيا، هذا التفرد وهذه الخصوصية هما ما يميّز فكر "حسن حنفي" ومشروعه وفلسفته وسائر أعماله عن غيرها.

بالرغم من الانتقادات التي تعرّض لها مشروع "التراث والتجديد" وتعرّضت لها فلسفته يبقى المشروع متصدرا في الساحة الفكرية والفلسفية المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، لأنّ فيه تعبيرا عن الموقف الطبيعي في الإنسان وفي حياته، فالماضي مرتبط بالحاضر في الشعور ووصف الشعور وتحليل الوعي هو ذاته وصف التراث وتحليل الماضي في تفاعله مع الواقع المعاصر، وتجديد التراث هو تحرير الطاقات المختزنة لدى الجماهير من كل ما يعيقها نحو التفجر والإسهام في تحريك التاريخ وبناء الحضارة، ولما كان المشروع يحمل هذه الدلالات والمعاني والقيّم الإنسانية التاريخية الماضية والحاضرة ويسعى إلى ترسيخها في منطلقاته ومبادئه ومناهجه ومضامينه وتوطيدها في أهدافه وغاياته ومراميه فهو يستحق بحق كلّ تقدير، كما يحتاج إلى العناية اللاّزمة والاهتمام المطلوب بحثا ودراسة وتحليلا ونقدا ولما لا عرضا على الواقع والتاريخ والعصر اختبارا له واستثمارا لقيمه.

عبد الله العروي
التنوير والحداثة

محمّد نور الدين جباب[1]

مقدمة:

يعد عبد الله العروي من المفكرين العرب الذين أسهموا في إغناء الحياة الفكرية العربية. بخاصة بعد هزيمة 67، التي أنتجت نصوصا فكرية وأيديولوجية متقابلة لازالت مستمرة إلى اليوم، بل هناك من يرى أنّ الفكر العربي المعاصر هو فكر الهزيمة وجميع الاجتهادات الفكرية هي بالكاد عملية بحث عن مخرج من النفق العربي المظلم.

لقد انطلقت تلك القراءات من مواقع مختلفة، فالبعض فسّر الهزيمة بأننا لم نذهب بالمشروع العقلاني والعلماني إلى مداه، وبالتالي لم نتمكن من القضاء على مخلفات الثقافة السلفية، فجاءت الدعوة إلى نقد العقل العربي وتجديد الفكر العربي وتحديث الثقافة العربية والتمييز بين المعقول واللامعقول في حياتنا العربية ونقد الأيديولوجية العربية، بينما ذهب تيار آخر إلى عدّ الهزيمة نتيجة منطقية لهذا المشروع التغريبي الذي فُرض على الأمة العربية من قبل التقدميين والاشتراكيين والعلمانيين الذين تخلوا عن إيمانهم بالله فتخلى الله عنهم. وبهذا وجدت النخبة العربية نفسها بين مشروعين متقابلين.

تأتي أهمية إسهامات المفكر عبد الله العروي ضمن هذا السياق الفكري بوصفها عملا تنظيريا من أجل تخطي التخلف التاريخي وتحقيق التقدم وهي المسألة المركزية في تفكيره التي عبر عنها في عدة كتابات من بينها" العرب والفكر التاريخي" و"الأيديولوجية العربية المعاصرة".

ومن القضايا المركزية التي شغلت العروي في محاكمته للواقع العربي، بل المشكل الأساس الذي شغله ويحوم حوله منذ سنين هو: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات اللبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة البرالية[2].

---

1 أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر2.

2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت ط 3 1980 ص 39

تعدّ هذه العبارة حجر الزاوية في تفكير عبد الله العروي ويرى معظم الباحثين أنّ هذه الإشكالية التي طرحها العروي لعبت دورا إشكاليا أيضا لأنها مارست تعتيما فكريا وأيديولوجيا مما جعل غالبية الكتابات العربية النقدية تتضارب في تقييمها فكانت سببا في تأويلات مختلفة ومتنوعة وفي أحيانا كثيرة كانت متقابلة.

ينطلق في دعوته من مرجعية كونية ممثلة في الدعوة التاريخانية فهي بالنسبة له الرد العملي على التخلف. إذ هي بمثابة برنامج جامع لأبعاد النهوض بالمجتمعات المتخلفة حضاريا. وهذا الوضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ آخر وهذا التاريخ هو التاريخ العالمي الذي نجد مفتاحه عند الغرب بهذا المعنى فنحن، أي الذات العربية تمثل التخلف والآخر هو التقدم. فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل ماضي مشابه لمستقبل ارتسمت ملامحه عند الآخر، مستقبل لسنا أحرارا في قبوله أو رفضه، بل إنه قانون التاريخ الحتمي ولا مندوحة للعرب عنه[1] وهذا التصور الكوني للتاريخ يتطلب وحدة صارمة لا تقبل التجزئة ولكي تتحقق وحدة التاريخ الكوني لابد من وصول تلك المجتمعات المتخلفة إلى مرحلة أرفع من تلك التي هي فيها، بحيث تتساوى في النهاية كلّ المجتمعات على درب التقدم التاريخي والاجتماعي. بهذا المعنى ليس التاريخ الكوني إلا تاريخا طبيعيا يجمع كلّ التواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ متخلف عنه وذلك من خلال إدماجه في كونيته الناجزة.

هذه هي الأطروحة المركزية في تفكير العروي، أي كيف نجعل تاريخنا جزءا من التاريخ الكوني الذي لا يعني إلا تاريخ الغرب المتقدم. مما لا شك فيه أنه ومن جملة مقاصده من التأكيد على النزعة التاريخانية هو تأكيده على كونية الحضارة والثقافة وبخاصة في مرحلة العولمة وثورة الاتصال.

إنّ العروي هنا لا يلتفت لمسألة الخصوصيات الحضارية، فكل ما يعنيه اللحاق بالتاريخ العالمي؛ ولهذا يعلن منذ البداية عن موقفه السلبي من الخصوصية الحضارية ومن التراث جملة وتفصيلا ويقترح مرجعية أخرى خارجة عنه تماما لتكون البديل الممكن للراهن العربي المكبل بقيود الثقافة السلفية.

ما هي إذن قراءة العروي لهذا الواقع وما هي مرجعيته وما هي البدائل الممكنة التي يقترحها.

---

1 عبد الله العروي مفهوم الأيديولوجية دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان ط1 1983 ص 125

في البداية يذكر العروي الظروف التي تمت فيها صياغة نظرته للواقع العربي والأسباب التي حملته على اختيار مستوى التحليل الأيديولوجي دون الأخذ بمستويات أخرى فيرجع ذلك إلى الأزمة التي عرفتها حركة التحرر العربي التي استطاعت أن تحقق الاستقلال باعتبارها حركة تحرر مناهضة للوجود الاستعماري في الوطن العربي. لكنها قد أخفقت مع ذلك في تحقيق مهمات البناء الوطني والخلاصة الوحيدة التي ينتهي إليها العروي في تحليله لأسباب الأزمة هو النقص الأيديولوجي فيقول "اتضح لدي مشكل النقص الأيديولوجي بصفة أخرى عندما استخرجت العبرة من النظام الناصري وهو في آخر سنة من تجربة الوحدة كانت أزمة المثقفين آنذاك على أشدها وكان الميدان الثقافي مرتعا للسلفيين "القوميين" المحترين وكان زعماء اليسار يجهلون حتى الخطوط العريضة للفكر الماركسي، ويعتمدون في تشخيصهم لمشكلات مصر والعالم العربي على معلومات هزيلة"[1].

إذن التخلف الذي يعيشه العرب لا يكمن في طبيعة الأنظمة ولا في الممارسات السياسية ولا في غياب الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، أي لا يكمن في الاستبداد السياسي، بل يكمن فقط في ضعف النخب التي لم تستطع أن تنتج أيديولوجيا تحارب بها الثقافة السلفية المتخلفة. وطالما أنّ المسألة هي مسألة ثقافية بالدرجة الأولى فهذه من مهمة النخبة. لكن كل ما استطاعت أن تفعله هذه النخبة هو إنتاج أيديولوجيا متخلفة ضيقة الأفق وضعيفة: ولا أدلّ على ذلك الضعف وضعف الأفق من الميثاق الذي كان زبدة النخبة المثقفة المتعاونة مع النظام المصري[2].

لقد نتج عن هذا الضعف الأيديولوجي تخلف الذهنيات وسيادة الفكر اللاتاريخي وسيطرة الثقافة السلفية وكل هذه النعوت المختلفة تدل في آخر التحليل على حقيقة واحدة يمكن أن تعد مفهوما جريئا يعبر عنها أحسن تعبير وهو التأخر التاريخي. وإزاء هذا الوضع على المثقف العربي أن يبتعد عن العمل السياسي المباشر والسهل ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها، عليه أن ينفذ إلى الجذور، وإلا سيكون العرب بلا شك آخر الشعوب التي ستقوم من سباتها. لأننا استسلمنا للقومية الثقافية وقدسنا اللغة والتاريخ والتراث.[3] وبعد توصيفه لهذا الوضع العربي الهزيل الذي يعتمد على الرومانسية السياسية في فهم التاريخ

---

1 عبد الله العروي العرب والفكر والفكر التاريخي مصر سابق ص 49

2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 49

3 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 2001

والسياسة والاقتصاد يقترح العروي أيديولوجيا التخطي لكن قبل الحديث عن إجرائية مفهوم التأخر التاريخي أو عدم إجرائيته نحاول تتبع تحليل العروي للواقع العربي والحلول المقترحة.

يقول: عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية وثورة ديمقراطية وثورة صناعية كلّ واحدة منها تعبر في ميدان خاص وبكيفية خاصة عند تطور المجتمع كوحدة متكاملة، وقد نتج عن هذه الثورات انقلاب في الفكر استحق أيضا اسم الثورات العلمية والتاريخية والعقلانية، ثم عبرت عن هذه الثورات أيديولوجيات مختلفة هما اللبرالية والاشتراكية[1]. فكانت بذلك الحداثة هي الخلاصة العليا لتلك الثورات فهي خلاصة المجتمعات الإنسانية بينما اللبرالية والاشتراكية هما الخلاصتان الأيديولوجيتان في التعبير عن تلك الحداثة. تلك هي مسيرة الغرب منذ عصر النهضة في الوقت الذي: لم يعرف المجتمع العربي إلاّ ثورة واحدة، هي الثورة الوطنية والتي اختلطت فيها معالم ثورات متعددة ذهنية فردية وديمقراطية اجتماعية واقتصادية اشتراكية، وبسبب هذا التداخل لم تتحقق كليا أية منها[2].

إن حركة التحرر العربي وأيديولوجيتها المعبرة عنها لم تستطع أن تقوم بعملية اختزال تاريخي وحرق المراحل واحداث طفرة تمكنها من اكتساب العقل المعاصر وحداثته، سواء أكانت في شكلها اللبرالي أم الاشتراكي. وهذا نتيجة الضعف الفكري المعبر عنه أيديولوجيا وذلك كلّه ناتج عن عدم تمكن هذا الفكر من اجتثاث الثقافة السلفية التي لازالت تهيمن على المجتمع العربي كل ذلك حرم الفكر العربي من اكتساب الفكر التاريخي.

ولا سبيل إلى تخطي هذا الواقع إلا بالعمل على تحديث العقل العربي وتنقيته من تراكم الماضي الذي سدّ أمامه أبواب الحداثة والتقدم حتى يتمكن من استيعاب منجزات الحداثة والتعامل معها لكي يتمكن من أن يعيش معاصرته وبالتالي يتجاوز الفكر اللاتاريخي وهذه الحداثة المقترحة يجدها العروي عند ماركس الشاب ماركس الأيديولوجيا الألمانية لأن المطلوب ماركسية تتماشى مع ظروف وواقع المثقف العربي. بعبارة أخرى إن المطلوب من الماركسية شيئ واضح ومحدد، هو توضيح الطريق وتجاوز التأخر التاريخي. من هذا المنطلق يتعين على مثقف العالم المتخلف أن يعيد قراءة الماركسية من نفس وضعية ألمانيا تجاه بريطانيا وفرنسا هذه الوضعية التي كانت سببا في إنتاج الأيديولوجية الألمانية، وهي وضعية مشابهة لوضعية مجتمعنا. ولا يتحقق ذلك إلى إذا اقتنع مثقف العالم الثالث: بوجود مرحلة متقدمة من التطور

1 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 200
2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 200

التاريخي بالنسبة لظروف مجتمعه الأصلي[1]. من هنا يتعين على هذا المثقف الذي ينتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة أن لا تكون قراءته للماركسية هي نفسها قراءة المثقف الذي ينتمي إلى عالم الحداثة، لأن كل واحد من هؤلاء يبحث عن شيء ليس بالضرورة ما يبحث عنه الآخر. بل ما يبحث عنه أحدهما نقيض ما يبحث عنه الآخر. وذلك يعود، حسب العروي، إلى سبب بسيط وهو وجود تناقض بين عالمين، عالم الرأسمالية المتقدمة الذي لا يعنيه مشكل التأخر التاريخي، لأنّ التطور الفكري الذي عرفته أوروبا منذ عصر النهضة أعفته من البحث عن ماركس الأيديولوجية وجعلته يتوجه إلى ماركس آخر ماركس رأس المال. أمّا المثقف الذي ينتمي إلى عالم ما قبل الرأسمالية، أي ما قبل الحداثة، إذا أراد أن تكون لقراءته معنى ولا يريد أن ينفصل عن مجتمعه الأصلي فعليه أن يتعرف على ماركس خاص ويقرأه قراءة خاصة ويؤوّله بكيفية خاصة مادام هذا المثقف ينتمي إلى مجتمع متخلف. فلا يهتم بتحليل النظام الرأسمالي فيرج إلى ماركس تاريخي لماذا "لأنّ الواقع فيهما يرجع إلى العالم الثالث هو أنّ ماركس لا يؤثر فيه إلاّ إذا ارتدى لباس الأيديولوجية الألمانية.[2] والعروي يعلم أنه قد يجابه بسؤال لماذا الماركسية وليس هيجل مثلا أو فخته. وجواب العروي هو أنّ ماركس أعطى لتلك الأيديولوجية صبغة كونية وينقذها من الخصوصية ومن المحلية بينما الفلاسفة الآخرون فقد كانوا يقولون إنّ الجدل من مميزات الفكر واللغة الألمانيين ومن المستحيل أن يكتشفه إلا الألمان.[3]

المطلوب ماركسية من نوع خاص من جهة تكون كونية وتتجاوز الخصوصيات الضيقة، ومن جهة أخرى تكون تاريخانية تحترم جميع المراحل لأنها الوحيدة القادرة على الإجابة عن التأخر التاريخي. وما يزيد من أهمية هذا الحل أنّ المسألة الأيديولوجية تصبح شديدة الأهمية في حالة تدارك التأخر التاريخي لأنه "في حُلة ثورة لتدارك تأخر تاريخي فالعلاقة معكوسة النظرية سابقة للوضعية الملائمة تكون صورة المجتمع الذي يهدف إليه المثقفون موجود في أذهانهم وتخيلاتهم قبل أن تتموضع. فالعقدية إذن ضرورية لإعادة إنتاج ما وقع في زمن ماض بكيفية تدريجية[4].

---

1 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 153
2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 161
3 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 161
4 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 173

لكن لماذا العودة إلى ماركس الأيديولوجي دون ماركس العالم، ماركس رأس المال، بخاصة إذا كنا ندرك أن الأخير يستطيع أن يختزل الأول مما يمكن المثقف الذي ينتمي إلى مجتمعات ما قبل حداثة من الانتقال من خصوصية الأيديولوجية إلى العلم.

وإذا كان العروي لا يستطيع أن ينفي تطور ماركس من الأيديولوجية إلى العلم الموضوعي لكن يجب الحفاظ على العملية التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس العالم كما تستخلص من تحليلات رأس المال ومثقف العالم الثالث وضعيته ترغمه على بعث ماركس الأول القريب من التاريخانية الألمانية[1].

العودة إلى ماركس الأيديولوجية الألمانية تكون لمجرد تشابه أوضاع العرب بأوضاع المجتمع الألماني تجاه فرنسا وبريطانيا. ويؤكد العروي أنّه لكي يتسنى لنا فهم هذه العملية يتحتم علينا أن نتأمل حالة المجتمعات التي كانت توجد في وضعية مشابهة لوضعية العالم الثالث وضعية المجتمعات التي استطاعت تدارك التأخر التاريخي. وإذا أخذنا مثالي ألمانيا وروسيا وتساءلنا عن الأسباب الحقيقة التي سمحت لكلّ منهما في نطاق تجاربه الخاصة اللحاق بركب البشرية لوجدنا أن السر في ذلك يكمن في أنّ كلا منهما جعل أوروبا اللبرالية أفقا لهدفها الثقافي ولهدفها السياسي وإذا أقمنا المقارنة مع المجتمع العربي المعاصر فإننا نجد على العكس من ذلك: إنّ الثقافة العربية في تعبيرها الكلاسيكي في أكثر الأجزاء تأثيرا من تعبيرها الحديث والمعاصر نجدها تتعارض مع الثقافة اللبرالية نقطة بنقطة.[2] والعروي يذهب في تحليله ليؤكد أنّ جميع تيارات الفكر العربي تتميز بعدائها لقيم العصر المتمثل في الفكر اللبرالي هذا العداء يجمع السلفي والمثقف الذي يعدّ نفسه خصما معاديا للسلفية وثقافتها، السلفي يرفضها باعتبارها ثقافة وأيديولوجيا مستوردة غير نابعة من أصالتنا وخصوصيتنا المتميزة، ويرفضها الثاني لأنه يرى فيها رديفا للاستعمار. وهذه كلها تدل على شيء واحد هو تخلف الذهنية التي هي في آخر التحليل ناتجة عن نقص أيديولوجي، كما تدلّ أيضا على النهج اللاتاريخي لأنّ المثقف في المجتمع الغربي إن رفض: اللبرالية أو الماركسية المتأثر بها، أو يطمح إلى تجاوزها في ميادين غير الميدان الاقتصادي المحدد فإنه يرفض أشياء موجودة ملموسة حوله قد جربها مجتمعه مند عقود. أما المثقف العربي فعندما يرفض الثقافة اللبرالية فإننا في الواقع: نرفض ما لا نملك ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه، نستهزئ بالتراث اللبرالي ونحن لم نستوعبه بعد.

---

1 نفس المرجع ص 163

2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص 45

ويبقى الحال مفتوحا للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير لبرالي مع أنه متخلف في الواقع.[1]

هذا كله يفرض على مثقف العالم العربي أن يستعيد تاريخ الآخر أي تاريخ أوروبا ويتقيد بمراحلها. وهذه الدعوة لا تحققها إلا ماركسية تاريخانية تتوقف عند جميع المراحل، لهذا كله يجب على الفكر العربي والمثقف العربي أن يكون ماركسيا إذا أراد أن يكون مرتبطا بمجتمعه.

إننا مطالبون بالامتثال للدرس الذي يقترحه العروي درس ماركس الأيديولوجي الذي سيبقى حيا يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في هذا العالم، أمّا ماركس العالم فسيبقى من الممكنات لا غير[2]

بعبارة أخرى يدعو العروي المثقف الذي ينتمي إلى عالم ما قبل الحداثة إلى الاستنجاد بالأيديولوجية الألمانية لمحاربة تخلفه. أي استدعاء أفكار التنوير الأوروبي الذي أنجز ثورات أوربا البرجوازية، لأنّ ذلك التراث اللبرالي الغربي هو الذي استطاع في ظروف مشابهة لظروفنا أن يهزم الفكر الإقطاعي والديني لذلك كله فإن هذا المثقف العربي مدعو اليوم إلى: استيعاب الثقافة البرجوازية بكلّ خصائصها العصرية.[3] إن العروي نفسه يعلم أنه قد ينشأ سؤال يقول ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغير؟ فيجيب بوضوح تام: وليكن إذا كان ذلك طريق الخلاص.[4]

هذا هو الهدف الكامن وراء نقد العروي للواقع العربي. لكن ما هي الأداة التي من خلالها يتمّ تحقيق هذه الدعوة، ذلك أنّ التاريخانية تتقبل تفسيرات عدة ينير كلّ منها المستقبل بلون مختلف عن الآخر وكلّ تاريخانية لا تحمل تحديداتها قد لا تؤدي دورها المنوط بها.

إنّ التاريخانية شأن تعلق به كلّ فكر نهضوي قوميا كان أو كونيا فكلّ فكر نهضوي يتطعم بها دون استثناء. فأداة الوصول إلى مرحلة تاريخية أعلى يجب أن تمثله قوى اجتماعية فاعلة وتمثل ذات التاريخ. هنا ينبغي أن نتساءل عن القوى التي يراها العروي تمثل التاريخانية المقترحة إنه ليس الحزب القادر على تعبئة المجتمع حول أهداف قومية كبرى، وحتى البرجوازية

---

1 نفس المرجع ص 45
2 نفس المرجع ص 182
3 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق، ص 166
4 نفس المرجع ص 201

الصغيرة التي نوه بها في كتابه: الأيديولوجية العربية المعاصرة "في تحديث وعقلنة المجتمع العربي تبين له لاحقا أنها غير قادرة على إنجاز هذه المهمة لأنّ "النخبة السياسية المتحكمة في الدولة العربية والنخبة الثقافية القديمة والحديثة والبيروقراطية المدينية والريفية، لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا مصلحة لها، في تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي وإخراجه من حدود المعمل والمكتب إلى الميدان السياسي العام. السبب الرئيس يرجع إلى موقف البرجوازية الصغيرة ككل لأنها تتميز عموما بالفكر الاستهلاكي وبالطوباويات وبالازدواجية، والبرجوازية الصغيرة العربية تملك هذه المميزات كلّها[1]. إنّ جميع الصفات تلك، تحدّ من قدرة البرجوازية الصغيرة العربية على القيام بمهمة كبيرة مثل تحديث المجتمع.

لكن المجتمع العربي لا بدّ أن يتقدم، ولا بدّ أن نبحث عن الطبقة التي تمثل ذات التاريخ وذات التقدم والعروي نفسه يبحث ويسأل: هل الجيش القومي كقوة ضاربة للبرجوازية المدينية والريفية قادر على تحديث وعقلنة المجتمع بكيفية شاملة، هل الحزب السياسي المسيطر كتنظيم لقوى وأهداف البرجوازية الصغيرة قادرا على عقلنة المجتمع، هل الفئة البيروقراطية التي تعيش عيشة الطبقة الوسطى وتحتفظ بعقلية البرجوازية الصغيرة المسيطرة قادرة على عقلنة المجتمع؟ هل الطبقة العاملة التي تنمو وتترعرع تحت ظلّ حكم البرجوازية الصغيرة قادرة على عقلنة ذاتها وعقلنة المجتمع؟.. لا يجوز أن نجيب بتسرع عن أيّ سؤال من هذه الأسئلة، والسؤال الذي يستلزم الاحتياط بالخصوص هو المتعلق بالطبقة العاملة لأنها عادة محط آمال الثوريين لأنّ الرومانسية لا تنفع في الكشف عن الواقع فبالنسبة للطبقات العاملة التي أعرفها في المغرب الكبير تشير إلى انعدام القدرة في الوقت الحاضر.[2]

استيعاب مكتسبات اللبرالية وعقلنة المجتمع غير ممكنة لأنّ ذلك في غير صالح الفئات الاجتماعية التي صنفها العروي وهو لا يستثني إلا فئة واحدة وهي البرجوازية الكبيرة، فهل المطلوب خلق هذه الطبقة؟ ذلك ما يدفعنا إلى التفكير في المنطق الداخلي لطروحات العروي.

إلاّ أنّه يستبعد هذه النتيجة المتضمنة في تحليله ويسند مهمة كبيرة مثل تحديث المجتمع إلى النخبة المستنيرة والصفوة الراقية، فهي جسر العبور للتحديث باعتبارها مستوعبة للتراث

1 عبد الله العروي نفس المصدر ص

2 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدر سابق 193

الليبرالي، وباعتبار أنّ المسألة هي مسألة ثقافية خالصة فإن نشاط هده النخبة ينحصر في المجال الثقافي وليس السياسي لأنّ مهمة المثقفين العرب الآن ليست في الاستيلاء على السلطة، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي.[1]

ولا يكتب النجاح لهذه النخبة إلاّ حين تدرك أنه ليس من مصلحتها على الإطلاق التقليل من أهمية التراث الليبرالي، بل يتحتم عليها أن تكون المدافع الأمين عنه، بل لا تكتسب هذه النخبة الشرعية من السلطة القائمة إلاّ إذا غدا وجودها مرتبطا أساسا بالدفاع عن التراث الليبرالي لأنّ "الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أنّ نقد التراث الليبرالي يقوي جانب التقليد، أي كلّ ما هو عتيق مميت في ذهننا وسلوكنا"[2] وهذا المثقف التحديثي مطالب اليوم بدون شك بتقديم مشروعه الحضاري لتحديث وعقلنة المجتمع.

هذا هو الدرس الذي نستخلصه من تحليل العروي للواقع العربي. إنّ هذا التحليل الذي يبدو عليه تماسك لكنّه تماسك ظاهري لأنه لا يأخذ الحقائق القومية ولا العلمية بعين الاعتبار، إنّ النخبة المثقفة، فهي من الناحية السوسيولوجية ليست طبقة واحدة متجانسة، إنّ المثقف يعبّر دائما عن انتمائه الاجتماعي فلا توجد ثقافة معزولة عن هذا الانتماء فهي لا تعبر عن مجموع الأمة. كما أن التجربة التي مرت بها حركة التحرر العربي وفكرها وأيديولوجيتها قد برهنت على فشلها سواء في التحديث أو التنمية. ونحن لا نشك في علم العروي بهذه المعطيات العلمية والأيديولوجية والفكرية لكنه تجاهلها لكونها لا تنسجم مع ما أراده ولا تنسجم مع تصوراته التجريدية. لكن هل استطاع من خلال هذه الدعوة التاريخانية في الثقافة العربية أن يقترح مشروعا حضاريا قادرا على تجاوز التخلف العام؟

إن تركيز العروي على دور الأيديولوجية والصراع الفكري في حياتنا العربية المعاصرة والدعوة إلى التحديث الشامل جعل اتجاهه الفكري يبدو مختلفا عن جميع التيارات المعاصرة التي تفصل بين التقدم الحضاري والتقدم الاجتماعي والمسألة الأيديولوجية. فهو بموقفه الصريح من الثقافة السلفية ورفض كل تركة الماضي التي لا تزال تتحكم في سلوكنا وحياتنا يبدو وكأنه يدخل الحياة الفكرية العربية ببرنامج ثوري. لكن هل استطاع العروي بهذه الدعوة تخطي حدود الاتجاهات الإصلاحية؟

---

1 نفس المصدر ص 48

2 نفس المرجع ص 48

يركز العروي في مسألة تحديث الثقافة العربية التي تعني تحديث الهوية العربية على دور التحول الفكري والتطور الفكري ويعدّ التاريخ بالأساس تاريخ أفكار، ولهذا يرى أنّ العرب لم ينجزوا شيئا يذكر. هذا المنطق في التحليل قاد العروي إلى اعتبار الأيديولوجية العربية منذ عصر النهضة إلى اليوم هي صدى للحضارة الأوروبية واعتبر كلّ حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكما على الغرب نفسه. إنّ هذا الطرح يتجاهل جميع الإسهامات الفكرية والثقافية التي قدمها عصر النهضة العربية أو أيّ تأسيس نظري للفكر العربي في مرحلة شديدة التعقيد في حياة العرب وهذه المسألة تحتاج إلى وقفة خاصة.

إنّ المسألة الأيديولوجية لا يمكن التقليل من شأنها، بخاصة إذا كنا نريد أن نحلّل بصورة صحيحة مرحلة اجتماعية اقتصادية، فإنها تكون بدون جدوى إذا لم يكن هناك جهد نظري متكامل، غير أنّ أهمية المسألة الأيديولوجية لا تتكشف أبعادها إلاّ عبر المسألة السياسية. ذلك أنّ الوضوح الأيديولوجي لا يُستمد من الوعي التأملي، بل من التجربة والممارسة السياسية ووعي علاقة هذه التجربة الحية بأفقها النظري الأرقى. فهل استطاع العروي أن يقدم لنا تصورا متماسكا لهذه المسألة المهمة التي يطرحها؟ لقد قدم تصورا متماسكا إلى حدّ ما ويبقى علينا أن نكتشف مدى صحته وقدرته على التحقيق ووظيفته الأيديولوجية.

يؤكد العروي أنّ المسألة الأساسية بالنسبة للعرب هي مسألة تأخر وتخلف الوطن العربي وأنّ التأخر والتخلف الفكري هو علة كلّ أشكال التخلف الأخرى، وإذا كان الأمر كذلك فإن المهمة الأساسية يمكن أن تتلخص إذن في ضرورة توافر نخبة مستنيرة مثقفة تنصرف عن النضال السياسي وتسعى إلى السيطرة والهيمنة على المجال الثقافي الذي لا يزال يسود فيه الفكر السلفي الإقطاعي وهذه المهمة الثقافية ليست أسهل من الكفاح السياسي الذي يظلّ غير مجد بدون تحقيقها على هذا النحو فإن العروي يكرس نوعا من الأنانية الثقافية المتعالية على الواقع الاجتماعي وهذا الطرح يؤكد الفكرة القائلة أنّ للمثقفين مهمة خاصة. وأنهم القوة الدافعة للشعب إنّه طرح يعود إلى فترة القرن التاسع عشر.[1]

وطالما أنّ المسألة هي بالجوهر مسألة تخلف فكري، فوسيلتنا للتحرر هي تقديم أيديولوجيا التخطي، والعروي يجد هذه الأيديولوجية لدى ماركس الشاب ولا سيما في كتاب الأيديولوجيا الألمانية. وليس فيما يسميه الآخرون العلم الماركسي أو ماركسية رأس المال، لقد

1 جوزيف تشيريك الأنتلجنسيا والحزب، مجلة النهج، نوفبر 1986

كان كتاب الأيديولوجة الألمانية كما يعتقد العروي مجرد تعبير أيديولوجي عن التأخر الألماني إزاء فرنسا وإنجلترا ولا يجوز أن ينظر إليه لحامل التصور المادي للتاريخ الذي طوره ماركس فيما بعد، بل كظاهرة أيديولوجية ذات قيمة بحد ذاتها، ويمكن لماركسية الأيديولوجية الألمانية هذه، بل يتعين عليها أن تغدو تعبيرا عن وعي العرب لتخلفهم وتأخرهم بالنظر إلى الغرب والمجتمع الصناعي. ومن هنا تبرز أهمية ماركسية الأيديولوجية الألمانية بالنسبة لنا. ففي كلّ مرة نسقط في التخلف نستمد العون للتخلص منه من موقف فكري مثل ماركسية الأيديولوجية. وهو يقول أنّ تبني هذه الماركسية يتمّ بدوافع نفعية إجرائية[1] إنها أداة فكرية إنسانية ملائمة لوضع فكري إنساني. بعبارة أخرى إنه يدعونا إلى البحث عن حلّ لمشكلاتنا المطروحة علينا هنا في التجارب التي عرفها التاريخ هناك، وفي هذا المجال، نتساءل إذا كان التخلف الألماني إزاء فرنسا وإنجلترا قد أنجب أيديولوجيته الماركسية الخاصة، فلماذا لا ينجب التخلف العربي أيديولوجيته الخاصة أيضا؟ ولماذا كان على العرب استعارة أيديولوجية التخلف الألماني؟

إن العروي رغم الترتيبات التي يضعها والمقارنات التي يستشهد بها فإنه ينتهي إلى موقف يتعارض مع الفكر التاريخي الذي كرّس له كلّ جهوده الفكرية حيث يرى أنّ التاريخ هو وعي الفرق بين المجتمعات فيضعنا فورا لا في قلب الجدل الاجتماعي الداخلي، بل في مجال آخر عالمي، في مجال العلاقات بين الحضارات وهي علاقات تحدّد النسب الكمية للصعود والهبوط الحضاريين ولتقدمهما وتراجعهما الميكانيكي.

إنّ إبراز ميكانيك الحضارات هذا على حساب الديناميك الاجتماعي يمثل ابتعادا على مجرى التاريخ الحقيقي الإنساني الذي يصنعه البشر في نشاطهم الواقعي المنتج وفي صراعاتهم وفي علاقاتهم القائمة في إطار مجتمع معين، والذي ينعكس في حالة لاحقة على مستوى عالمي في علاقة بين الحضارات والمجتمعات سواء أكانت هذه العلاقة ثقافية أم تكنيكية.

إن هذا الطرح يجعل من عنصر خارجي تماما على الواقع العربي وحاجاته وغير صادر عنه مقياسا ومبدأ موجها له. وهكذا يخلق العروي ازدواجية التاريخ العربي والتاريخ الآخر المتعالي عليه، فإذا كانت الذات العليا عند المفكرين الآخرين تتمثل في روح الأمة أو التكوين الطبيعي أو غاية التاريخ، فهي هنا صورة الوجود الغربي الحضاري الثقافي، صورة أوروبا التي خلفها الزمن وراءنا، فنحن ماضي الغرب وغرب القرن الثامن عشر هو مستقبلنا الذي سبقناه والذي يهتدي به مع ذلك. والسبب في ذلك أننا: لم نعرف عهد الأنوار في الماضي ولا يمكن

1 عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي مصدرسابق ص 172

بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض هذه المعارك وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم.[1]

المطلوب من الماركسيين العرب، بل يتعين عليهم إذا أرادوا أن تكون لمقولاتهم معنى ولا يتحولون إلى ماركسيين غير معرّفين أن يبشروا بعصر الأنوار الذي لم نعشه الذي يعني في آخر التحليل شرح عصر بدايات النظام الرأسمالي، بعبارة أخرى يدعو العروي القوى التقدمية العربية أن تتخلى عن وهم التنظيم السياسي ودوره في التثقيف ورفع الوعي الأيديولوجي من أجل التغيير الحقيقي، لأنّ العروي لا ينظر للغرب بوصفه هيمنة واستغلالا واحتلالا بخاصة ما تطرحه العولمة من نظرة أحادية للتاريخ البشري تتنكر فيه للتنوع والاختلاف، بل تجعل من تاريخها نهاية لكلّ تاريخ من خلال طرحها لمقولة نهاية التاريخ التي لا تعني سوى هيمنة تاريخ الآخر على مصائر الشعوب.

1 نفس المصدر ص 149

محمد عابد الجابري.

(2010-1936)

عبد العزيز بن يوسف[1]

ولد الأستاذ محمد عابد الجابري في المملكة المغربية سنة 1936م وقد تحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967م وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970م من كلية الآداب بالرباط. وهو أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ سنة 1967م، توفي سنة 2010.

اهتم الأستاذ محمد عابد الجابري بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي وبمشكلاته وهمومه، وحاول أن يعيد "قراءته" قراءة جديدة ترتكز أساسا على مناهج العلم المعاصر وعلى رؤية عقلانية عالمة، وهو بهذا يعتبر صاحب "مشروع حضاري جديد" ساهم بقسط كبير في دفع الفكر العربي الفلسفي الإسلامي الحديث والمعاصر إلى مسار جديد وطرح جديد ومنهجية جديدة فتحت فضاءات كثيرة أمام المشتغلين بهذا الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

مؤلفاته:

ألف الأستاذ الجابري العديد من الكتب وكتب الكثير من المقالات أهمها:

- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، العصبية والدولة، سنة 1970م.
- مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن) دراسات نصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة1976.
- نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980 م.
- تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1982 م.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية ونقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2) 1986.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1986م.
- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات 1991م.

1 أستاذ الفلسفة وباحث بجامعة الجزائر -2

- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3) 1990م.
- العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4) دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001 م
- مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن 2006.
- فهم القرآن الكريم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول 2008.
- فهم القرآن الكريم، القسم الثالث، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول2009
- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب 1973
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977.
- حوار المشرق والمغرب، مؤلف مشترك مع الأستاذ حسن حنفي، 1990م.
- الخطاب العربي المعاصر، ط 4 1992.
- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر 1992.
- المسألة الثقافية 1994.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان 1994.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب 1995.
- المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد 1995.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة. 1996.
- المشروع النهضوية العربي: مراجعة نقدية 1996.
- قضايا في الفكر العربي المعاصر: العولمة – صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق - التسامح- الديمقراطية ونظم القيم الفلسفة والمدينة 1997.
- حفريات في الذاكرة 1997.

فلسفته:

2- موقفه من الفلسفة العربية الإسلامية:

يعتقد الأستاذ محمد عابد الجابري أنّ الفلسفة العربية الإسلامية تختلف تماما عن الفلسفة اليونانية وكذلك عن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، لأنها لم تكن "قراءة" متواصلة لواقعها ولتاريخها، بل كانت "قراءة" مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية. ولكن لماذا؟ لأنها ببساطة كانت تأخذ "المادة المعرفية" جاهزة من الفلسفة اليونانية وتوظفها توظيفا

معينا لخدمة واقع سياسي واجتماعي وثقافي وديني معين، أو لرفضه كذلك. ونتيجة لهذا فإن الجديد في هذه الفلسفة ليس في "المادة المعرفية"، لأنها يونانية الأصل، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أنجزتها. يقول الأستاذ الجابري: "ومن هنا تلك النتيجة التي استخلصناها والتي تقول بأن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف".

وبالفعل فإنّ محاولة دس الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة، وهذه هي الإشكالية الجوهرية للفلسفة العربية الإسلامية، وهي إشكالية فلاسفة المشرق، من الكندي حتى ابن سينا، وهي قضية إيديولوجية خالصة، مع ملاحظة أساسية وهي أنّ الأستاذ الجابري يفصل بين فلسفتين عربيتين إسلاميتين وبالتالي بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وهما:

فلسفة "المشارقة" وفلسفة "المغاربة" ففلسفة المشارقة تبدأ من الكندي ثم الفارابي وابن سينا.... إلخ وقد كانت إشكاليتها الجوهرية، هي التوفيق بين الدين والفلسفة.

أما الفلسفة المغربية أي الفلسفة العربية الإسلامية في بلاد الأندلس والمغرب العربي عموما فقد فعلت العكس أي أنها كانت إشكاليتها في كيفية الفصل بين الدين والفلسفة وقد وصل بها ابن رشد إلى حدودها القصوى يقول الأستاذ الجابري: "اللحظة الأولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشها ابن سينا. ولحظته الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد".

وإذن فما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتميا إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخيا. والتاريخ يؤكد ذلك، فكلّ من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن "أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته ومازالوا يفعلون"[1].

إن مشروع الأستاذ الجابري يؤكد أن الفلسفة العربية الإسلامية وخاصة فلسفة المشارقة لم تكن فلسفة أصيلة بمعنى لم تكن فلسفة نقدية إبداعية بالمقدار الذي يكشف المزالق

---

1 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 1982 ص 8.

والتناقضات المتضمنة في الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، وهذا ما أكده، كذلك الأستاذ عبد المجيد مزيان إذ يقول: "لقد أخطأ الحكيمان أبو نصر أبوعلي في أخذهما الحكمة كأنها حقيقة إجمالية ثابتة، يجب تبريرها في نظر الإسلام.

وقد أخطئوا على الخصوص عندما نظروا نظرة غير نقدية لأراء أفلاطون، مع علمهم أرسطو قد صحح له كثيرا من الانحرافات، فكأنهم كانوا يخافون من إبراز تناقضات الحكماء، وهم كرواد للحكمة"[1]. والملاحظة هنا هو أن الأستاذ الجابري لا يجعل فلسفة ابن رشد امتدادا طبيعيا وزمنيا للفلسفة العربية الإسلامية أي أن الفلسفة العربية الإسلامية ليست فلسفة تراكمية.

يقول الجابري: "تاريخ الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع، اللحظة الأولى تأسست إبستمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية، وإيديولوجيا على دمج الدين في الفلسفة.

فطفت فيها نزعة روحانية مثالية (....) أما اللحظة الثانية فقد انطلقت إبستمولوجيا من نقدية ابن حزم وابن تومرت وإيديولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي أدمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين، دولة المغرب والأندلس التي كان وجودها في ذاته يؤكد إمكانية التعدد في "الدنيا" في إطار وحدة الدين[2]، إن تصنيف الجابري للفلسفة العربية الإسلامية إلى فلسفتين أو مدرستين (فلسفة المشارقة وفلسفة المغاربة) تستمد أوصولها من اهتمامه بفلسفة العلوم، وخاصة الفرنسية منها، فقد تابع في كتابه "مدخل إلى فلسفة العلوم" وهو كتاب يتكون من جزئين، قلت تابع مشاكل فلسفة العلوم المعاصرة وإبعادها ومناهجها، وهو بهذا يكون قد استمد هذه الرؤية من تعامله مع هذه الفلسفة.

وقد أكد الأستاذ طه عبد الرحمن والأستاذ سالم يافوت وجود علاقة بين مشروع الأستاذ الجابري والعقلانية الفرنسية المعاصرة ومفاهيمها ومناهجها وخاصة مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ومفهوم اللاشعور المعرفي ومفهوم البنية... الخ. وكل هذه المفاهيم مستمدة من عقلانية "غاستون باشلار" ورؤية "روبير بلونشي" وجون بياجي" أي العقلانية التي تتكلم اللسان الفرنسي.

---

1 1عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، مجلة الأصالة، العدد 71/70جوان 1979.

2 المصدر السابق، ص 71/70.

2- موقفه من الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر:

صنف الأستاذ محمد عابد الجابري، في كتابة "نحن والتراث"، وهو كتاب لم أعرف كتابا أحدث ما أحدثه، منذ كتاب "خرافة الميتافيزيقا" والمعقول واللامعقول للأستاذ زكي نجيب محمود، من ردود أفعال في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، لقد كان "نحن والتراث" معاصرا لروح العلم في طرحه للقضايا الأساسية والجوهرية جديدا في منهجيته التي تقيدت بالموضوعية إلى أقصى الحدود وبالطرح التاريخي الذي يقتضي الفصل بين الباحث وموضوع بحثه، لقد فتح المجال أمام مساحات واسعة وتصورات جديدة في دائرة البحث العلمي والفلسفي العربي الإسلامي، قلت صنف الأستاذ الجابري الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر إلى ثلاثة تيارات أساسية وهي التيار السلفي والتيار الليبيرالي والتيار اليساري وكل هذه التيارات يتهمها الأستاذ الجابري بأنها سلفية. ويعتقد الأستاذ الجابري أن الخطأ الذي وقعت فيه هذه القراءات، وخاصة، القراءة اليبيرالية والقراءة اليسارية هو أنها حاولت إخضاع الموضوع للمناهج المستوردة وليس العكس، وبالتالي فهي ليست قراءات موضوعية وليست تاريخية، ولعل هذه الرؤية للأستاذ محمد عابد الجابري تبدو متحررة من هاجس المناهج الجاهزة إذ لا تترك نفسها سجينة منهج معين ولا تتخذ المنهج غاية يجب تبريرها. ولكن هل يمكن الفصل بين المناهج المستوردة وبين ما تحمله من مضامين إيديولوجية ومن مفاهيم وتصورات مرتبطة بتاريخ معين وبواقع اجتماعي معين؟.

إنّ الإجابة على هذا السؤال مرتبطة بتناول المشروع ككل، فالأمر لا يتعلق بإجابة جاهزة مسبقا بقدر ما هو متعلق باختيار النصوص في إطارها النسقي، يقول الأستاذ الجابري: "القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية، وبالتالي لاتختلف جوهريا عن بعضها بعضا، من الناحية الإبستيمولوجية، لأنها مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها، الباحثون العرب القدامى بـ "قياس الغائب على الشاهد"؛ وهكذا فسواء تعلق الأمر بالاتجاه الديني أو القومي أو الليبيرالي أو اليساري من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك دوما "شاهد" يقاس عليه "الغائب". الغائب هنا هو المستقبل "كما ينشده أو يتصوره كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه "مجد حضارتنا" بالنسبة للتيار السلفي.... الخ"[1] ويحدد الأستاذ الجابري آلية هذا القياس في نقطتين أساسيتين وهما:

---

1 المصدر السابق، ص 23.

1- "لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا من طبيعة واحدة"

2- "لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان داخل طبيعتهما الواحدة في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية"[1].

ولكن عدم التقيد بهذه القواعد، أدى إلى لا تاريخية الفكر العربي وإلى لا موضوعيته. يقول الجابري "لقد ترتب على هذه الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل - وما تزال - الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: إلغاء الزمان والتطور: فالحاضر، كل "حاضر" يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن "زمان راكد". ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي"[2].

إذن كل القراءات الحديثة والمعاصرة، من سلفية وليبيرالية ويسارية... الخ، تشترك في كونها لا تاريخية ولا موضوعية، وهذا ما يسميه الأستاذ الجابري بـ "الفهم التراثي للتراث" سواء أكان هذا التراث هو تراثنا أو تراث غيرنا، لأنه ببساطة هو عودة إلى الماضي.

3-موقفه من العقل العربي:

بدأ الأستاذ محمد عابد الجابري مشروعه "العقل العربي" بكتاب تكوين العقل العربي ثم كتاب بنية العقل العربي وهما كتابان نقديان للعقل العربي يتناول الأول تكوين العقل العربي ويتناول الثاني بنية العقل العربي. والمقصود بالعقل العربي عند الأستاذ الجابري ليس الثقافة العربية وليس الفكر العربي وما أنتجه من معرفة وإنما المقصود به هو الأداة أو الطريقة التي أنتجت هذه المعرفة. ويوضح الأستاذ الجابري هذه الفكرة فيقول: "إنه ليس شيئا آخر غير هذا "الفكر" الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، وفي ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[3]. يفصل هذا النص منذ البداية بين مجالين: مجال الأفكار والمذاهب والنظريات أي المجال الإيديولوجي، ومجال الآليات والأدوات والمفاهيم والتصورات، أي المجال الإبستيمولوجي، وبمعنى أدق بين الأداة والمنتوج الذي أنتجته هذه الأداة.

---

1 المصدر السابق ص 24.

2 المصدر السابق ص 26.

3 محمد الجابري، نقل العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، ط3 (بيروت) مركز، دراسات الوحدة العربية، 1988، 14 ص 13

لقد حدد الجابري نقطة بداية تكوين العقل العربي بعصر التدوين، وهذا لا يعني أنه لم توجد ثقافة عربية ولسان عربي قبل عصر التدوين، وإنما يعني فقط أن كل ما وجد قبل عصر التدوين أعيد بناءه في عصر التدوين. وقد حصر الأستاذ الجابري مكونات العقل العربي في (أ) البيان (ب) العرفان (ج) البرهان، وتصنيفه هذا يستبعد كل التصنيفات الأخرى سواء كانت قديمة أو حديثة ومعاصرة أي يستبعد تلك التصنيفات التي صنفت الثقافة العربية الإسلامية الى: عقل ونقل، أو حكمة وشريعة، أو تلك التي صنفتها حديثا إلى: مثالية ومادية أو رجعية وتقدمية، أو سلفية وعلمانية..... الخ.

ويحدد الأستاذ الجابري البيان في علوم اللغة وعلوم الدين ورغم اختلاف موضوعاتها ورغم اختلاف الدوافع التي أدت إلى إنتاجها، ورغم تأثيراتها المتفاوتة فهي العلوم العقلانية الوحيدة التي أنتجها العقل العربي، ثم تقيد بها أو قيدته بأطرها ومفاهيمها وآليات استنتاجاتها وهي من جهة أخرى مؤسسة على طريقة تفكير واحدة هي "القياس" قياس الفروع على الأصول لوجود علاقة بينهما. يقول الأستاذ الجابري: "وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة – على الأقل – يؤسسه فهل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، والاستدلال بالشاهد على الغائب قاعدة بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغين: أن هذا يعني أن هناك قاعدة إبستيمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية".[1]

وهذه العلوم "البيانية" تمثل المعقول الديني الوحيد في ثقافتنا العربية الإسلامية بالإضافة إلى جزء آخر من ثقافتنا يسميه الجابري باللامعقول أو العرفان. يؤكد الجابري أن العرفان هو الموروث القديم الذي تسرب إلى ثقافتنا وتكون فيها في نفس الوقت وهو "نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم" وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق".

ومما لاشك فيه أنّ دخول هذا الموروث الضخم المثقل بتجارب ومعتقدات شعوب كثيرة جعل الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة تقوم بفعل نكوصي لحماية ذاتها، والفعل النكوصي عند علماء النفس يعني العودة إلى مرحلة الطفولة، العودة إلى الذات، أو العودة إلى الأصول الأولى للحياة.

---

1 الجابري، المصدر نفسه ص 13.

وإذاكان البيان قد تأسس في العصر الذي فرض فيه على العرب إعادة بناء ماضيهم بالطريقة التي تسمح لهم باستخدام لغتهم وهويتهم وهذا أدى باللغويين والنحاة إلى العودة إلى الماضي، إلى البدو والبحث عن اللسان العربي الصرف من أجل بناء علومهم المختلفة، فإن العرفان كان منذ البداية يهدف إلى الطعن في العقلانية العربية الإسلامية وإلى الدعوة إلى فهم القرآن فهما مغايرا للفهم المؤسس على اللسان العربي.

يقول عبد الرحمان ابن خلدون: "واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي فهم الأعجاز من القرآن لأن أعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأصول منطوقة ومفهومة وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها وهذا هو الإعجاز الذي تقتصر الإفهام في إدراكه وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه فلهذا كانت مدارك العرب الذين يسمعوه من مبلغه أعلى مقاما في ذلك لأنهم فرسان الكلام وجهابذته والذوق عندهم موجودا بأوفر ما يكون".[1]

إن هذا النص يؤكد حقيقة تاريخية اتخذها الأستاذ الجابري حجة في اتخاذ علوم البيان وسيلة وحيدة في فهم القرآن الكريم، وبالتالي في فهم الشريعة الإسلامية، دون العودة إلى الموروث القديم للشعوب التي اعتنقت الإسلام.

ولما كان الاتصال بالسماء غير ممكن الآن ولم يعد ممكنا أبدا فلا بد من الانصراف إلى القرآن الكريم والاهتمام به والعمل على تأويله وبالتالي تضمينه مفاهيم وتصورات لا يتضمنها بالضرورة وخاصة أن القرآن الكريم تكلم على أخبار السابقين في مواضيع ومجالات مختلفة.

فتأويل القرآن الكريم يجب أن يتم بمنهج غريب عن العقل وهذا ما قام به العرفانيون جميعا وقد أكد "هانز ريشباخ" هذه الفكرة إذ يقول: "فالصوفي عادة متحامل على العقل والمنطق وهو يبدي ازدراء لعوة العقل ويدعي الصوفي أن لديه نوعا من التجربة فوق الطبيعة، تكشف له حقيقة معصومة برؤية مباشرة"[2].

ويصل الأستاذ الجابري إلى أنّ دخول الموروث القديم إلى حقل الثقافة العربية جاء عن طريق تأويل القرآن الكريم وبالتالي إنتاج مفاهيم جديدة وأنساق جديدة تختلف عن تلك

---

1 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ص 552

2 هانز ريشباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص 41.

الأنساق البيانية وهذا ما أكده موسى الصدر في تصديره لكتاب "هنري كوربان" بعنوان "تاريخ الفلسفة الإسلامية" إذ يقول: "فاعتقادنا هو أن الفقه عند الشيعة يعتبر فهما إسلاميا جديدا يعتمد على الكتاب والسنة والأحاديث المروية عن لائمة والتي تمثل فهما أعمق للكتاب وأوسع للسنة مما أوجب الاستغناء به عن القياس وعلى الاعتماد على المصالح المرسلة"[1]. والاستغناء عن القياس يعني الاستغناء عن علوم البيان كلها، لأن هذه العلوم، كما عرفنا سابقا تقوم على القياس، قياس الفرع على الأصل، وهذا يعني، كذلك من الناحية النظرية على الأقل، مشروعية تأسيس نظم معرفية أخرى تختلف في أسسها عن تلك التي بني عليها البيان وعلومه. وإذا كان البيان يقوم أساسا على القياس فإن العرفان يقوم على التبطن "فالتبطن الصوفي ينزع إلى عيش السر الأساسي لنطق القرآن، في ثنايا النص القرآني"[2].

واعتمادا على كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني يصنف الأستاذ الجابري طبقات الموروث القديم الذي تسرب وواجه "المعقول الديني" العربي إلى:

1- معتقدات المجوسية والمانوية وماتفرع عنهما.

2- مذاهب الصابئة.

3-مذاهب الفلاسفة.

ثم يؤكد الجابري ماأكده "ماسينيون"و"هنري كوربان" وهو أن الشيعة هي أول فرقة إسلامية تهرمست وأن المسلمين عرفوا الهرمسية قبل أن يعرفوا منطق وميتافيزيقا أرسطو وأما بالنسبة لمذاهب الفلاسفة فإن الجابري يحدد هذا التيار في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وخاصة المنحولة منها، والتي وصلت إلى العرب المسلمين بطريقة غير التي وصلت بها هذه الفلسفة إلى أوروبا، فبالرغم من أنّ تصنيف الشهرستاني الذي اعتمد عليه الجابري، والذي ذكرته سابقا، يجعل أفلوطين من أتباع أرسطو وبالتالي من المخالفين للحكماء السبعة، فإن الجابري يربط الأفلاطونية المحدثة، التي شكلت خطرا على البيان العربي، حسب الشهرستاني، ليس بأفلاطين وأرسطو بل بالفلسفات السابقة، أي التي وجدت قبل أرسطو وخاصة ما هو منحول منها.

أمّا "البرهان" فهو "المعقول العقلي" ويحدده الجابري فيمايلي: "إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم ويخدم

---

1 هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2 بيروت منشورات عويدات 1983، ص 19.

2 المصدر نفسه، ص 47.

عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية (....) وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من الله (....) الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله (....) فإنّ البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لابل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام مايلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين"[1]. إن هذا النص، رغم طوله، يوضح بدقة مفهوم البرهان في مشروع الأستاذ الجابري وهو المفهوم الذي يطغى عليه، حسب اعتقادنا، البعد الواقعي الوضعي لمفهوم البرهان وبالتالي لمفهوم العقل ككل. ويؤكد الجابري أن الفيلسوف العربي "الكندي" كان أول فيلسوف عربي وظف البرهان اليوناني أو" العقل الكوني" للدفاع عن الدولة العربية الإسلامية فدخول الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو ومنطقه مرتبطة بما رآه المأمون في منامه.

ويعتمد الجابري في هذا على كتاب "الفهرست" لابن النديم، يقول ابن النديم: "أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون، مشربا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أصلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: وكأن بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال أنا أرسطو طاليس فسررت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟

قال سل، قلت ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم؟"[2] ويعلق الفيلسوف "دافيد سانتلانا" على هذه الرؤيا فيقول: "إن ما ذكره صاحب الفهرست" من الرؤيا التي رآها المأمون، فهو من باب الروايات لامن التاريخ، لأن تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات"[3]. وسواء أكان هذا الحلم حقيقة تاريخية أو تبريرا لما قام به "المأمون".

فإن حضور البرهان اليوناني كان ضروريا يقول الجابري "لقد اتجه المأمون" إذن، إلى أرسطو لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة، فكلاهما يريد أن

---

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 384.

2 أبو الفتح محمد إسحاق بن النديم، الفهرست، بيروت، دار المعرفة 1978، ص 339

3 دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي ترجمة محمد جلال شاف، بيروت دار النهضة العربية 1981، ص 157.

يؤسس معارضة للدولة العباسية على سلاح لايملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بإنتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائيا (....) ولم يكن هناك من سلاح آخر غير "العقل الكوني" خصمه التاريخي"[1]. دشن الكندي، إذن، دخول "العقل الكوني" في الإسلام إذ جعل المعرفة أما حسية وأدواتها الحواس وموضوعها المحسوسات، وأما عقلية وأدواتها العقل وموضوعها المعقولات، وأما إلهية وأدواتها الرسل وموضوعها الغيب. ومما لاشك فيه أن الكندي بعمله هذا كان يريد أن يوفق بين ما يسميه الجابري "العقل الكوني" وبين "المعقول الديني".

ثم ينصرف الأستاذ الجابري في "كتابه" بنية العقل العربي إلى تحديد الأزواج الإبستيمولوجية للنظم المعرفية التي تابع تكوينها في كتاب "تكوين العقل العربي" وهذه الأزواج هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الخبر القياس" وهي المفاهيم الأساسية الأولية للنظام المعرفي البياني. أما النظام المعرفي العرفاني فأزواجه الإبستيمولوجية هي الظاهر/الباطن وهو يماثل ذات الموقع الذي يحتله الزوج اللفظ/المعنى في البيان. ثم الزوج النبوة/الولاية وهما يماثلان الزوج الأصل/الفرع في البيان.

أما الأزواج الإبستيمولوجية للبرهان فهي: الألفاظ/المعقولات وتكافئ اللفظ/المعنى في البيان. والواجب/الممكن ويكافئ الأصل/والفرع.

وأخيرا الجوهر/العرض. هذه، إذن، أهم الأزواج الإبستيمولوجية التي أسست هذه النظم. لقد تداخلت هذه النظم المعرفية التي تكون العقل العربي فيما بينها بعدما كانت مستقلة ومتنافسة. فاستقلالها عن بعضها هو سبب التنافس فيما بينها ومعنى هذا أن العقل العربي مر بمرحلتين كبيرتين: مرحلة تكوينية، ومرحلة تلفيقية والفرق بينهما" هو أن العقل العربي في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به.

وكان الصراع بين هذه النظم يفسح المجال لهذا العقل ليمارس نوعا من الفعالية داخل كل حقل على حدة. أما في المرحلة التالية فقد أزيلت الحواجز وأصبح العقل العربي محكوما بسلطات تلك النظم، ولكن لابوصفها نظما معرفية مستقلة، بل بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم "البنية" المحصلة "وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم". ولكن الأستاذ الجابري يستثني المشروع الفلسفي الأندلسي المغربي من هذا الحكم الذي

---

1 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ص 231.

أصدره على العقل العربي وما آل إليه من تلفيق واجترار رغم أن هذا المشروع لم يبق منه سوى "الروح الرشدية"كما يقول. ورغم هذا يبقى مشروع الأستاذ الجابري، وهو مشروع رفيع المستوى، بداية لدعوة إلى التفكير في "كيف نفكر" وإلى، كذلك، تحليل التراث العربي الإسلامي تحليلا نقديا وتجاوز النصوص إلى "المسكوت عنه" في تراثنا وأسباب السكوت كما أنه بداية جادة لتأسيس اتجاه إبستمولوجي ينضاف إلى الاتجاهات الفكرية الأخرى.

4-موقفه من القرآن الكريم:

انصرف الأستاذ محمد عابد الجابري، بعد انتهائه من المشروع الذي بدأه بتكوين العقل العربي، إلى القرآن الكريم إذ يقول." انتهيت من العقل الأخلاقي العربي في مستهل عام 2011 وأنا في شبه نشوة مثل تلك التي تنتاب المتجول في غابة عند بلوغه مخرجا من مخارجها غير أني ما إن أخذت أفرك عيني على ضوء الفضاء الفراغ المحيط بالغابة إذا ببعض الأصدقاء يمطرونني بأسئلة من نوع وما ذا بعد؟ بعضهم أجاب بنفسه فاقترح كتابا في الجمال في الفكر العربي "باعتبار اتصال هذا الموضوع بالأخلاق، فكلاهما بحث في القيم. وبعضهم اقترح كتابا في الفكر العلمي عند العرب" بعد أن تناولت الفكر النحوي والفقهي والبلاغي والسياسي والأخلاقي في الأجزاء السابقة. وفي نفس الفترة التي اقترحت على خلالها هذه الموضوعات – أو قبلها بقليل – اقترح صديق من السعودية، ونحن في سيارته متوجهين إلى "عزيمة" عشاء في منزل صديق مشترك بالرياض، اقترح قائلا: "لماذا لا يكون الكتاب المقبل في القرآن"[1]. هكذا، إذن، بدأت تتبلور فكرة الأستاذ محمد عابد الجابري وانصرافه إلى تأليف هذا الكتاب وما يليه من كتب في "موضوعات في القرآن" لقد كان كتاب" مدخل إلى القرآن الكريم" بمثابة قفزة نوعية في التعريف بأعظم وأقدس وأقدم "كتاب" ورثه العرب والمسلمون في كل تاريخهم وقد قسمه الأستاذ الجابري إلى ثلاثة أقسام وكل قسم قسمه إلى فصول ومباحث.

ففي القسم الأول تناول "قراءات في محيط القرآن الكريم وقسمه إلى خمسة فصول منها الفصل الثالث الذي طرح فيه قضية" النبي الأمي: هل كان يقرأ ويكتب؟ وأثبت أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان يقرأ ويكتب وأن المقصود بالأمية هو لفظ يطلق على غير اليهود.

---

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 558

إذ يقول الأستاذ الجابري: "عندما نبهت في فقرة سابقة (....) إلى خلو اللغة العربية من أصل اللفظ "أمي" وما اشتق منه "أمية و"أميون"، وقلت أن هذه الكلمة معربة وأن أصلها يرجع إلى لفظ "الأمم" الذي أطلقه اليهود على غيرهم ممن ليس لهم كتاب منزل، لم أكن أنطق عن الهوى، بل كان ذلك عندي نتيجة بحث واستقصاء ترتب عليهما موقف نقدي لتلك الفكرة التي تلقيتها (لست أدري كيف ومتى) والتي تربط اسم "الأمي" والمصدر الاصطناعي"الأمية" بعدم معرفة القراءة والكتابة، وهو المعنى الذي نستعملهما فيه إلى اليوم من دون أن يكون لهذا الاستعمال أصل في اللغة العربية يسنده، سوى ما جرت عليه العادة."[1]

ويصل الأستاذ الجابري إلى أن العوائق التي يجب التحرر منها كثيرة في فهم القرآن الكريم وهي عندما تتصل" بالمقدس" تصبح مقدسة. ويتابع الأستاذ الجابري في فصول ومباحث أخرى قراءته للقرآن الكريم بمنهجية جديدة ورؤية جديدة الهدف منهما تنبيه المسلمين إلى ضرورة التحرر من القراءات السابقة وإعادة بناء قراءات جديدة أكثر تاريخية وموضوعية[2].

خلاصة:

إن المشروع الحضاري للأستاذ محمد عابد الجابري يعد من أهم المشاريع الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر. فإذا كانت كلّ المواقف الفكرية الفلسفية الحديثة والمعاصرة لم تنتبه إلى ضرورة النقد الإبستمولوجي للعقل العربي، وبالتالي لم تتحرر من الهاجس الإيديولوجي، فإن ما يميز مشروع الأستاذ الجابري هو أنه اتجه إلى الطريقة التي يتم بها إنتاج الأفكار وليس إلى الأفكار في حد ذاتها. وهذا يجب النظر إليه على أنه فرضية علمية جادة تحتاج إلى اختبار متواصل فهو بداية لمرحلة جديدة في ثقافتنا العربية الإسلامية لا حدود لها. مرحلة يجب التمييز فيها كما يقول "كارل بوبر" بين سيكولوجية المعرفة ومنطق المعرفة.

---

1 محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2006، ص 14

2 محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، بيروت بمركز دراسات الوحدة العربية ط1 2006 ص 94.

فتحي التريكي..
من الفلسفة الشريدة إلى فلسفة اليومي

الناصر عبد اللاوي[1]

مقدمة:

إذا ما انطلقنا من راهنية العصر وتقصينا الأفق الفلسفي الذي يشتغل عليه كبار المفكرين اليوم في إطار مسألة الحياة اليومية التي اتسعت لعدة مجالات من الاهتمام الإنساني الذي غاص في "خضم الحياة العادية"[2]. فهذا الانزياح الخطير الذي شهدته التفاعلات المعرفية والتقنية والثورة المعلوماتية الهائلة في تحويل وجهة الخطاب الذي تعيّن من خلال"التحديد الأصلي للفلسفة من حيث هي محبة الحكمة"[3]، إلى منعطف آخر أكثر ثراء وديناميه يعنى بجغرافية التفكير اليومي بكل مقتضياته العملية ورهاناته الايتيقية. فهذا المشكل المركزي الذي افتتح به الدكتور **فتحي التريكي**[4] "توطئة" الباب الأول الذي عنونه" في

---

1 الناصر عبد اللاوي، أستاذ الفلسفة المعاصرة وباحث في الشأن الإيتيقي والسياسي: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

2 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس (ضمن سلسلة الكوثر).2009. ص 17.

3 المرجع نفسه. ص 17.

4 أستاذ الفلسفة بجامعة تونس، صاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربي ورئيس مخبر الفيلاب (الثقافات والتكنولوجيات والمقاربات الفلسفية) بكلية العلوم الإنسانية بتونس، أستاذ زائر بجامعة باريس8. شغل عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس لعدة سنوات، له العديد من الكتب والمقالات الفلسفية تتعلق بالتفكير العربي والغربي باللغات العربية والفرنسية. ناقش دكتورا دولة تحت عنوان"الروح التاريخية في الحضارة العربية والإسلامية"بالجامعة الفرنسية باللغة الفرنسية. من بين مؤلفاته: العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، الصادر عن الدار المتوسطية للنشر، سنة2008. فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر2009، الحداثة ومابعدالحداثة، دار الفكر، الفرات، ضمن حوارات القرن جديد، وله أعمال سابقة نذكر منها: الفلسفة الشريدة، (درسات في الفلسفة المعاصرة)، العقل والحرية: دراسة في التعقلية، تونس، تبر الزمان1998 أفلاطون والديالكتيكية، السفسطائية، فلسفة ما بعد الحداثة، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، قراءات في فلسفة التنوع، الهوية ورهاناتها (ترجم باللغة العربية سنة 2009)، استراتيجية الهوية (باللغة الفرنسية).

الفلسفة المعاصرة" في محاولة لإعادة استشكال الخطاب اليومي في منزلة التفكير المعاصر. فكيف تأوّل التريكي الحياة اليومية في ظل مفارقة العولمة والمطلب الإيتيقي؟

يدافع الدكتور التريكي في كتابه "فلسفة الحياة اليومية عن الرهانات التي تتمثل في تجذير الصلة بين الفلسفة الراهنة وواقع الحياة اليومية مؤكدا على مشكلاتنا المعاصرة في ظلّ الهيمنة الاقتصادية وتسارع ثقافة العولمة في ظلّ خطاب إيتيقي. يأخذ بعين الاعتبار توجه فلسفة التنوع التي يستأنف التفكير فيها في إطار تجاوز "أضغاث صالونات" و"النظريات الإقصائية" وبذلك يرسخ آليات الحوار في"مسالة العقل والتاريخ في الحضارة العربية[1]" في محاولة منه للمساهمة "في تعقل تاريخنا "في إطار فلسفة التاريخ[2]، "وهذا التوجه مشروطا بمشروعه الفلسفي الأكثر ثراء في كشف عرى التواصل بين"فلسفة التنوع والفلسفة المعاصرة"[3]

يعرض الدكتور التريكي وجهة نظره "التآنسية" التي تكشف عن طابع كوني بدأ ينبجس في الخطاب الفلسفي المعاصر كحل حكيم يجنبنا الوحشية الدامية التي تحصدها الآلة "لسنا نريد لمعقوليتنا أن تنحى منحى الوجدانية المتطرفة ولا نريد لها أن تكون مبررا للإرهاب والتقتيل والتخريب، فالوجدانية المنشودة هي التي تفجر الطاقة الإبداعية لسعادتنا وسعادة البشر، وهي التي تعطي للروحانيات قيمتها في الحياة"[4]

إن المفارقة التي يمتحنها المفكر العربي في استشكال سؤال فلسفة الحياة اليومية تتمثل في التوجه الفلسفي المعاصر: هل أن الفلسفة المعاصرة، بما تنطوي عليه من نجاعة علمية وثورة تكنولوجية، تتجاوز العقل والمعقول في ادعاء يسمح لها برفع شعار"موت العقل" باعتباره لم يعد يتفاعل مع ما تشهده العلوم أم أن دور العقل سيظل فعالا في عالمنا المعاصر وذلك بترسيخ "أخلاقيات التعامل اليومي" في مجاوزة لصيحات الفزع ضد استعمال العقل الذي يؤصل التفكير الوثوقي والعاطفي؟

كذلك هناك أعمال حول هذا المفكر العربي بعنوان العيش سويا وهي عبارة على قراءة من لدن أساتذة وباحثين جامعيين في أعماله الفلسفية حول الهوية -الاختلاف-التنوع -التحديث، ضمن أوراق فلسفية،

1 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس (ضمن سلسلة الكوثر). الطبعة الأولى 2009. المقدمة، ص 7.

2 إشارة لأطروحة دكتوراه دولة باللغة الفرنسية بعنوان"الروح التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية"

3 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، المقدمة. ص 7.

4 التريكي المرجع السابق، بمناسبة التكريم، بيروت عاصمة ثقافية المستقبل، 8مارس 201

كيف تكون الحياة اليومية أفقا جديدا للتفلسف حاضرا؟

ما هي القضايا الفلسفية التي تطرح في ظل الرهانات التي تدافع عنها"فلسفة الحياة اليومية"؟ كيف تكون فلسفة التنوع المجال الذي يستعيد"مسالة اليومي" في أفق أكثر ثراء للتثاقف في إعادة صياغة"المعقولية العربية "؟

هل تقتصر فلسفة الحياة اليومية على كشف ملابسات التقني بما تحمله من تمظهرات جديدة للعلم فحسب أو أن الأمر يتطلب منا أن نبصر فلسفة اليومي في ظل رهانات ايتيقية وجمالية تستعيد المعنى كخيار فلسفي؟

يحاول الكاتب أن يكشف اللحظة الأولى التي انبجس فيها "النوس" في أفق ماهوي يرتقي بنا إلى الفضاءات المنشودة التي يتوق الفيلسوف لكشف لغزها، وتقصي كنهها في محاولة لتفحص "الحقيقة بواسطة المعرفة الخالصة"[1] وهي ارفع ما يبلغه "الفيلسوف الكامل"[2] من جهة "مقصد التفكير الفلسفي الأصلي"[3]. فهو يستعيد المهد الأول للتفكير الفلسفي والذي حاول مقاربته في كتاباته الأولى ضمن كتابه "أفلاطون والديالكتيكية" والدروس الفلسفية التي كان يقدمها في المنابر الجامعية لفائدة الطلبة. فكيف تم تحويل وجهة الخطاب الفلسفي من البحث في الأسس والمبادئ إلى مستوى آخر يعنى بفلسفة الحياة اليومية؟

إن شغف الفلسفة بالمبادئ قد امتد للفكر الحديث، عندما كانت الفلسفة تبحث عن شجرة الحكمة في مستوى تأسيس الخطاب الفلسفي على أسس الميتافزيقا التي تأولها أرسطو طاليس من قبل في ظل الجدل التأسيسي، مبصرا بالعلل والغايات وفق تمشي الأرغانون كمسلكية في المنطق الصوري. ولكن غرضنا ليس التتابع الزمني للفكر الفلسفي ضمن معيارية كرونولوجية.

---

1 المرجع نفسه، ص 17.

2 حاول الدكتور فتحي التريكي أن يكشف مقاصد الفيلسوف مستعيدا المقارنة التي توصل إليها الفارابي في تحديد الفضائل التي يتحلى بها كل فيلسوف وهي عبارة على تراتبية لسلم الفلاسفة. نجد "الفيلسوف الباطل الذي يحصل على العلوم النظرية "من غير أن يكون له ذلك على كماله" اما "الفيلسوف البهرج" هو الذي يتعلم العلوم النظرية ولم يعود العلوم الفاضلة... ولا الأفعال الجميلة... بل كان تابعا لهواه وشهواته في كل شيء"والفيلسوف الكامل على الإطلاق" هو الذي استطاع ان تحصل له العلوم النظرية والعلوم العملية و"تكون له القدرة على استعمالها بالوجه الممكن فيه": الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، فقرة 62.

3 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 17.

وإنما نسعى لتبيان هدف الدكتور فتحي التريكي الذي يحاول من جهته كمفكر عربي وعي هموم عصره أن يستشكل الخطاب اليومي الذي صمت عنه "الفيلسوف البهرج"، في محاولة منه لإخراج مقتضيات اليومي من الحكمة الفلسفية. إذ أكد التريكي "أنّ الفلسفة قد حافظت على كونيتها وشموليتها وضمّت في مخزون تفكيرها الحكمة العملية مثلها مثل الفلسفة اليونانية أو الفلسفة العربية"[1]. فالحكمة العملية تعدّ أفقا جديدا يسمح بمقاربة اليومية في ظلّ الرهانات المعاصرة التي سمحت بها العولمة من جهة وتخطي الحدود الضيقة للنزعة القومية، العرقية لأفق أكثر ثراء لقيمنا الإنسانية. فماهي آليات اشتغال اليومي في ظل التحولات العميقة التي شهدها عصرنا اليوم؟

المسألة العملية في استشكال الحياة اليومية:

إن تنزيل المسألة العملية ضمن الخطاب اليومي يعتبر إحداثية أساسية تسمح لنا بمصالحة اليومي باعتباره يفتح لنا إمكانيات التفكير في مستلزمات الحياة اليومية. ولتجذير هذه المقاربة المعاصرة في استشكال مقتضيات الحياة الفلسفية، يستأنف المفكر العربي قراءته الحفرية في المتن الكانطي من جهة أن هذا الفيلسوف قد قام بنقد جذري للميتافيزيقا التي تعدّ الإحداثية الكبرى في الفلسفة التأسيسية. فهو ذلك الفيلسوف الذي كشف ادعاءات الميتافيزيقا يقول التريكي في هذا الغرض "كانط هو الفيلسوف الذي تجرأ على نقد الميتافيزيقا نقدا جذريا وبناء"[2].

رغم أن كانط لم يخرج عن إبستيمية عصره التي أولت الرياضيات والفيزياء اهتماما جيدا، وخصوصا المناهج التي رفعها كانط إلى منزلة الدروب الآمنة. وعلى الفلسفة أن تسير نهجهما حتى تتجاوز تلك النزعة الوثوقية والريبية في فتح إمكانية جديدة لميتافيزيقا علمية، تساير الثورة العلمية والتكنولوجية. وهي ما سمحت للفيلسوف أن يؤسس مدرسة نقدية تأسيسية في الآن نفسه تعنى برسم حدود العقل.

وتجعل ملكة العقل أمام محكمة العقل ذاته في محاولة منه لفك حد الوصل بين الفلسفة والعلم وفلسفته رغم ما تنطوي عليه من صورية فهي تسعى "لخدمة الإنسان بما أنها وجهت كل تأمل فلسفي نحو تحرير الإنسان بعد التفكير في وضعيته ونشاطه وفاعليته."[3]

---

1 المرجع نفسه، ص 17.

2 المرجع نفسه، ص 17.

3 المرجع نفسه، ص 18.

إن استحضار كانط يعدّ أساسيا في توجه مفكرنا العربي نظرا لقصديته العقلية التي تأخذ بخطاب ما بعد الحداثة في الوقوف على المشكلات التي فجرها التقنية وتناسي بذلك القيم والمعنى. ولكن المشكل الذي يريد التريكي ترجمته هو كيف لنا كمفكرين أن ندرس الواقع الراهن بطريقة نقدية تسمح لنا باتخاذ التأويل نهجا نبصر من خلاله راهننا بما اقتضته الفلسفات السابقة تدقيقا، مراجعة، بناء، فتأسيسا.

وبذلك نستطيع أن نحول الخطاب التأملي في تمركزه إلى مستوى آخر يعنى بالحياة اليومية كأفق جديد يستدعينا لرفع الملابسات ورسم جغرافية العقل اليومي حتى يتسنى لفلسفة اليومي" أن تعاشر العلوم والأفكار كما تعاشر الحياة اليومية مهمتها"[1].

التفكير المابعد حداثوي وملابسات التفكر الذاتي:

إن هذا التوجه الجديد الذي يسعى التريكي لتثبيته في أرضية الحداثة وما بعد حداثة التي استأنف فيها منعرج الاختلاف والتنوع الذي يلتقي فيه مع المشروع الفلسفي العربي الذي يطرحه التريكي، باعتباره يقرّ بمبدأ الكونية باعتبارها تبريرا لجدلية العودة والممارسة لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية"[2].

وإنّ مفكرنا العربي يأخذ الحداثة على اعتبارها **"صيغة الانفتاح والحركة"** تتحرّك في مدار أنثروبولوجي (ثقافوي). وهو يستعيد قراءة نقدية لمابعد الحداثة في ظل هذا التسارع المعرفي والاقتصادي الذي همّش دور الأقليات العرقية وحول وجهة بحثه لدوائر الاقتصاد والبنوك المالية وسيطرة العقل الآداتي. وهو ما حمله لتشخيص الهوة التي تشق عالمنا المعاصر من خلال جملة من الأسئلة تهدف لكشف ثغرات الحداثة ومقتضياتها.

والأسئلة التي يطرحها الدكتور التريكي في كتابه[3] الذي يعتبر نقلة نوعية في تفكير المؤلف من جهة نقده للحداثة وتنظيره لمسائل أكثر نجاعة في الخطاب المعاصر تسمح لنا بقراءة "فلسفة الحياة اليومية" باعتبار أن المابعد حداثة هو المنعرج الذي دفع المؤلف لمتابعة ترحل الفكر عبر مستلزمات جغرافية العقل اليومي ويمكن أن نصوغ الأسئلة وفق ما توصل إليه فتحي التريكي.

---

1 المرجع السابق، ص 18.

2 الدكتور التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 197.

3 الدكتور التريكي (فتحي) والمسيري (عبدالوهاب)، الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر، الفرات، ص 197

هل من مشروع حديث عن"الحداثة" والحال أن ما يعبر حديثا على صعيد زمني قد يغدو قديما؟هل تحيل الحداثة إلى ذاتها أم إلى حقيقة تاريخية؟ أهي حقيقة زمنية أم قيمية؟ ماهي معايير الحداثة في مستوى علاقتها بالمعقولية والحرية والزمنية؟

هذا التصور نابع من رؤيته الحداثوية التي انطلقت بصورة فعالة منذ أن أعلن في فصله الرابع من كتابه "**فلسفة الحداثة**". الذي يعتبر فيه أنّ طرح قضية الحداثة والفكر السياسي يثير إشكاليات متعدد ربما تزيد من تعقيد فهمنا لعقلنة السياسة، كمحور أساسي انبنت عليه نهضة الغرب وستنبني عليه – بحسب اعتقادنا – حضارتنا في معاصرتها الحالية لتمظهرات أشكال الممارسة السياسية. فهذه القراءة المتأنية للعقلنة السياسية في الخطاب التونسي بصفة خاصة والتوجه الجيوسياسي في الوطن العربي الذي يمثل بؤرة قلق مرعبة في هذه الرقعة من العالم إذا ما استفاق عقلنا من سباته ووعى بمقتضيات العولمة وما تحمله من مشروع مراقبة لفضائنا الإيكولوجي.

فإذا كانت الحداثة تشكل استراتيجية في مكتسباتها الفكرية وهي ما تدعم لبناء تصورا جديدا لحداثتنا. إن ما يميز الحداثة كونها تفكر في ذاتها تاريخيا في ذات الوقت الذي تمثل فيه الزمان، خاصة إذا ما أضفنا إليها مفاهيم "التقدم" و"التطور" والتمييز بين الأزمنة الجديدة والزمن الحاضر أنها لا تريد أن تستعير معاييرها من مرحلة تاريخية أخرى، فهي ترتبط بوعي تاريخي خصوصي "يجعل من الخاص المولد دوما للمستقبل"[1]

إنّ خطاب الحداثة فلسفيا ينقسم إلى خطابين:

خطاب يستمد أطروحته ومفاهيمه الأساسية من فلسفة التنوير وفق تراث كانط، وخطاب ثان يسعى جاهدا إلى ابتكار أطروحات وإشكاليات تغرف من التراث الهيغلي، ولكن بغرض مجاوزته وإعادة تشكيل خطاب فلسفي يستنفذ اللحظة التاريخية المعطاة في بعدها الزمني المكاني، ويجعل من نتشه نقطة التحول الجوهرية من خطاب محوره الحداثة إلى خطاب محوره ما بعد الحداثة. والتصور الذي يسعى التريكي لتبيانه هو أن يكون المرء في حدّ ذاته لحظة الوصل بمكوناته الروحية فكرا، دينا، هوية ومكوناته المادية، الجيو سياسي، التقنية... باعتباره مواطنا في هذه الأرض على حد عبارة كانط.

1 محمد نور الدين افاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، طبعة 1998.

إذ يتحدث التريكي عن نفسه كمواطن في هذا العالم في مستوى "الهوية"[1] "إنّ الأمر يقتضي مني ضرورة أن أشخص فيها معالم مستقبلي من خلال ما يقدمه إلي حاضري من إبداعات وأفكار وكشوفات علمية وتكنولوجية تكشف بوضوح عن تصوره الفكري المابعد حداثوي انطلاقا من الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة التنوع.

لا يمكن أن نعزل "فلسفة الحياة اليومية"على فلسفة مابعد الحداثة باعتبار أن الكتابين أكدا على فلسفة الأنوار التي ساهمت حسب تأويل الدكتور التريكي بموت الماورائيات التي تواترت في خطاب الأنوار. ولكن فلسفة الأنوار التي أخرجت الخطاب اليومي باعتباره ترجمة للحس المشترك الذي لا يرقى لمنزلة العقل الذي يمثل حجر الزاوية.

بدأت تتوارى أمام فلسفة الالتزام "تلك التي تجبر الإنسان على الاهتمام الكامل بوضعيته وتغيرها وتسيطر مشاريع أعماله حسب قاعدة التعقل"[2].

ولكن رغم النتائج الكانطية في متابعة حركة الفكر النقدية تعد بمثابة العائق أمام التنوع في المسائل التي تعنى باليومي "قد أثارت عقما في الفلسفة الألمانية" حسب قول فرانسوا شاتليه. وقد نشط الفكر المابعد حداثوي في العودة إلى فلسفة الحياة اليومية وما يطلق عليهم"مثقفو الشباب" وهو عبارة على توثيق عرى الوصل بين الحياة الفلسفية الألمانية والثورة الفرنسية وهيغل في إعادة قراءة للفلسفة الألمانية وربطها بالحياة الثقافية المعاصرة حتى يكون التفكير الفلسفي مرآة تعكس روح الفكر الألماني دون الترفع عن قضاياه الفكرية المعاصرة.

وهذا ما دفع التريكي لمتابعة صيرورة تفكيرنا التونسي والعربي المعاصر من خلال المناهج الفكرية المعاصرة في مجاوزة للخطاب التقليدي الهووي الذي يأخذ بالتأصيل كجلمود صخر يعترض كل محاولة تقدمية تنويرية تهدف لإسعاد البشر. وقد أول الدكتور التريكي هذا التوافق المتين بين الخطاب اليومي في استعمالاته العادية ومقتضيات التفكير الفلسفي في معانية ومشكلاته "في هذا المناخ تكوّن شكل من التفكير يتعرف بشغف إلى الواقع العيني"[3].

حاول التريكي أن يجد فلسفة تركيبية تحاول على غرار ادغارموران أن تجعل الخطاب الفلسفي يبصر بكل لحظات التحول التاريخي والديني حتى وإن تعيّن الفكر في الروح المطلق

---

1 الدكتورالتريكي (فتحي) والمسيري (عب دالوهاب)، الحداثة ومابعدالحاثة، دار الفكر، الفرات، فصل "الهوية".

2 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس (ضمن سلسلة الكوثر). الطبعة الأولى 2009. ص 18

3 المرجع نفسه، ص 18.

بما هي قيومية "مدينة الله" وهي حركة مستمرة للفكر الذي يعود لنقد التراث تفحصا لمعانيه واستبصارا لمشكلاته.

فهذا الإرث الهائل الذي تعامل معه مفكرنا العربي ليس نمطا تقليديا في إعادة ترتيب البيت بما توصل إليه الغرب ولا هو اجترارا أعمى لمسلماته وإنما متابعته النقدية هي أن ترتفع بفكرنا الصامت في دائرة الخطاب المنغلق لأفق آخر أكثر ثراء يعنى بمشاغلنا اليومية متابعة لممارساتنا ومعيشنا ذاك الذي تناساه "المفكر البهرج" الذي يدعي امتلاك المعرفة التأملية التي يبصر من خلالها الخلود الأبدي متناسيا الخبز اليومي والبطالة وما أكدته أزمة البنوك والعولمة. فماهو المشروع الفلسفي الذي يريد التريكي الدفاع عنه في "فلسفة الحياة اليومية"؟ وهل يكون الخطاب اليومي أرضية خصبة تفتح لنا إمكانيات جديدة في تفكيرنا الفلسفي اليوم؟

يدافع التريكي على فلسفة الحياة اليومية ليس من جهة الفهم المتسرع الذي يعنى بالحياة العفوية وإنما يبصر المسالة من جهة آنية وخطيرة في الآن نفسه وأعني التنوع الثقافي الذي يمرره خطاب العولمة رغم ما يحمله من مزالق إيديولوجية وإيكولوجية تنبئ بوحشية قادمة لامحالة "لابد من الانتباه إلى خطر يهدد مصطلح التنوع الثقافي بل الثقافة في حد ذاتها، مشيرا إلى أنه إذا ما أصبح مفهوما من مفاهيم الفكر نستعمله لتفسير معطيات حياتنا ومجالات عملنا، سوف يتحول حتما هذا المفهوم إلى مجرد فكرة ايديولوجية قد تكون خطيرة "مثل التبرير من قبل الاختلافيين للأفعال اللاّإنسانية التي يمكن أن تحدث هنا أو هناك باسم الاختلافات الدينية أو اختلاف الثقافة وتنوعها"[1]

إنها قضايا تدفع "فلسفة الحياة اليومية" إلى أن تكون الملاذ الأخير لما تبقى من وعينا الإنساني الذي ينغمس في الواقع ويعاينه في الآن نفسه يقول التريكي في هذا الشأن" السؤال هنا كيف يمكن للفلسفة أن تكشف عن نبش جثتها وتشريع أعضائها"[2].

وبهذا يكون النقد الذاتي في علاقة تناظر مع الغيرية لا إقصاءها أو تغييبها، فالآخر يظلّ حاضرا وقبالتي والاعتراف لا يأتي معزولا عن الاجتماعي أو المدني مادام المجتمع هو الفضاء الذي يسمح بملاقاة الإنسان بالإنسان والإنسان بالقيم. وهو ما يسمح للمعنى كأحد المشاغل الفلسفية في أنساق الفكر الحداثوي بالحضور والتجلي في سطح عالم الرموز. وهي

---

1 الدكتور فتحي التريكي، المرجع السابق، كلمته بمناسبة حفل التكريم المستقبل، 8مارس 2010

2 المرجع نفسه، ص 19.

تجد أصالتها في اللغة من جهة أن اللغة المعين الذي يستقي منه الوجود حضوره في الزمان.
كيف ساهمت الحداثة في تفعيل الخطاب المعاصر؟

إن الحداثة وفق تصور أنتروبولوجي في مقاربة فتحي التريكي" الحداثة وما بعد الحداثة"[1]، يلتقي في تقديرنا مع المشروع الفلسفي الراهن باعتباره يقرّ بمبدأ الكونية منظورا إليها من جهة تبرير جدلية العودة والتجاوز[2]، وقد حاول التريكي في كتابه "العيش سويا" الذي استأنف فيه خطاب الهوية في الفكر المعاصر مبينا أهمية التحاور في فتح قنوات التواصل عبر كل الوسائط الرمزية.

والثورة الرقمية التي اختزلت الأمكنة وحطمت الحدود وساهمت في هذا الكتاب بقراءة في **الهوية البديلة**[3] وأكدت فيها عن الرابطة بين التراث والمعاصرة بكل توجهاتها العربية والغربية والتي أبصرها المفكر التونسي في حركة الفكر الفلسفي الذي يقطع مع الوثوقية والتمجيد الفلكلوري. تنمّ عن راهنيه في التفكير وترجمة لانتصار العقل في كلّ الأزمنة وهي ما أثرت الأفق الجديد الذي يسعى من خلاله المفكر الدكتور فتحي التريكي لاستعادة **"صيغة الانفتاح والحركة"** وهي ما تشكل مدار اهتمام جديد يعنى في ملامحه المعاصرة بالتأنسية التي يعود بها إلى الصيغة الفارابية في محاولة منه لربط التراث بالفكر المابعد حداثوي وهي السمة التي ترجمها الغرب اليوم بما يسمونه "التذاوتية" التي ترتكز أولا وبالذات على الاعتراف بالتواصل والتخاطب وهو ما من شأنه أن يجعل الذات تراجع نفسها على ضوء ما يقدمه الآخر.

---

1 مسألة التحديث التي يتناولها راهنا في ملابسات التفكير الفلسفي والتي افتتح مناقشتها في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة

2 الدكتورالتريكي (فتحي) والمسيري (عبدالوهاب)، الحداثة ومابعدالحاثة، دار الفكر، الفرات، ضمن حوارات لقرن جديد، الهوية"عودة الماضي الذي قد احكمنا السيطرة عليه... وعودة قصد تنفيذ إحداثيات المعرفة والممارسة لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية" ص 197

3 التريكي (فتحي)، العيش سويا، الهويات البديلة، الناصر عبد اللاوي، أوراق فلسفية، وقد صغت الأسئلة التالية مبينا الأفق الجديدة لقراءة التريكي" الآخر إذا ما وضعنا الحداثة الأوروبية وراء ظهورنا، فإلى أي حد نستطيع الاعتماد على عناصر التراث الموروث بمختلف مكوناته الفقهية والكلامية والفلسفية أو حتى السياسية لصياغة فكر فلسفي إسلامي يقوم على نظام الحجاج والبرهنة والإقناع، في تناسق وتناغم بين الدين والعلم أو بين العقل والنقل. هل تملك الثقافة الإسلامية من الاكتفاء الذاتي ما يجعلها في غنى عن أي اقتباس أو تطعيم، أو تأثير، لتحقق لمجتمعنا ما يصبو إليه من ريادة فعلية ومن يقين ديني؟

وفلسفة الحداثة النابعة أساسا من تعقل الفكر السياسي والقيمي الذي يترجم مشروعه الراهن في إعادة تاريخية تراثية تتخذ التفكير النقدي آلية تدفع التفكير العربي في شكلها السلمي، لمجاوزة الكسل الذي من شأنه أن يجعل من الحاضر بتعقّد مشاكله وتنوع معطياته يسترد لحالة اللاوعي التي ظلت ترافق فكرنا العربي في كل مساراته وكأننا نعيد على مسامعنا السؤال ونمضي دون تمعن ونفكر لماذا تقدم الآخرون وتراجعنا نحن؟

ونتبنى بذلك مشروعية نظامية تتأسس على التقدم والعقل العلمي والتقني الذي تجد نموذجه الفعلي والمعياري في الحضارة الأوروبية أساسا. والمسار الإيتيقي الذي يسمح لنا بمتابعة انجازاتنا داخل آدابيات الحوار دون إقصاء أو تهميش يدفعنا قدما للتفكير.

الخاصية الأولى للفعل إذن هي قدرته على فتح الذات منعرجا جديدا لإتيقيا الحوار مع أنه فعل تضطلع به الذات وتتحمله ويعود إليها تحمل تبعاته. وإنما نحن كيانات يخصصها وجودها وينزّل كل واحدة منها إزاء الآخرين مع توجيه الجميع إلى جهة أهداف مشتركة أو متضادة أو متكاملة أو حتى متوازية. وهي تحدد جميعا وجودا مشتركا يمتلك ويبدع منطقه الخاص. كيف تكون الجهود المشتركة شأنا يوميا يدفع الإنسانية للتعاون وتبادل التجارب؟

منعرج فلسفة الحياة اليومية وزوال مركزية الذات:

إن الأهداف المشتركة للإنسانية هي التي تسمح بتعاضد الجهود في فك ملابسات اليومي الذي هو عبارة عن درة تدفعنا لحب الحياة بدل تناسيها ووضعها وراء ظهورنا. ولهذا يستعيد الدكتور فتحي التريكي القيم الجديدة التي شرعها نتشه والتي تهدف لنقد الحداثة والميتافيزيقا وهي ما سمحت به الجينيالوجيا التي يسعى من خلالها إلى مراجعة مسلماتنا الميتافيزيقية باستعادة فلسفة اليومي مادامت الحياة هي الأفق الذي يستعيد فلسفة المرح والفن لمسرح الحياة، فتفكيره النقدي والجذري في تشريع لقيم إرادة الحياة "يحوم حول آليات وتصورات نظرية وعملية مثل الأخلاقيات والقيم العامة والعدالة وغيرها"[1]. يؤكد أنطوان سيف في تأويله لمسألة الكونية في تفكير التريكي "لابد من فكفكة مقولة "الكونية" للعثور على التنوع الأساسي فيها. فالكونية ليست حكرا على ثقافة معينة"مضيفا "يجب ربط التنوع الثقافي الفكري برفض النسق وجعل الفلسفة مرتحلا على الدوام لا قرار ولا استقرار لها"[2].

---

1 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 19.

2 أنطوان سيف، المستقبل، 8مارس2010. بمناسبة تكريم التريكي.

فهذه الإمكانيات الفلسفية التي يطرحها المفكر العربي تنطوي على علاقة توتر بين الحداثة وما بعد الحداثة التي تفضي ضرورة إلى إثبات المشكل الفلسفي الذي يستمد طاقته من التوجه الجديد لعالمنا المعاصر بكل قضاياه اليومية. وهذا التصور يلتقي بالفكر الكوني الذي يطرحه الفيلسوف الأمريكي رورتي: من نحن؟ وماالمعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين؟ هل مازالت تتمثل في الوطن وفي الحدود الجغرافية أو اللغوية؟ هل تعتمد الخصوصيات الثقافية أو التاريخية؟"

فاستعادة السؤال في شكل جديد يؤكد السمة الجديدة للخطاب الحداثوي التي تمت مراجعته من خلال التوجهات المعاصرة التي اضطلعت بالتفكير المابعد ميتافيزيقي، مابعد الحداثة، والخطاب التأويلي جل هذه المقاربات المعاصرة تبصر تفكير ملامح الإنسانية في مستوى آخر أكثر رحابة واتساع يعنى بالفعل والممارسة والتوجه الإيكولوجي والإيتيقي.

وهذا التأويل حاول من خلاله التريكي أن يستشكل اليومي من خلال "حب الحياة" بدل الترفع عنها وهذا يعود بنا إلى تفكير أستاذنا في مقاربته لأفلاطون والديالكتيكية في محاولة منه لتفعيل الجدل في تفكيك الملابسات التي تحوم حول" النوس" و"الفيزيس" في استعادة التراجيديا اليونانية وهو يقرأ أفلاطون بعيون المنظورية الجنيالوجية. فالجينيالوجيا تكشف عما يتوارى وراء التوجهات الأخلاقية "يتأسس في النهاية على الاستكانة والبحث عن الأمن المزعوم. بل يدمر ما جعل منه إنسانا حيا يعيش حياته برغبة قوية وبقدرة على الخلق والإبداع وعلى حرية القرار والإرادة.

التريكي يحلل الفلسفة اليومية داخل جغرافية العقل العربي ليس على شاكلة التصور الليبرالي[1] وإن الطرح الفلسفي لدى الدكتور فتحي التريكي يتجاوز الحلول الجاهزة الوافدة من الآخر كبديل لحداثتنا التي تستمد قناعاتها من الإرادة الفكرية التي تستعيد فيها دور الذات المسلوب داخل تراث ساكن كجلمود صخر وإنما سؤال "من نحن؟" كإحداثية مركزية في تصور ما بعد الحداثة ينطوي على رجة في منطق الهويات البديلة التي تبعث فينا الاستفاقة. يعتبر أنطوان سيف مصطلح التنوع الثقافي إيديولوجيا خطر في نظر التريكي.

1 وأعني التوجه الفكري الليبرالي الذي يمثله طه حسين وحسنين هيكل الذين تاثروا بالتفكير الغربي الذي يدعو بأن نأخذ من الغرب غثه وسمينه بتعلة أن "العقل: يوناني والحضارة: متوسطية أروبية، والطريق إلى النهضة واحد لا تعدد فيها، هي أن نسير سيرة أروبا في "الحكم" و"الإدارة" و"التشريع""

إحداثية التنوع ومنعرج التفكير الفلسفي المعاصر:

فالقراءة التي بدأت تنظر في الفلسفة التونسية هي وليدة استرتيجية الاختلاف والتنوع للفكر الفلسفي بصفة خاصة والإنساني بصفة عامة والتي تأخذ اليومي مجالا فلسفيا يعيد صهر القرابة بين مشاغل الحياة اليومية والجمالية الذهنية في ذوق استيتيقي رفيع يجنبنا برودة المفاهيم ونمطية مسلمات الرياضيات الصورية.

وهذا مرده إلى القراءات المتجددة للمفكر العربي الذي يؤمن بدينامكية التفكير الفلسفي حول المسائل النابعة من مجريات الحياة اليومية مسيرة فلسفة التريكي تومئ إلى صدمة جديدة "بعدما قرنت""النهضة" العربية الأولى بأنها كانت" صدمة الحداثة" فهذا الانزياح في الإحداثيات الذي شهده تفكير التريكي ينمّ عن تحولات في مفهوم الحداثة الذي هو وليد حركة الترجمة في تونس والتي أولت الفلسفة الفرنسية والألمانية مكانة أساسية في إبراز دور العقل والخروج من النزعة التراثية الذي غلب عليه الطابع السلفي.

فكانت الحداثة بديلا أساسيا في السير على نهج كبار الفلاسفة وقضايا الأنوار التي هي ترجمة حية لروح الحداثة وبما أنّ الحداثة المستدامة دامت عقودا، وربما قرونا، تفقد حداثويتها وهي فتحت إمكانية للقراءات في فلسفة التنوع التي تؤكد الاختلاف والتعدد بديلا في رحاب التفكير المعاصر متخذا التذاوتية والفكر المفتوح كآليات لتفعيل الخطاب الفلسفي بروح جديدة. فما هي المشاكل الجديدة الناجمة عن فلسفة التنوع؟

إن التريكي يقف على مخاطر جمة في فلسفة التنوع الذي كان يعتقد في المرحلة الأولى من تفكيره بأنها السبيل الكفيل بحل القضايا العالقة في عالمنا العربي. ولكن سرعان ما يعلن" صدمة التنوع" أو "فلسفة التنوع" ثم أضاف إنّ عالما واسعا متعدد الثقافات ينضغط بالإعلام السريع، هو العالم الواحد المتنوع الذي تنبغي حمايته في هذه الصفة الجوهرية بالذات. كما خلص على الاعتبار أن جدل هيغل اللاغي والنافي يصبح مع التريكي، جدل التكامل والتعايش و"التآنس".

فهذه المفاهيم التي استحثها التريكي مثل التآنس والتعايش، التكامل في خطاب فلسفة التنوع تعتبر محاولة جدية في تمتين الخطاب السياسي في الوطن العربي لأن التآنسية التي نجد لها حضورا في التصور القروسطي وأعني الفارابي في تحصيل السعادة والتوحيدي في الإمتاع والمؤانسة.

غير أن وجاهة الاستخدام تتجاوز ذلك التفكير الهووي نحو رؤية فلسفية أكثر تبصرا بمشكلات عالمنا المعاصر ورهاناته "إنّ الحداثة عند التريكي حالة ناتجة عن تطور زمني يسمح

للوضع القائم المتجدد تلقائيا بأن يعبر بشكل أو بآخر عن روح العصر وعن حضور الأنا في الهنا والآن، لكنها وإن ارتكزت على التغير والاختلاف لاتعادي الهوية ولا تنفي التأصيل".

يدافع عن مشروعه الفلسفي الذي ظلّ يهدف لوحدة العقل لا فصله. وهو بذلك يتفادى السقوط في التمجيد السلفي الذي يمثل مبدأ العطالة، إذا ما لم نتعامل معه بمقتضيات المناهج المعاصرة التي تمكننا من فلسفة مفتوحة تأخذ باليومي سندا لكشف راهننا الذي حكمته آليات جديدة لم نكن نتعامل مع مقتضياتها في الأزمنة السالفة التي تحكمنا بمصادرات منمطة لا طائل منها، والتي ترجمها في إمكانيتين إما أن نسقط في "التمجيد والنرجسية الفارغة" أو في "التعصّب والعنصرية"[1]

إن استئناف التفكير في "**فلسفة الحداثة** "بطرق نقدية هي ترجمة لأفق تأويلي جديد للوعي الإنساني الذي سيطرت عليه الحرب وأدمجته قوى العولمة في نقيضه فقد فيها الإنسان المعنى بوجوده. وفلسفة ما بعد الحداثة الذي تتحول فيه خاصية التفكير من الوعي الوطني إلى رؤية المواطنة العالمية ما عبر عنه في مفهوم "المشروعية" التي "لا يمكنها أن تكون خارج الإرادة الشعبية كما لا تكون خارج العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني لأنها تتطلب الحرية والمعقولية شرطين أساسيين لكلّ مشروعية ممكنة"[2] وما أسماها الدكتور فتحي التريكي بـ "التطورات على الصعيد الاقتصادي والعلمي. وقد دافع عنها راولس في النظام العالمي الجديد[3].

قد تحول مسار البحث الفلسفي من ممارسته النقدية والتفكيكية إلى منعطف آخر يهتم بـ "الحياة اليومية من جديد لكي يكون مرة أخرى موضوع الفكر الفلسفي الخلاق"[4]

متخذا الاختلاف الأفق الأمثل الذي يراهن فيه عن التفلسف، فالفيلسوف عليه أن يغيّر من آليات عمله في فهم الواقع بمعنى أن يرتبط" بالهم اليومي وبالإيتيقا والأخلاقيات"[5]

---

1 الدكتورالتريكي (فتحي) والمسيري (عبدالوهاب)، الحداثة وما بعدالحاثة، دار الفكر، الفرات، ص 195

2 فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة ما بعد الحداثة، ص 72

3 المرجع نفسه، تبين التريكي راهن هذا السؤال في التوجه الليبرالي وخصوصا المنظر الأمريكي ترجمها "في مبدأين عامين الأولى يعنى بالحريات التقليدية كالحرية السياسية، حرية القول والفكر وحرية العقيدة وحرية العمل" هذا التصور الكوني الذي يخرجنا من مركزية الذات المنطوية على ذاتها إلى صيغة تذاوتية في الأفق الثقافي والحضاري يكسر الجليد الذي إنطبع بصبغة كلية توحيدية وبذلك نتحرر من "بوتقة الخبايا الإيديولوجية والمواقف المسبقة في المقاربات الأنتروبولوجية" (ص 199)

4 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 19.

5 المرجع نفسه، ص 23.

منزلة الايتيقي في تفعيل فلسفة الحياة اليومية:

الإيتيقا هي المسار الجديد في الفكر المعاصر الذي يسمح لنا بممارسة تفكيرنا في ظل أخلاقيات الحوار والتي تستدعي المشاركة الفعالة وجعلها في بنك معلومات تهدف لتوسيع الآراء بمنطق حر دون قيد أو إرغام. رغم أنّ هذه الكلمة متواجدة قديما وكانت تحيل على علاقة التضايف بين المجموعات الإنسانية. وقد أكد الدكتور التريكي هذا المنحى" نشأة الاتيقا التي تعني في أصلها الإغريقي عملية التناول النظري المتعلق بالمبادئ التي تقود العمل الإنساني في المجالات التي يمكن للإنسان أن يختار فيها داخل مجموعة بشرية معينة"[1].

ولكن هذه المراوحة بين المفاهيم مثل المطابقة-الانقياد، الفرد-المجموعة، الثابت-المتحول، الثقافي-البينثقافي. تعني عسر البحث أولا، ويحاول استنباط الهدف الذي يسعى لتحقيقه من خلال مقارباته البنائية والتي تحدت أساسا في التفاعل بين الفرد والمجموعة في ظل وحدة وطنية. إن تناول ظاهرة "العقلنة" هو محاولة قراءتها بوصفها بنى تتشكل وتتطور داخل نطاق رؤية معينة للعالم تعبر عن نفسها من خلال مؤسسات رمزية هي التي يستمد منها الأفراد والمجتمعات نمط الانتماء الذي يخصها.

إن العقلنة ليست مجرد إجراءات استراتيجية بل هي من وجه آخر مخزون عملي موجب مجسد في جملة من بنى الوعي وممأسسة في بنى فكرية. تكف مسألة الحداثة عن تكون مشكلة عرقية أو اثنينية، وتصبح بنية اتفاقية مرتبطة بأدوار اجتماعية محددة، تكونت بشكل مؤسساتي ضمن أنساق من التعلم ودرجات من التطور علينا كتابة تاريخها المادي. ميشال فوكو" لم نجد مطلقا في تاريخ، في تاريخ المجتمعات الإنسانية، وحتى ضمن الأجهزة السياسية ذاتها، مزيجا أكثر تعقيدا من تقنيات التفرد ومن الإجراءات القائمة بماهو شمولي.

حاول المفكر العربي أن يرصد مشكلات العصر التي سعى إلى بلورتها. ولكن الخشية كلّ الخشية من أن تتحول التقنية إلى تنين يحتوي داخل كليانيته سلطة ديكتاتورية يهيمن بها على" إرادة الشعوب وبتحكم في حريات الفرد تحكما يجعله رهين إرادتها وإرادة إلى مركزية الدولة – العلم.

وهو ترجمة لطابع حقوقي يجد مكانته في التوجه إلى ما بعد – القومية مادامت الإنسانية في رهان الفيلسوف يحميها الكوني الذي يجد صلابته في المنزع العقلي والنظام باعتبارهما الكفيلان بتحديد منزلة الإنسان في العالم المعقلن سياسيا.

---

1 المرجع نفسه، ص 24.

التوجه الأنتروبولوجي وتفجير مشكل التنوع الثقافي:

يحاول الدكتور التريكي ترسيخ النهج الفلسفي الذي رسمه لنفسه وأعني المقاربة الأنتروبولوجية بماهي بحث في"الأنتروبوس" وتعنى بكلّ مقتضياته الحياتية والثقافية" والأنثروبولوجيا بحثها الأساسي هو الإنسان من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في مجموعة اجتماعية معينة، ونعني الإنسان الذي التزم التزاما إيطيقيا في حياته ومجتمعه قصد التعايش الممكن مع الغير"[1].

والأنثروبولوجيا مع ذلك تستأنف المشكلات المعاصرة بنقدها الدائم للخطاب الوثوقي والكلياني بما أنها تهدف في توجهها النقدي "لزعزعة ثنائية الروح والجسد الميتاقيزيقية وعوضتها بثنائية الفرد والمجتمع"[2]، إنّ التواصل الثقافي بين البشر هو الذي يجعل التفكير الإنساني يتقدم بما أن الانفتاح هو الذي يكفل الحوار الدائم فهو ترجمة للأفق الإيطيقي الذي يجنبنا اجترار الماضي و"قبول السائد والاحتماء بالمعهود"[3]، فهذا التكرار لما هو مألوف يرث الإنسان تحجر في الذهن واستكانة دائمة تُغيب في الروح النقدية وهو ما يتناف ودلالة التّعقّل تلك القيمة الثابتة لماهيتنا ككائنات نعي بالزمن ونعمل فيه بروح براكسيسية لنجعله طيّعا في مجال اهتماماتنا اليومية. وهذا ما حرص التريكي لبيانه عندما بين منزلة التعقل في التفكير الإنساني بصفة عامة ودفعا للمواطن العربي بأن يعي قيمة اليومي وفق رؤية تتسع لمجالات اهتماماته الفكرية، العلمية، الثقافية، الإيطيقية.

فالتعقل" يعني في جانب من جوانبه صمودا ضدّ قوى الارتكاس ونضالا متواصلا ضدّ مظاهر التحجّر في الفكر والدغمائية في العقائد لأنّ كلّ تفكير فلسفي هو انفتاح على النقد والنّضال من أجل تغيير العالم نحو الأفضل أي نحو سعادة البشر"[4]. فالفلسفة لم تعد قائمة على النسقية المتكاملة والشاملة على غرار الفلسفات القديمة والحديثة بداية من أفلاطون الذي اتخذ براديغم المثل نموذجا حقيقيا لكلّ الموجودات تشترط الخير الأسمى أفقا يرتقي به فوق عالم المحسوسات، مرورا بفلاسفة الحداثة العقلانيين أمثال سبينوزا، ديكارت، ليبنتز،

1 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 24.

2 المرجع نفسه، ص 24.

3 المرجع نفسه، ص 32.

4 المرجع نفسه، ص 32.

كانط، وصولا إلى هيغل الذي اعتبره الفيلسوف الفرنسي دسنتي "آخر الفلاسفة الذين دفنوا في في أمكنة ولادتهم."

وقد أولى الدكتور فتحي التريكي المنعرج الفلسفي أهيمة للتوجه الهيغلي ضمن أعماله السابقة التي بمقتضاها اعتبر فلسفة هيغل تهتم بالخطاب الداخلي الذي جعلها "تتغذى من ذاتها حتى الذوبان والنهاية كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة التحليلية لفنتغنشتاين والتي انبثقت عن التعبير اللغوي عند رسل وجورج مور وتحددت عند موريس شلايك وعند كواين حيث لم تعد الفلسفة علم الكينونة، ولا علم تاريخ نفسها"[1].

إن التنوع الثقافي هو الذي يجعل الحضارة العالمية توجد بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن الحضارة تفترض تواجد ثقافات متنوعة للغاية، بل هي تتمثل في هذا التواجد نفسه، ولا يمكن للحضارة العالمية أن تكون إلا تحالفا، على الصعيد العالمي: "المعقولية العربية لا تزال في مرحلة الشعارات والأحكام السريعة والمواقف الإيديولوجية، ولا تزال خاضعة إلى منهجية المحاكاة في تعاملها مع القضايا اليومية"[2]

إن الثقافات تحافظ كلّ واحدة منها على طابعها الخاص وهي الوسيلة التي تتخذها الطبيعة لكي تنجح في تطوير جميع استعداداتها على أحسن وجه هي صراع هذه الاستعدادات داخل المجتمع، وهذا ما أكده المفكر العربي حينما بين" الحداثة مصيرنا وعلينا فتح كياننا على تاريخيتنا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذورنا وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط، بل وأيضا من حيث هي انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة

---

1 فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة. مركز الإنماء القومي ببيروت. وقد استعادها في كتاب "فلسفة الحياة اليومية" لبين المنعرج الجديد للتفكير الفلسفي بعد الفلسفة النسقية الهيغلية واعني قراءة فلسفة المعاصرين الذين حاول أن يدوسوا ارض الحقيقة بسنابك خيلهم على حد عبارة كيركارد وهو يبين ما آلت له الفلسفة لدى مفكري الضنة نتشه، فرويد، ماركس وكل الفلاسفة الذين اتبعوا نهجهم وأعني تأولية جيل دولوز، وتفكيكية داريدا وأركيولوجيا ميشال فوكو. وهذا المنعطف الجديد للخطاب الفلسفي هو الذي سيكون له صدى في فلسفة الحياة اليومية مادام الفكر المعاصر أصبح يعاين الواقع المرير بداية من الحرب العالمية الأولى وصولا إلى أزمة العولمة وما أفضته التجارة البنكية لأزمة السوق في الاتحاد الاروبي. وقد استأنفنا هذا البحث بمساندة مفكرينا التونسيين مثل أستاذنا الدكتور التريكي ورشيدة التريكي والمسكيني ضمن أبحاث الفيلاب لان الايكولوجي هو الأفق الذي يسمح اليوم باستعادة التفكير في اليومي.

2 الدكتور فتحي التريكي، المرجع السابق، كلمة التكريم. بيروت عاصمة ثقافية. المستقبل، 8 مارس .2010

إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على المعاصرة وعلى مساراتها في تمظهرات الفكر العالمي... ونعانق الحياة"[1]. إن الاختلاف بين الأديان والثقافات ليس مناسبة للإقصاء، بل أن يكون هذا الصراع في نهاية الأمر سببا للتنظيم المحكم للمجتمع، وأعني هنا بالصراعات الاجتماعية كصفة مميزة للبشر. وهو ما يتجاوز النزعة الفردية التي تعني في أولى مقاصدها، المقابل للزوج، وهو ما يتناول شيئا واحدا دون غيره (تعريفات الجرجاني) وهو ما بينه ابن سينا في كتاب" النجاة" "من خاصة الفرد أن لا يكون مربعه زوجا"

إن الفرد في علم المنطق هو الشخص الواحد الذي لا ينقسم بخلاف الجنس الذي ينقسم إلى عدة أنواع، في علم النفس وعلم الاجتماع الفرد هو ذلك الكائن البشري من جهة كونه عضوا في مجموعة من الأفراد يتميز عنهم بهويته وبصفاته الخاصة ولكنه يؤلف معهم ذلك "الجسم الاجتماعي" الذي يشبه تعاضد أعضائه تعاضد أعضاء الفرد الواحد. فماهي دلالة الفردانية وكيف تحولت لإحداثية التفكير المشترك في ظل البنثقافية؟

إن الفردانية نزعة تعطي الأولوية إلى الفرد في كلّ المجالات، وتتجلى هذه النزعة في المجال الأخلاقي كتصور جمالي يقوم على مركزية الذات وينادي بفصل الذات عن الغير وبتمجيدها وإبراز خصوصياتها يقول مونيي"المذهب الفردي نظام من العادات والمشاعر والأفكار والمؤسسات التي تجعل موقف الفرد موقف انعزال فدفاع... إنّ أول ما يشغل النزعة الفردية هو تركيز الفرد على ذاته". وهذا التوجه الفرداني والشخصي لا يسمح بتطور الفكر بما أنه موقف معزول عن المجتمع، الذي يمثل بؤرة التفاعل المشترك في صناعة الأحداث التي هي ترجمة لليومي من جهة أنه خطاب يشرّع للوقائع الإنسانية المنصبة على همومه ومشاكله السياسية والاقتصادية في عالمنا الراهن تقصيا لأزمة العصر الذي سيطرت عليها المنظومات الكليانية.

وقد بين التريكي في هذا المقصد الأنتروبولوجي" أمام هذه الوضعية الجديدة للعالم برزت محاولات عديدة لإعادة بناء المركز من جديد: مبدأ التنوع قد يقضي شيئا فشيئا على الرأسمالية باعتبارها النمط الاقتصادي الذي يهيمن بعد سقوط الشيوعية"[2].

ومفهوم التنوع قد رسخه الكاتب منذ العقود الثلاثة الصارمة في محاولة منه لإرضاء خطاب الحوار في التوجه الفكري التونسي الذي انفتح على المقاربات الأوروبية أثناء

---

1 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، صص.37-38.

2 المرجع نفسه، الفصل الثاني المعنون بـ "المجال الفلسفي" ص 45.

الاستعمار وبعدها ونحن نعلم أنّ الدكتور فتحي التريكي قد تتلمذ على يد ميشال فوكو وكبار الفلاسفة في السبعينات عندما بدأ رحلة التفلسف في باريس وشغفه الفلسفي بإعادة توثيق الفلسفة العربية بالحداثة الغربية من جهة ما توصلت له من تقدم في المناهج في محاولة لإرساء فلسفة الاختلاف والتنوع والمصالحة مع هويتنا المنفتحة على كل مقتضيات الكوني.

وقد أكد في الطور الأول من تفكيره على الفلسفة الشريدة التي تعمل وفق تعبير الدكتور فتحي التريكي على ضياع مركزية الذات. وهذا التصور منسجما مع تفكيره المابعد حداثوي الذي يتجاوز فيه الطور الأول من التفكير الفلسفي باعتباره" تركيبا نسقيا متكاملا وشموليا يحوم حول قضية كبرى كالوجود والإنسان"[1]

بما أن التفكير الفلسفي يسعى لربط الفلسفة باليومي الذي يترجم كل همومنا الفلسفية. وهذا التحديد يبينه التريكي في قراءته النقدية للحداثة في أطوارها الفكرية مؤكدا بذلك على الفلسفة التونسية وكيفية التعامل مع المناهج الفكرية.

تشخيص واقع الثقافي في المنظومة التعليمية في تونس:

والسؤال الذي يطرح في هذا المستوى هل حققت الفلسفة التونسية اليوم توثيق الصلة بين الفلسفة ومقتضيات الحياة اليومية؟ وهل هناك ربط بين منطقاتها في التعليم الثانوي وتدريسها في التعليم العالي؟

وللدفاع عن هذه الأطروحة الطريفة من جهة أن الدكتور فتحي التريكي هو من الأوائل الذين طرحوا هذا المشكل الفلسفي وبخاصة في ربطها بالحياة اليومية. حيث يعتبر أن الفلسفة تدريس في الثانويات من خلال الإشكاليات العامة والمسائل من جهة الوقوف على المشكلات التي تتناولها الفلسفة في الحياة اليومية. ولعل العودة إلى "مسألة اليومي "في كلّ مستوياته الدلالية وآليات اشتغاله كمشكل في جغرافية الحياة اليومية بكل ملابساتها في البرنامج الأساسي للتعليم الثانوي لتأكيد على منزلة التحول التي أخرجت الفلسفة من نمطية نظرانية تأملية.

إن هذه المحاولة التجديدية في البرنامج المدرسي تجد صياغتها النهائية في تاريخ الفلسفة إلى مستوى آخر أكثر ثراء وأعني الفلسفة العامة التي تركز على منهج التفكير ورهانات مسائله وفق ما تقتضيه الضرورة الإنسانية في نحت "الكينونة" وإثبات"الهوية" في إطار

---

1 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 33

أخلاقيات الحوار والنقد الذي يستعيد البينذاتية أفق جديد يسمح بإدراج الآخر في مسار التفكير المعاصر بدون إقصاء أو تهميش. ولكن هذا التصور الذي حددته البرامج الأساسية في العليم الثانوي. قد يقطع مع نظيره في التعليم العالي التي تهتم بالفلسفة في إطار التاريخ الدقيق لكبار الفلاسفة أفلاطون، ارسطو، ديكارت، كانط، هيغل، ماركس. و"هويمثل ثلثي البرنامج"[1] غير أن الثلث المتبقي ينقسم بين الفلسفة العامة والمنطق والفلسفة والذي هو بدوره يرتبط بتاريخ العلوم.

ولهذا يحاول التريكي أن يربط الفلسفة بقضاياها المعاصرة وهذا ما دفعه بكلّ جدية لتأسيس فرع جديد في الفلسفة يعنى "بالفلسفة المعاصرة" وهو اختصاص في الماجستير والدكتوراة الموحدة بالجامعة التونسية ضمن فروع من اختصاصات عدة، تاريخ الفلسفة ورهاناته، المسائل الايتيقية والجمالية. واستشكال سؤال مركزي يعنى بفلسفة التنوع بما هي مسألة تسمح بتوسيع الخطاب الفلسفي "إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستنمي فينا الوعي النظري بضرورة ربط مفهوم المعاصرة لتحديد مكوناته واستدلالاته وأنماط عمله في مبادئ الفكر والعمل".[2]

وهذه الرؤية مازالت لم تتبلور بدقة في مدارج الجامعة التونسية رغم أن هناك محاولات شرعت في الظهور ضمن القراءات البديلة التي نسعى للسير حذوها بكلّ ما بوسعنا لتوسيع خطاب الاختلاف والتنوع. ومرد هذا الاختيار الجريء هو الرد على توجه مفكرينا الذين سقطوا تحت وطأة الثقافة المضادة للحداثة في فخ التأصيل والبحث عن التراث وتفعيله للتعرف على الذات وتحديد الهوية.

فهذا التصور ينمّ عن فهم ضيق للمسائل بدليل أنّ هذا الخطاب ينمي فينا الشعور بالعزلة والنزعة الإقصائية التي تعتبر الآخر عدوا يجب إبادته وهي تتخذ القومية الملاذ الأخير لمشروعها الفكري والسياسي الذي بدأ في التراجع تحت الأفق الجديد الذي تمظهر في خطاب العولمة والتواصلية كإمكانية لجعل الإنسانية في إطار"كوني-عالمي".

رغم أنّ التستر وراء الخطاب الهووي لا يقصي القراءة البديلة وهذا ما أكده مفكرنا العربي الذي يأمل لجعل الهوية القاسم الإنساني الذي يثري مواطنة عالمية "لا يمكن لأحد منّا أن ينكر دور الهوية في الدفاع على الذات وإعادة تنصيبها من حيث هي مركز الفكر

1 المرجع نفسه، ص 34.
2 المرجع نفسه، ص 37.

والفعل"[1]. وهي كاختيار فلسفي وسياسي مشروعة حتى وإن ارتفعت لمفهوم المقاومة، وهذا ما أكد عليه فرانس فانون، المختص في الفكر الاستعماري حيث أقرّ "أن الهوية عنصر صمود ومقاومة ضد الهيمنة الامبريالية التي أخذت شكل العولمة الاقتصادية"[2].

دور التثاقفية في إعادة توثيق التفكير الفلسفي بقضايانا المعاصرة:

وبهذا نفهم أنّ الهوية تتطور وفق مقتضيات العصر ومبرراته الفكرية، الاقتصادية والايتيقية في مجاوزة "لتأصيل كياني ونبش التراثي فقط"[3]. وإنما هي محكومة على الدوام بالتغير والتفعيل في المكان والزمان. وهذا الطور من التفكير لم يأت من فراغ وإنما هو وليد تشخيص أزمة العصر التي شاهدتها ثورة المعلوماتية راهنا. وهو ما عبر عنه التريكي داخل مشروع التنوع حيث يقول" يرتبط المنظور العام للتنوع الثقافي العالمي، قبل كلّ شيء بتصارع العلاقات على الصعيد القومي والعالمي. لقد كان القرن الماضي هو القرن الأشد دموية الذي عاشته البشرية"[4]

إن الدموية مفهوم سياسي أدمجه التريكي في استراتيجية الحرب. وقد تناول هذه المسألة في كتاب سابق بالفرنسية يعنى بتشخيص الحرب والوقوف على مخاطرها المرعبة في تاريخ البشرية مبرزا آليات اشتغالها ضمن الشكل الدبلوماسي والاستراتيجي ضمن مدار إشكالي عام يعنى بالحرب والسلم. ولكن الدموية قد تجاوزت سجل العصبية لتبلغ أوجها في وحشية معاصرة أكثر فضاعة من الحربين العالمتين "غالبا ما لحقت الحروب التي صارت كلية وعالمية، مجازر جماعية ومعسكرات اعتقال وحشد وإبادة عرقية وعنصرية من كلّ نوع وحظر وانسداد للأفق واستعمار جديد وغزو وبربرية"[5].

يبين موسى وهبة أستاذ مادة الفلسفة في الجامعة اللبنانية قائلا في تكريم فتحي التريكي" شأنه شأن المفكرين العرب، يسأل ما العمل؟ لكي ننهض ونتخذ مركزا لائقا، وكيف يمكن أن نعيش حياة جديرة بالإنسان هنا والآن"

هذا التشخيص ينمّ عن وحشية وبربرية معاصرة لم يشفع لها التقدم العلمي والتقنية وإنما أكدت البعد الآداتي الذي غيّب دور العقل والمعنى بما هما الكفيلان بإرساء عالمية مسالمة

1 المرجع نفسه، ص 87.
2 هذه القولة ذكرها الدكتور فتحي التريكي ضمن كتابه فلسفة الحياة اليومية، ص 87.
3 المرجع نفسه، ص 87.
4 المرجع نفسه، ص 91.
5 المرجع نفسه، ص 91

تجعل من كرامة الإنسان تتوافق والشعارات التي ترفعها الثقافة الكونية مثل المساواة، العدالة، الحرية التي أصبحت أوراق يابسة في أرض قاحلة دمرتها ترسانة التكنولوجية التي تأمل أن ترفع العقلانية التواصلية لمنزلة المحبة الكاملة. ولكن قريبا منا نبصر الوجع الدائم في ذئبية آدمية مرعبة وإلهية "تعيش الإنسانية حياة قصوى من الضغط تخيم عليها الحروب، والصراعات العرقية، والإرهاب، وعدم الاستقرار والعنف وذلك من أجل تثبيت نظام اقتصادي وسياسي جديد، ودبلوماسية القوة التي استبدلت فيها القوة بالاستخدام اليومي لها والهيمنة الأحادية الجانب لقوة وحيدة تريد البروز بماهي كذلك في كل مكان من العالم"[1]

فالدولة الأمريكية تستعيد خطابا دمويا في عصرنا. فهل انتهى الجرح الذي ينزف في العراق وباكستان وكل أصقاع العالم، فهل يكون الإرهاب هو الذي فجر هذه الكوارث الإنسانية أم أنّ التوسع الجيو سياسي-اقتصادي هو الدافع للسيطرة على الذهب الأسود بنية إرساء ديمقراطية عادلة في الشرق الأوسط؟ هي مشكلات عميقة تستدعي منا سيلا من المعاني لنستوفي الكلام. رغم أن"الفنون تطورت وتنوعت ولم تتنوع عقلانية المواطنة ونعني تلك الحرية الحقيقية وتلك المساواة الاجتماعية الخاضعة كلها لقوانين معقولة ومقبولة".

إن التوجه الجديد للعولمة في عالمنا المعاصر "جعلت الحرب واقعة يومية للسياسة... استمرارا للاستعمار بوسائل أخرى. هي نتاج اقتران معقد بين النمط الليبرالي وبين هيئة غير مسبوقة من وسائل التواصل."[2] فقد توضحت النزعة البراغماتية للعولمة التي تكشف عن استمرارية المراقبة وهي ما اهتمت به اليوم العلوم السيبرنيطيقة بما تملكه من أدوات التحكم رغم ما تظهره لنا العولمة من خدمة إنسانية تزعم أنها توحد العالم. وهذا ما وضحه الدكتور التريكي في قوله "إنّ العولمة قد تمكنت من تجميع البشر ضمن كوكب ضيق نطلق عليه تجنّيا القرية العالمية. ولكن ذلك سيكون من أجل مزيد مراقبتهم والتحكم في زمنيّتهم وفي حركتهم."[3]

إن مشكلة التنوع الثقافي الذي سعى الدكتور فتحي التريكي لإبرازه ليس وليد قيم ثقافية إقليمية فحسب، وإنما يتناول هذه الفكرة في إطار فضاء إشكالي أكثر انفتاحا على

---

1 المرجع نفسه، ص 91.
2 المرجع نفسه، ص 92.
3 المرجع نفسه، ص 92.

مشاكله بما هو أفق يستعيد التحولات الأنتروبولوجية المتعلقة بالمجتمعات المعاصرة التي تتسع لحضور ثقافات متعددة وتجمعات كثيرة.

أكد المفكر التونسي أن التنوع الثقافي يبرز بوضوح تحولات مجتمع العولمة، لكن من دون أن يصبح مذهبا فلسفيا منسجما، لأنه يقصي كلّ ضرب من ضروب الوحدة، أي يقصي كلّ شكل من أشكال التواصل بين البشر" بل سينعدم مفهوم الإنسانية وستندثر منظومة قيمها، مشيرا إلى أن الحل قد يكمن في مفهوم التثاقف.

يقول التريكي في شأن التثاقف الذي يعتبره حلا مشتركا لبني الإنسان "على الصعيد السياسي تتأسس معقولية الهوية في علاقتهما بالحداثة حول إشكاليتين:

ففي الأولى تكون الهوية سيرورة إدماج قصوى للفرد ضمن دواليب السلطة، وفي الثانية تكون الهوية شكلا من التذوّت وبناء للذات وانشغالا بها "ولكن المشكل الذي يطرح في إطار هذا التفاعل العالمي للثقافات يتمثل في الهجرة التي تمثل خرقا للنسيج الاجتماعي في المجتمعات الأوربية رغم ما تدعيه التأويلات الأنتروبولوجية بترسيخ فكرة مجتمعات موسومة بالواحدية الثقافية والذي يفضي ضرورة إلى ما يسمى"عولمة الأفكار"[1].

خاتمة

يعدّ كتاب "فلسفة الحياة اليومية" أحد روافد التفكير الفلسقي المعاصر في التفكير التونسي نظرا للمسائل الفلسفية التي تناولها في إطار مصالحة ثقافتنا الفلسفية مع مستجدات الفكر الإنساني في كشف معضلة اليومي في الخطاب الفلسفي، بما هو الأفق الذي نستعيد فيه همومنا الفكرية والسياسية والإيتيقية والمعلوماتية لا بالتقليد الأعمى واجترار ثقافة الآخر بطريقة عمياء. وإنما يحاول الدكتور التريكي أن يؤصل مشروعا إنسانيا يتخذ من الفلسفة

---

1 يواصل الدكتور التريكي في مستوى، الفصل الأول، الباب الثاني المعنون ب"التثاقفية" تبيان التناقض الصارخ الذي يحكم خطاب التنوع الثقافي خصوصا إذا ما تقصينا "عودة الهويات وتأكيد المرجع الذاتي للتجمعات العرقية الدينية" ولكن المشكل لا يرتبط بالانتماء من جهة ذاك الخطاب الذي يحرك الأفراد والمهاجرين داخل الدول الأوروبية وإنما الأمر يرتبط منطق العولمة ذاته والذي يؤكد الميز العنصري وعرقية تتمثل حسب الدكتور التريكي في عدم تطبيق مبدأ العدل لكل شعوب العالم سواء الأوروبيين أم المهاجرين مادامت حقوق الإنسان تكفل المساواة لكل المواطنين حيث يقف على نقيضة "ففي الوقت الذي تفتح فيه الحدود داخل أوروبا للأوروبيين، فغن معاهدة شنغان تغلقها حول أوروبا. والنتيجة المترتبة عن ذلك تتمثل في الصياغة التالية"نحن نسير باتجاه شرخ في الإنسانية"(أنظرالفقرة الثالثة، ص 94

التونسية بؤرة يتسع من خلالها تفكيرنا الإقليمي إلى طور كوني وعالمي ما دمنا مواطنين وأفراد من هذا العالم.

وبهذا اشتغل على معاني مثل التآنسية والتثاقف كمفهومين أساسيين يسمحان لنا بالتلاقي بالآخر والتفكير معه وضده. وهذا لا يكون إلاّ بتوحيد الخطاب الإنساني الذي يصالح بين الفلسفة العملية– التطبيقية والفلسفة التأملية–التأسيسية. إضافة إلى مشكل التنوع الثقافي الذي يشكل مسألة خطيرة في تفكيرنا المعاصر إذا ما ربطناه بالمواطنة في عالمنا الراهن التي فجرتها العولمة بكلّ ملابساتها وتعقيداتها التي تكشف لنا عن وحشية قادمة للإنسان المعاصر. وفلسفة الحياة اليومية تأخذ بكلّ مقومات البحث في استنطاق المفاهيم وفق أرضية تتصارع فيها التأويلات وتتعدد ضمنها الانزياحات في استعادة للمشكلات الفلسفية التي تراهن على تشخيص الواقع بدل إصدار الحلول. ونحن إذ نقرأ هذا الكتاب وننقده لا أن نبرر بأن كاتبنا التونسي جدير بمثل هذا التحليل فحسب وإنما لنؤكد أن الفلسفة التونسية قد شرعت للظهور. وقد أولى أستاذنا التريكي هذا المشروع اهتماما جليلا. وما محاولتنا هذه إلا ترجمة على تناغم التفكير التونسي وهو جدير بأن نهتم به لأنه ترجمة لهويتنا البديلة التي تأخذ بالطابع الإنساني سندا يوفر لها تواصلا كونيا.

عبد الوهاب المسري وأسئلة الوجود المعرفي.
النموذج المعرفي- العقل البشري- العَلمانية

ربوح البشير
أستاذ فلسفة بجامعة باتنة- الجزائر

توطئة ابستيمولوجة:

لم يعد الأمر خفياً على أحد أن الفكر العربي المعاصر قد أصبح فكرا غنياً من جهة الأطروحات الفلسفية التي تتزاحم على سمائه والتي تناضل من أجل كسب موقع قدم، لعل ذلك يسعفها في الترويج لرؤيتها والتمكين لمنهجها وبث مفرداتها في متون الخطاب الفلسفي العربي. وهي ظاهرة صحية في نظرنا بالرغم من ما يحيط بها من قراءات متسرعة تحاول أن تنال من قيمة هذا الثراء التعددي.

ثراء على مستوى الرؤية وتعدد في المنهج وتوالد مكثف للمفردات التفسيرية، يدفعنا إلى إدراك مدى صعوبة التموقع داخل هذا الفضاء، فما بالك بجلب الأنصار وإثارة اهتمام القراء ومنافسة باقي الأطروحات والرؤى. في هذا المستوى من الفهم، نجتهد في الاقتراب من المشاريع العربية التي تحمل همّا معرفياً يتمثل في سعيها الحثيث والدائب نحو التنقيب عن النموذج المعرفي الذي نبلور فيه رؤيتنا لذاتنا وللأشياء والكون.

ضمن هذا التمشي المعرفي تتنزل مقاربة مفكرنا العربي عبد الوهاب المسيري التي تشكل في نظرنا محاولة معرفية جريئة من ناحية كونها قراءة جادة للفكر الغربي بحكم مقدرتها العالية على وضع المشروع الفلسفي الغربي على طاولة النقد والتمحيص. وهي أيضاً طريفة نظراً لحرصها على صياغة رؤية معرفية تراهن على تحقيق الاستقلال الفكري لثقافتنا العربية.

وهنا، لا يمكن أن ندّعي الإحاطة الكاملة بمشروع عبد الوهاب المسيري في جميع تمفصلاته، أو أن نلم بمشمولاته الفكرية في صورتها العامة، وإنما الغرض من مقالنا هو التطرق إلى أهم المواضيع التي سعى إليها مفكرنا في تحليلاته المتعددة والمترامية الأطراف في مختلف

المجالات، من فلسفة وسياسة وأدب وإعلام وصورة وأنماط حياتية يومية، فالمسيري اجتهد في تفعيل نموذجه المعرفي المركب وتطبيقه على وقائع الحياة العامة والخاصة.

رأس الأمر في هذا المقال التحليلي هو: الوقوف عند الحياة الفكرية للمسيري ولحظاتها الرئيسة، ثم التوجه صوب تفكيك رؤيته للعقل باعتبارها النواة الأصلية لنموذجه المعرفي التفسيري لمكونات الظاهرة الإنسانية، ومن صلب العقل المادي نتحدث عن العلمانية الجزئية والشاملة.

1-المسيري في تعاريق رحلته الفكرية

من المتعارف عليه في مثل هذه الأعمال التوثيقية - إن صح التعبير- أن النشاط التأريخي للحياة الشخصية لأيّ مفكر يخضع لطريقة واحدة ووحيدة وهي طريقة السردّ، غير أن المسيري تمرد على هذه الطريقة، حيث تجنب نشاط السردّ المبسط الذي يتناغم مع سير الزمان وظروف المكان، وحرص على رصد تحولاته الذاتية في الفكر والمنهج، وربط هذا التحول الفكري بأحداث حياته، يقول المسيري واصفا العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الحدث والفكرة: "أحداث حياتي لا أهمية لها في حياتي، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري"[1]. وإن كنا نحن في هذا المقال، لا نستبعد تماما طريقة السرد بحسبانها مجرد إجراء بسيط نروم من ورائه إلى تحديد وضبط المعالم الكبرى التي عرفتها حياة المسيري، ثم ننتقل إلى الخطوة المركزية، وهي التنقيب عن العلاقة الجدلية المفترضة بين الشخصية والمفهوم.

أ-لحظة السّرد:

ولد عبد الوهاب المسيري يوم: 08 - أكتوبر - 1938، بمدينة دمنهور، وفي سنة 1944 التحق بمؤسساتها التعليمية (المدرسة والثانوية) وحصل فيها على التوجيهية، أدبي فلسفة، عام 1955. وفي السنة نفسها التحق بجامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، وتخرج منها سنة 1959، وعين معيدا فيها، وفي سنة 1963 سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية والتحق بجامعة كولومبيا في نيويورك ومنها حصل على الماجستير، وفي سنة 1964، التحق بجامعة رتجرز في مدينة نيوبرونزويك في ولاية نيوجرزي، حيث حصل فيها على الدكتوراه وكان

1 المسيري، رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، الطبعة 2، 2006، ص 12.

موضوعها: [1]."الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ".

وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس، وأيضاً في عدة جامعات عربية، أهمها جامعة الملك سعود (1983-1988)، وجامعة الكويت (1989)، أما سنة 1990 فكانت سنة الاستقالة من الجامعة والتفرغ نهائيا لكتابة الموسوعة. وخلال هذه المدة الزمنية كانت للمسيري نشاطات جامعية بحكم انتمائه لمراكز بحثية عديدة فقد كان عضوا في مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرج، بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، ومستشار التحرير في عدد من الحوليات التي تصدر في ماليزيا وإيران وانجلترا وفرنسا (مرحلة الثمر)[2]. ونشاطات سياسية تمثلت في انتمائه لحركة "كفاية" وشغله لمنصب المنسق العام، وفي أثناء ذلك أصدر الكثير من المؤلفات والأعمال الفكرية من بينها:

- نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (1972).
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (1975).
- الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (1979).
- الإيديولوجية الصهيونية: دراسة في حالة اجتماع المعرفة، جزآن، الطبعة الثانية (1988).
- الغرب والعالم، تأليف كافين رايلي، ترجمه بالاشتراك مع د/هدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت (1988).
- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، سبعة مجلدات (1998).
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ثمانية مجلدات، دار الشروق (1999.)
- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، (1999).
- العلمانية تحت المجهر (حوار مع الدكتور عزيز العظمة. (2002).
- رحلتي الفكرية – في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (2001).
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (2002).
- اللغة والمجاز.. بين التوحيد ووحدة الوجود (2002).

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 17.

2 هذه المعلومات مستقاة من موقع عبد الوهاب المسيري على شبكة الإنترنت: www.elmessiri.com

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جزآن (2002).
- الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (2003).
- دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، (2003).
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية (2004).
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية (2006).[1] وفي صباح يوم الخميس 3- جويلية - 2008، رحل عنا المفكر عبد الوهاب المسيري عن عمر يناهز 70 عاماً.

ب- لحظة الشك:

مما لاشك فيه أنّ ولادة الشخص البيولوجية تختلف عن الولادة الفكرية له، فمسائل البيولوجيا مقررة في شهادة الميلاد، وهي أمور تخرج عن سيطرة الإنسان، أما مسائل الفكر والتفلسف فهي من طبيعة مغايرة ترتبط إلى حدّ كبير بإرادة الفرد في ولوج عالم الشك والسؤال والتساؤل والأشكلة.

هكذا كانت ولادة المسيري الفكرية، ففي سن السادسة عشرة، وعندما كان في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية، انبثقت في ذهنه بعض الأسئلة ذات الطابع الوجودي والتي تتعلق بالبحث عن أصل وجذور الشر في العالم والحكمة. من وجوده ضمن نسيج العلاقات الاجتماعية والإنسانية، ووجد في مادة الفلسفة خير معين، حيث ساعدته في بلورة تساؤلاته وتعميقها، وقد دفعت به هذه الأسئلة إلى المناطق الشائكة، فتبين له مدى هشاشة الأطر الفكرية الاجتماعية والعقدية، وحرص المسيري على أن يجمع الفكر بالعمل ف: "انتهى بي الأمر إلى أن أعلنت أنني لن أصلي ولن أصوم إلى أن أجد إجابة عن أسئلتي"[2]. والشك بهذه الطريقة يؤدي إلى توسيع دائرة الفراغ في ذاته الفكرية: "فلم يعد من الممكن قبول الأطر القديمة، وكان لابد من أن يملأ هذا الفراغ العقدي الإيديولوجي".[3]

فوجد في الفلسفة الماركسية بجاذبيتها الاجتماعية، وفاعليتها العملية في محاربة الظلم الاجتماعي، إطارا عقديا يصلح للتبني الفكري ويشكل مرجعية معرفية يحتكم إليها في ضبط

---

1 أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، في عالم عبد الوهاب المسري، المجلد الثاني، سيرة علمية مختصرة، دار الشروق، الطبعة الأولى 2006، صفحات، 484، 485، 486، 487، 488.

2 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 137.

3 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 138.

رؤيته الفلسفية للإنسان والأشياء والكون، وقد عبر عن هذا **التمركس** بقوله: "وبما أنني كنت ثائراً ضدّ الظلم الاجتماعي، كان من الحتمي تقريباً أن أتوجه للماركسية"[1]. وبحكم حرصه الذاتي على تجسيد الأفكار في الواقع العملي، انخرط المسيري في الحزب الشيوعي المصري وشارك بقوة في نضالاته المتنوعة، غير أن هذه التجربة الماركسية كانت لها جوانب سلبية لخصها المسيري أولا في ملاحظته للتصرف الفردي للرفاق الطافح بالنرجسية والأنانية والحقد الطبقي، وثانيا في: "أن السلوك الشخصي للرفاق كان متناقضا مع أي نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية"[2]. وكانت للتجربة الماركسية أيضا آثاراً إيجابية على حياة المسيري الفكرية، منها:

- استيعاب بعض المقولات الفكرية ذات المنشأ الماركسي في منظومته ونموذجه المعرفي الجديد مثل دور العامل التاريخي واللحظة التاريخية الآنية في التأثير على السلوك البشري في توجهاته ومواقفه، يقول المسيري: "كما أنني استوعبت بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم"[3].
- كانت الماركسية بالنسبة للمسيري نافذة يطلّ من خلالها على الفلسفة الألمانية بمدارسها وفلاسفتها ومقولاتها، ويذكر هنا على سبيل المثال الجدل الهيجلي والجدل الماركسي وأن التميز بينهما: "شكل أساس إحدى المقولات المركزية عندي (نهاية التاريخ)"[4]. إلى جانب هذه المكتسبات المعرفية، يضيف المسيري مكتسبات أخرى تتمثل في الإعلاء من قيمة البعد التاريخي وربطه بغاية ما، وأن الإنسان كائن مركزي في الطبيعة.

إلاّ أنها فشلت في إيجاد حلّ للإشكالية التي تشغل ذهن المسيري وهي: "علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج)"[5]. وبالرغم من إعجابه الأولي بالفلسفة البنيوية النابع من حرصها على الذهاب وراء الظاهر بغرض استكشاف بنيتها الخلفية، إلاّ أنه سرعان ما خاب ظنه فيها لأنها: "كانت تنتهي في عالم من المعادلات الرياضية الميتة"[6]. وفي الأخير قرر التمسك بالجانب الإنساني من الماركسية مثل

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 138.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 140.
3 المسيري، المصدر نفسه، ص 142.
4 المسيري، المصدر نفسه، ص 142.
5 المسيري، المصدر نفسه، ص 143.
6 المسيري، المصدر نفسه، ص 143.

رفض الظلم والاستغلال، وحتمية إقامة العدل في الأرض، وقدرة الإنسان على تجاوز ما هو قائم في الواقع الاجتماعي.

والأهم في رحلة الشك هذه، والتي قادته بالنظر لطبيعة الأشياء والمواقف، إلى ولوج العالم الفكري للفلسفة الماركسية، ثم الخروج منها وبحوزته قدر غير يسير من المكاسب المعرفية، يتقدمها المكسب النقدي الذي مكنه من الاحتفاظ بقدر من المسافة الفكرية بينه وبين محيطه الخارجي، فـ: "من خلال الماركسية أمكنني الاحتفاظ بالبعد النقدي وباستقلالي عما حولي وبمقدرتي على رؤيته كلاّ كاملاّ وبالتالي تجاوزه"[1]

فتشكلت لديه بمرور الوقت، حصانة نقدية حمته من البيئة البورجوازية المصرية التي عاش فيها، ومن المجتمع الأمريكي الذي كان مشبعاً بنزعة مفرطة في الاستهلاكية.

ت – لحظة الصراع:

بالرغم من وجود هذه المقدرة النقدية لدى المسيري والتي تجسدت في تجاوزه للنسق الفكري الماركسي، تجاوزا لا يحمل خصائص ومميزات القطيعة المعرفية، بل تجاوز تركيبي يحاول فيه المسيري أن يستفيد قدر الإمكان من منجزاتها المفاهيمية والمنهجية، إلا أنه بقي متمسكا بالنموذج المادي في التفكير والاستدلال والحكم والسلوك، يقول واصفا هذه المرحلة بالمركزية فـ: "لعلّ التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليّ بعض الوقت (بعد أن اجتاحني الشك في دمنهور)".[2]

وقد تزامنت هذه التجربة مع هجرته للولايات المتحدة الأمريكية من أجل الحصول على الماجستير والدكتوراه، وتحولت هذه التجربة العلمية الأكاديمية إلى تجربة حياتية ذات منحى عقدي إيديولوجي، حيث وضع فيها فلسفته المادية على طاولة النقد والمساءلة، بغية معرفة مدى صلابة وقوة الطرح المادي من الناحية المعرفية/التنظيرية، ومن الناحية الواقعية/العملية.

وفي هذه المسيرة الجامعية الناجحة لطالب عربي، استطاع المسيري أن يبني ذاته فكريا من خلال مقدرته المعرفية على استثمار قراءاته العديدة في الأدب والفلسفة والتاريخ، وانتهى به الأمر إلى تبني النموذج المادي الفلسفي، الذي أضحى في ما بعد، منظاراً فكريا يرى

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 143.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 183.

المسيري من خلاله الوجود الإنساني ويحدد رؤيته المعرفية بالاعتماد على جهاز مفاهيمي ثري وغني بمقولات تفسيرية وأدوات تحليلية.

وكما هو معروف فلسفيا، تتموضع فكرة المادة في صلب نسيج الفلسفة المادية، إذ أنّ: "الفلسفات المادية منطلقة من مرجعيتها المادية وإيمانها بأسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان"[1]. هذه الأسبقية المعرفية بتوجهها الأنطولوجي، تمنح الأفضلية في الوجود للمادة على حساب الإنسان وتعتبر وجوده تابعا بشكل كلي للطبيعة، لأنه مجرد جزء لا يتجزأ منها، يستمد منها، جميع مفاهيمه وأفكاره وقيمه وأنساقه المعرفية والأخلاقية.

وجوهر الأمر في هذا النسق الفلسفي المادي يكمن في المنطلق المعرفي، إذ: "تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب"[2]. فينتج عن هذا الاحتكام للحس، ظهور أنساق معرفية ومنظومات أخلاقية تحرص على ضبط بوصلتها الفكرية على مؤشر المادة/الطبيعة، وتقوم بتوجيهها توجيها ماديا منفصلا عن أي نزعة إنسانية تبتغي التعالي عن الحس والواقع الاختباري.

في الوقت ذاته: "تردّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتنفصل الحقائق المادية تماما عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق والغائيات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح الحقائق المادية، المتغيرة هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام."[3].

داخل هذا النص الجامع للتوجه الفلسفي المادي نلاحظ ذلك القطع النهائي بين المادة كمرجعية فكرية والقيمة الإنسانية في مختلف تلويناتها، بغرض جعل الإنسان كائنا طبيعياً/مادياً: "يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية التي يمكن معرفتها والتنبؤ بها"[4].

وفي التحليل الأخير نصل إلى فكرة جامعة تستوعب فيها خلاصة المذهب المادي الفلسفي بحسبانه الممثل الشرعي، من الناحية الفلسفية - وتمشيا مع توجهات المسيري-

---

1 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الإطار النظري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999. ص 65.

2 المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 63.

3 المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 63.

4 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 185.

للفلسفة العقلانية الغربية الحديثة والمعاصرة، لأنها: "هي حضارة النموذج العقلاني المادي"[1]. وكان المسيري في هذه المرحلة من حياته خاضعا وتابعاً تبعية مطلقة للرؤية المادية الفلسفية، ينضوي تحت مسلماتها ويحتكم إلى مقولاتها ورؤيتها.

التزم المسيري في هذا المناخ الفكري، كان مرتبطا، إلى حدّ كبير بالمنظومة الفلسفية، ذات الحمولة المادية، والتي تسعى دوماً إلى أن تكون عقلانية في رؤيتها المعرفية والأنطولوجية والقيمية، وبعد فترة بدأ المسيري يدرك تدريجيا: "عدم جدوى النماذج التحليلية المادية الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة"[2]. فهي نماذج بسيطة في طرحها، ساذجة في رؤيتها، اختزالية حتى في أحكامها، فشلت في تقديم رؤية معرفية تفسيرية لظاهرة الإنسان المركبة والمعقدة.

كان هذا الفشل التفسيري بالنسبة للنموذج المادي، بمثابة الحافز المعرفي الذي دفعه إلى البحث عن رؤية تفسيرية يتكئ عليها في رصدّ الأبعاد المختلفة المكونة للظاهرة الإنسانية، فشرع المسيري في تطوير جهاز مفاهيمي افتتحه بمفهوم: "المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح. مما يعني أنّ هناك ثنائية في الكون"[3]. ثنائية ينتج عنها: "ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية"[4]. وعوض الحديث عن الإنسان الطبيعي، أمل الفلسفة المادية، تحدث المسيري عن الإنسان/الإنسان، أو الإنسان الرباني، أو الإنسان/السر، أمل الفلسفة الإنسانية، الذي يستمد قيمة وجوده من وجود الله ف: "الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان، بجزأيه الطبيعي وغير الطبيعي"[5].

الملاحظ على هذا النموذج أنه لم يولد مكتملاً، فهو أشبه بنمو الإنسان، بدأ جنينيا، ثم صار شابا، ثم اكتمل نموه عندما اشتد ساعده التفسيري، صورة مجازية تعبر عن التحولات المرحلية لفكر المسيري، مرحلة أولى: "لم يكن هذا النموذج الإنساني غير المادي متبلورا وواضحاً في وجداني وعقلي ولكنه كان هناك، كامنا ودفينا"[6]. وتضافرت عوامل عديدة في ترسيخه داخل وجدان وعقل المسيري، من بينها دراسته للأدب الإنجليزي، وتأثره بالتيار

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 191.
2 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 183.
3 المسيري، المصدر نفسه، ص 183.
4 المسيري، المصدر نفسه، ص 184.
5 المسيري، المصدر نفسه، ص 184.
6 المسيري، المصدر نفسه، ص 185.

الإنساني (الهيوماني) في الفترة ما بين منتصف الخمسينات وأواخر الستينات، فكلاهما كان يتعامل مع الإنسان انطلاقا من تركيبيته الفضفاضة المتنوعة.

تدخلت عوامل أخرى في تطوير هذا النموذج الإنساني ونقله من عالم الإمكانية والكمون والوجود بالقوة إلى عالم التحقق والوجود بالفعل، فمنها ما هو متعلق ببيئته الاجتماعية التقليدية التي نشأ فيها بكل محاسنها ومثالبها، ومنها ما هو متعلق بممارساته النقدية المبنية على طريقة المقارنة بين مفهوم التعاقد ومفهوم التراحم، وتجاربه الحياتية التي: "كانت تشكل الإطار الكلي أو التربة الخصبة التي صبت فيها التجارب الأخرى التي هزت النماذج والأفكار والمقولات المرجعية المادية التي كانت تستند إليها حياتي بعض الوقت"[1].

هكذا غدا عقل المسيري يفكر بمرجعيتين، مرجعية مادية ظاهرة ومرجعية إنسانية متخفية وكامنة، ويمكننا أن نقرأ في تضاعيف هذه العلاقة التصادمية قصة تحول المسيري من الفلسفة المادية إلى الفلسفة الإنسانية، إذ يقول: "ويبدو أن قصة تحولي الفكرية هي أيضاً قصة الصراع الخفي بين النموذجين، إذ كنت أفكر حسب النموذج الظاهر، ولكني في الوقت ذاته أفكر وأسلك وأراقب سلوك الآخرين حسب النموذج الباطن"[2]. وتعرض النموذج الفلسفي المادي لأزمات مست منطلقاته ومسلماته الفكرية، وهزات أحدثت رجّة في مقدرته التفسيرية، ومراجعات طالت منهجه ورؤيته.

ويجد المسيري في تجارب حياته مادة خصبة وثرية يستقي منها أحكامه الفلسفية، ويداوم على استثمار الحادث الحياتي من أجل استجلاء المعنى والدلالة الثاوية في جوف الحدث.

تصطف أمامنا حزمة من التجارب والقصص مثل قصة زواجه من الدكتورة هدى حجازي، التي دلت على وجود تناقض بين التفسير المادي الطبقي الاختزالي وحقل الممارسة المتعينة في الواقع، وفيها اكتشف التناقضات الموجودة في بعض النماذج الفلسفية ذات التوجه المادي كالفلسفة الماركسية، فمن جهة يعرف ماركس الأسرة على أنها علاقة اقتصادية تماشياً مع رؤيته الفلسفية التي ترى فيها منتوجا ماديا يرتدّ إلى علل اقتصادية، ومن جهة أخرى يمنحها بعدا إنسانيا خاصا يتبدى في عاطفة الحب. أي أن الفيلسوف الألماني كارل ماركس تبنى مقياسين: مقياس مادي بحت" علاقة اقتصادية "ومقياس إنساني خالص "الحب".

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 185.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 186.

بمرور الوقت، توالت الهزات الفكرية للنموذج المادي نتيجة انخراط المسيري في تجارب جديدة قوضت أركان وأسس رؤيته الفلسفية المادية، فعندما رزقه الله ابنته "نور" تعرض لتجربة تأملية تساؤلية في هذه الظاهرة الإنسانية الطبيعية/غير المادية. والشيء نفسه جرى مع الابن "ياسر" حيث لاحظ المسيري الفارق النوعي بينهما: "فأصبحت ظاهرة الإنسان بالنسبة لي ظاهرة غير مادية غير طبيعية، معجزة بكل المعايير المعروفة لدي"[1].

نأتي الآن إلى المسألة/المنعطف في حياة المسيري الفكرية، وهي مسألة الدين، فقد كان للمسيري نظرة خاصة لهذه المسألة، استمدها من مرجعيته المادية بمنحاها الماركسي، يقول المسيري: "إذ إنني كنت قد تعلمت في الدروس الماركسية التي لقنتها أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب، جزء من بناء فوقي يمكن رده للبناء التحتي"[2]. والبناء السفلي مكون أساساً من عنصر جوهري وفاعل، ألا وهو العنصر الاقتصادي الذي يجب أن نحتكم إليه في نشاطنا المعرفي. في حين يعتبر الدين في المنظور الماركسي عاملاً تابعا له، وبالتالي لا يصلح كأساس تصنيفي أو إدراكي.

إذا كان الواقع هو محك صحة أية نظرية علمية أو فلسفية، نعود إليه في كلّ مرة للتأكد من صحة تصوراتنا وصلابة أفكارنا، فإن تجربة المسيري الاجتماعية مع الدين، تبين لنا مدى تأثيره على سلوك أصدقائه الأمريكيين: "فقد اكتشفت إبّان إقامتي في الولايات المتحدة أن كل أصدقائي من أصل إمّا كاثوليكي وإمّا يهودي"[3]. وقد رصد عن قرب وخاصة في أنماط سلوك طلبته حضور الدين بصورة ضمنية في تصرفاتهم وفي أحكامهم.

وبدأ المسيري في ملاحظة أنماط من السلوك بين الطلبة، "فكنت أقرّر أنّ هذا لابد أن يكون كاثوليكيا أو يهوديا أو بروتستانتيا. وحينما أراجع تخميناتي على الواقع، كنت أكتشف أنني قد وفقت في التخمين في معظم الحالات"[4]. فتحول الدين إلى معيار تصنيفي وإلى مقولة معرفية تحوز على مقدرة تفسيرية للسلوك الإنساني، ولم يعد مجردَ: "قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية."[5] وتيقن من تأثير الدين المؤكد والمتعين بالرغم من انتمائه الأنطولوجي لعالم الأفكار، وفي النهاية: "اهتزت معادلة أن البناء الفوقي: "إن هو إلا تعبير عن البناء

---

1 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 187.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 189.
1- المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 188.
4 المسيري، المصدر نفسه، ص 189.
5 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر نفسه، ص 190.

التحتي"[1]. وارتفعت أسهم البناء الفوقي في فهم الوجود الإنساني بما فيه فهم وتفسير ظاهرة الإنسان المركب والمعقد والعميق، في مقابل الواقع المادي البسيط والسطحي.

ث- لحظة الانفصال:

إن التجارب التي عايشها المسيري في حياته الفكرية والمستمدة من وسطه الأسري ومحيطه التدريسي وفضائه الجامعي، تدلّ بشكل واضح على بداية انحسار وتراجع النموذج الفلسفي المادي، وفي الوقت ذاته تتضاعف المقدرة التفسيرية للنموذج المعرفي الإنساني، هذه العلاقة الجدلية القائمة بين طرفين متصارعين، أو بين نموذج نازل ونموذج صاعد، مرهونة بمدى قدرة كلّ نموذج على تقديم تفسير عقلاني، قادر على الإلمام بمكونات الظاهرة الإنسانية المركبة.

بالرغم من وضوح الفارق الفكري بين النموذجين لدى المسيري، إلاّ أنه: "لم يتم الانتقال من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة، محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة وشاقة استمرت أكثر من ربع قرن"[2]. ويعترف المسيري في مناسبات عديدة من سيرته الفكرية أنه من الصعوبة أن يتخلى المفكر عن قناعاته الفلسفية ويسقطها نهائيا من نظامه المعرفي.

بل هي عملية عسيرة على أية ذات فكرية تبحث عن مستقرها الفكري، وعسرها تجلى في تردد المسيري في اتخاذ قرار ينهي فيه ارتباطه الذاتي بالنموذج المادي، فقد تملص من استعمال بعض المقولات الفكرية، وأحس بعجز هذا النموذج التفسيري، وشعر بوجود تناقض بين الرؤية المادية والممارسات السلوكية، إلا أنه بقي وفيا لهذا الطرح، فسلك طريقا أقل ما يقال عنه أنه طريق تلفيقي، حاول فيه أن ينقذ: "مقولة الإنسان الحرّ المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مفارقة"[3].

وتتواتر الحوادث بشكل يشي باقتراب المسيري من لحظة انفصاله الابستمولوجي والمعرفي عن النموذج الفلسفي المادي، حيث بدأت التجارب الحياتية للمسيري ترسل إشارات سلبية باقتراب تهافته.

---

1 المسيري، المصدر نفسه، ص 190.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 283.
3 المسيري، المصدر نفسه، ص 283.

النص التالي يبين لنا درجة الحيرة الفكرية التي كان المسيري يعانيها أثناء قيامه بواجبه التدريسي في الجامعة، يقول: "أذكر جيدا حينما بدأت التدريس في مصر عام 1969، ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوهت فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنت أدرس الشعر الإنجليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت. س. إليوت: "الأرض الخراب"، أتحدث عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن ذات وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أحسست بسخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟"[1]. تساؤل سكن عقل ووجدان المسيري لفترة طويلة دون أن يجد له إجابة شافية.

بفعل تراكم التجارب الفكرية وتوسعها وتنوعها زادت شكوك المسيري حول النموذج المادي، فعندما كان يحضر مثلاً حفلات **البارتيزان ريفيو**[2]، **حيث** يحاور كبار المثقفين في المجتمع الأمريكي، وكان يتحدث بحماسة شديدة عن العقلانية الغربية باستنارتها وقيمها الإنسانية، وفي ذات الوقت تفاجأ بوجود خطاب مغاير تماما، يتمحور حول اللاعقل واللاوعي والمخدرات والعبث والعقلانية والأساطير والفن البدائي والبنيوية والتشظي والانشطار وقد عبر عنها الكاتب المسرحي جايمس جويس بهذه القولة: "أسمع خراب المكان كله، والزجاج المتناثر والأبنية المتداعية واللهب الأخير للزمن الذي عاشه الإنسان"[3].

أدرك بعدها، أنه هو الوحيد الذي مازال متمسكا بمرجعية فلسفية ذات نزعة عقلانية، وغدا بذلك غريبا في هذا الوسط الفكري والثقافي الذي يفكر بمرجعيات فلسفية وطرائق معرفية وأساليب توحي بأنّ: "الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة جديدة فالحضارة الغربية التي عرفناها ونشأنا على الإعجاب بها، بعقلانيتها وإنسانيتها، كانت تعاني سكرات الموت بعد أن سدد نيتشه ضربته الأولى، وبعد أن توالت الضربات من كيركجارد ونيتشه إلى هايدغر وهتلر"[4].

الشيء الذي زاد من شكوكه وعمق من نزعته النقدية، دراسته للحركة الرومانتيكية التي كانت في جوهرها ثورة على المذاهب المادية/الآلية منها، والتيارات العضوية في تمظهرها

1 المسيري، رحلتي الفكرية، ص ص 210، 211.
2 البارتيزان ريفيو، مجلة أدبية أمريكية، أسست سنة 1934.
3 نقلا عن: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 237.
4 المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص ص 211، 212.

الداروني، التي تنظر للإنسان من زاوية مادية خالصة، له حاجات بيولوجية ويخضع أيضاً لقوانين ميكانيكية معروفة مسبقاً حيث تمكنها هذه المعرفة من التنبؤ بسلوكه والتحكم فيه وبالتالي ترشيده وفق أنماط محددة مسبقا. وهي في تمردها على هذا النموذج المادي تحاول أن تنتشل الإنسان من حمأة المادة، وأن تحرره من أسر هذه الرؤية الاختزالية، بحسبانه كائنا مركبا من قلب وعقل، وحواس ووجدان، وجسد وروح، وخير وشر، وحسن وقبح، ونبل ودناءة، وتفاؤل وتشاؤم.

وبعد هذه المسيرة النقدية التي امتزجت بالمراجعة المستمرة لآرائه ومقولاته، ذات المضمون المادي، وتحت ضغط الحوادث المختلفة، اقترب المسيري من اكتشاف معرفي مؤداه أنّ الفلسفة الغربية العقلانية، ليست عقلانية في مطلقها، فما تتحدث عنه باستمرار من احتكام للعقل في خطابها هو مجرد ادعاء، يتبدّى فقط على مستوى السطح، يخفي بداخله رؤية مادية واحدة أو نموذجاً معرفياً مادياً: "يساوي فيه بين الإنسان والطبيعة ومن هنا يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان".[1]

عندما يلتزم هذا العقل بمهمته المعرفية يَتصير عقلاً مادياً/طبيعياً، ذا توجه تجريبي، اختباري، ويؤسس هذا التجريب على معرفة مسبقة بالقوانين التي تنتظم وفقها ظواهر الطبيعة، ليتم تطبيقها بعد ذلك على الإنسان، غير أن هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين العقل والتوجه التجريبي بدأت في التحلل إلى أن وصلت إلى حدّ القطع النهائي حيث: "انفصلت النزعة التجريبية عن العقل، وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانية والأخلاقية، يتلقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية"[2].

بهذا الاكتشاف المعرفي المتمثل في مفهوم العقل المادي/الطبيعي، اعتقد المسيري، أنه أمسك بالفكرة/الجوهرية والنقطة/النواة التي ينتظم وفقها الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر بمختلف تشكلاته وتمظهراته. فهذا التنوع والتعدد في البناءات الفكرية والأنساق الفلسفية الذي تشهده الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعني بالضرورة تعدداً حقيقياً يعبر عن اختلاف في

1 المسيري، المصدر السابق، ص 212.
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 212.

المنطلقات والمناهج والرؤى، وإنما يعني، عند عبد الوهاب المسيري تعدداً ظاهرياً يخفي بداخله وحدة، فخلف هذا التنوع الهائل تسكن رؤية واحدة ووحيدة هي التي تتحكم في سير الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وترتدّ في النهاية وفي التحليل الأخير إلى مقولة العقل المادي/الطبيعي.

2-سؤال العقل عند المسيري:

بعد قراءات المسيري الحفرية في طبقات النص الفلسفي الغربي، أدرك عبد الوهاب المسري، أنه من غير المستحسن أن نتعامل مع مفهوم العقل تعاملاً سطحيا نغيب فيه ميزته التركيبية، أو أن ننزله ضمن المفاهيم المنتجة حديثاً، فنستبعد منه أصالته وحضوره التاريخي في خطابات الفلسفة الغربية.

إذ يذهب في مجمل دراساته الفكرية، إلى أن مفهوم العقل، في الفلسفة الغربية، شأنه شأن جميع المفاهيم الفلسفية الأخرى، مفهوم مركب، متشابك مع باقي المفاهيم والمقولات، وقد اكتسب، عبر اشتغالاته المتعددة، حمولة تاريخية مكنته - معرفيا - من افتكاك مكانة مفصلية في الخطاب الفلسفي الغربي، في صورته القديمة الكلاسيكية، وفي تمظهراته المعرفية، الحديثة منها والمعاصرة.

أما الصورة المادية/الأداتية، التي غدا عليها العقل، لم تتغذ أثناء مسيرة تشكلها من مصدر فكري أسطوري واحد فقط، بل تغذت من روافد فكرية وحضارية وثقافية وسياسية واقتصادية، ويتصدرها الرافد المعرفي/الإبستمولوجي، بحكم أنه العامل القاعدي الذي يمنح لأي رؤية فلسفية مشروعيتها الإدراكية، وقد عمل الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم على تقعيده ابستومولوجيا، من خلال القول بأنه عبارة عن ورقة بيضاء أو لوحة جرداء، يستمد مواد تفكيره من: "الحواس الخارجية أو الباطنة، وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب، أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية جميع أفكارنا أو إدراكاتنا الأضعف هي نسخ عن انطباعاتنا"[1].

ويمكن أن تأخذ الصورة المادية/الأداتية، أشكالاً أخرى أكثر وضوحاً وصقلاً من الصورة المعرفية الـمُتبدية في فلسفة هيوم: "فالنظرية الداروينية ترى أن العقل ظهر من خلال عملية

---

1 ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 40.

تطور كامنة في المادة ذاتها. وترى الماركسية أن العقل قد ظهر من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وبقية البشر أثناء العملية الإنتاجية"[1].

بفضل هذه الروافد المعرفية المتمثلة في الرافد الحسي والرافد الداروييني، والتي عززت من سيطرة وهيمنة الرؤية المادية على الفكر الفلسفي الغربي، وفي ذات الوقت، استطاعت أن تحسم مسألة تأرجحه بين رؤية مادية ترى بأن العقل المادي"ينتمي لعالم الطبيعة/المادة والتجربة وجزء لا يتجزأ منها"[2]. ورؤية مثالية، غير مادية تضع العقل في منزلة "يعلو عليها <الطبيعة/المادة>، مستقلا عنها"[3]. لصالح "المادية الجديدة واللاعقلانية المادية التي أعلنت إفلاس العقل ونهايته."[4] وتلافياً لأيّ غموض أو التباس، الذي بإمكانه أن ينشب بين مفهوم العقل الأداتي والعقل المادي، نعمل في نهاية هذا الفصل على تقديم مقاربة مفاهيمية، نروم من خلالها، تحديد المجال الدلالي والتعريفي لكلّ من المادية والأداتية، باعتبارهما صورتان للعقل الإنساني. وبهذا الشكل تقف أمامنا الأسئلة التالية: ماذا نعني بالفلسفة المادية؟ وكيف فهم عبد الوهاب المسيري مفهومي العقل المادي والعقل الأداتي؟ وما هي العلاقة بينهما؟

أ- رصد مفهوم المادية:

لا نبتغي من الضبط الاصطلاحي لمفهوم المادية كرؤية فلسفية اقتفاء أثر أحد المذاهب الفلسفية بذاته وبعينه، وإنما نبتغي من هذا الاشتغال المفاهيمي/التعريفي، محاصرة معنى المادية في صورتها العامة والشاملة، فقد عرفها معجم لاروس الفلسفي على أنها "مذهب يعتقد أنه لا واقع إلا المادة"[5].

بذات التوجه التعريفي، يرى جميل صليبا في معجمه أن: "المذهب المادي هو المذهب الذي يفسر كل شيء بالأسباب المادية، ويطلق في علم ما بعد الطبيعة على مذهب الذين يقولون إن المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي، الذي به تفسر جميع

---

1 عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، ص 81.

2 عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر نفسه، ص 82.

3 عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 82.

4 عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 83.

5 Larousse, grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel blay; 2005, p, 650.

أحوال الحياة، وجميع أحوال النفس. والمذهب المادي بهذا المعنى مقابل للمذهب الروحي"[1].

وقد أخذ مصطلح المادية مساحة معتبرة من خطاب المسيري الفلسفي، حيث عمل في هذا الخطاب على تفكيك الفلسفات التي تعتقد أن الكون، بما فيه الإنسان يرتد إلى أصول مادية، يمكن التأكد منها اختباريا، وهذه الأصول قد تكون معرفية كما هو الشأن في مجال نظرية المعرفة، حيث النزعة الحسية بزعامة جون لوك ودافيد هيوم، تجعل من الانطباعات الحسية المادة الخام التي تتشكل منها الأفكار، أو تكون اجتماعية "اقتصادية"، كما تبدت بشكل جلي في الفلسفة الماركسية، أو تكون أخلاقية، مثلما هو الحال في الفلسفة الأخلاقية ذات التوجه النفعي، لأنها تؤمن بأنّ: "منطق الحاجة البشرية هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة"[2].

مصطلح المادية عند عبد الوهاب المسيري يعني "المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية والبشرية)"[3]. وهي، أي المادية، لا تعتبر نفسها شرطاً أنطولوجيا فقط، للنظم الطبيعية أو الإنسانية في جميع تشكلاتها، وإنما تقدم نفسها على أنها الأسبق معرفياً على حساب العقل والإنسان ف: "المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان بكل نشاطاته، وهي تمنح العقل مكانة تالية على المادة. ولذا ليس للعقل أية فعالية سببية، ووجوده ليس ضروريا لاستمرار حركة المادة في العالم"[4].

نقرأ في هذه الفقرة أن للمادية رؤية محددة لمفهوم العقل الإنساني، فكيف فهم المسيري العقل المادي/الطبيعي؟.

ب- علاقة العقل بالرؤية المادية:

إن التنقيب عن المحتوى الفكري للعقل المادي، يستلزم منا، الإطلاع على مفهوم المرجعية المادية، كونها، في نظر عبد الوهاب المسيري، الإطار الفكري العام والشامل الذي

---

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، سنة النشر، 1979، ص 309.

2 عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، الإطار النظري، الطبعة الأولى، دار الشروق، 1999، ص 72.

3 عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 71.

4 عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 72.

يشكل نقطة ارتكاز فلسفي تتأسس عليها النظريات والرؤى والمقولات، "والمرجعية هي الفكرة التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين "(فهي ميتافيزيقا النموذج)"[1]. ويتعذر علينا في هذا المقام، الإمساك بالمعنى الكامن في جوف المفهوم، في حالة ما إذا تم تجاوز الخلفية الفكرية المتحكمة في حياته والمحددة لمسار اشتغاله.

والمسألة المركزية في هذه المرجعية المادية، هي القول بأسبقية المادة، من حيث الوجود، على كل ما هو إنساني، أي كل ما يعتبر رمزا إنسانياً، كالعقل والتاريخ والأخلاق والجمال والمعرفة والثقافة والحضارة، والسبق الوجودي، يليه بالضرورة، سبق معرفي، تصبح فيه المادة علة نشوء وتكون هذا البناء الفكري، "وكما يقول الماديون، فإنّ البناء الفوقي (الفكري والعقلي والنفسي) يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى المادة، وما لا يرد إلى المادة لا وجود له، وقبول وجوده هو سقوط في الميتافيزيقا والغيبية والجهالة"[2].

يمكننا القول بأن هناك عقلانية مادية، عقلانية من جهة موقفها المعرفي، الذي يعتقد بقدرة العقل على "إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأنّ الحقيقة هي الحقيقة المادية التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها."[3] ومادية من جهة رؤيتها التجريبية، لأن العقل، ما هو "إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها"[4]. واعتمادا على هذه الرؤية العقلانية المادية، التي تستمد مقولاتها التحليلية من الطبيعة/المادة، كونها المصدر المعرفي الوحيد للعقل، القادرة على تأسيس: "منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويرشد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله"[5].

في الأخير، ترتدّ هذه المنظومات إلى مقولات تحليلية، بحمولتها الطبيعية/المادية، مثل الكم، والأرقام، الثمن، الحجم، الكثافة، النجاعة، الفاعلية والأداتية، تتكىء عليها، العقلانية المادية، كسند معرفي، بغية رصد ما هو قائم في الواقع الإنساني، والعمل على وصفه. وإدراكه بعيدا عن المقولات التحليلية الإنسانية كمقولة القيمة مثلاً: "فالقيمة شيء متجاوز لعالم

---

1 المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 36.
2 المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 73.
3 المسيري، المصدر نفسه، ص 77.
4 المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 77.
5 المسيري، المصدر السابق، ص 77.

المادة، ومن ثم، لا يوجد بالنسبة للعقل المادي خير وشر أو عدل وظلم"[1]. وبهذا التمشي، غدا العقل في ظل هذه المرجعية المادية، نسقاً، لا يتحدث إلا بلغة الطبيعة والعلم، لا بلغة القيم والأخلاق والدين والتاريخ والتجاوز والعمق والثنائية.

ت- العقل في صورته الأداتية:

إن العقل في هذا الشكل المعرفي هو من إفرازات العقلانية المادية التي أنتجت أيضا حركة الاستنارة والوضعية المنطقية، والعقل الأداتي، كما تحدثنا عنه سلفاً، لا يكترث على الإطلاق بالغايات والأهداف الإنسانية وخاصة على المستوى الشكلي، لأنه: "العقل يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات"، أما على المستوى العملي فهو: "الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقا من نموذج مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما"[2].

وهكذا، تتضح الصورة المعرفية للعلاقة القائمة بين الطبيعة والعقل المادي والعقل الأداتي، فالطبيعة هي المصدر الأولي والأساسي للأفكار والمعارف والقيم، "ومن خلال دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية"[3].(Empirique) يستطيع الإنسان أن يبني "منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/مادية)"[4]. ومنها يستقي العقل مواده التي يفكر بها ويستدلّ ويستنتج ويوجه حياته طبقا لما وصل إليه من نتائج طبيعية/مادية، فيغدو عقلاً مادياً. غير أنه سرعان ما يرتدي ثوب الأداتية، فيصبح عقلاً أداتياً، مرجعيته النهائية الطبيعة/المادة، ومنها يحدد معالم تفكيره ومسار حياته، نفسيا، ذهنيا، اجتماعيا، اقتصاديا وفكريا.

3- العَلمانية:

إنه من العُسر بمكان، أن نضع خطاً فاصلاً بين ما هو إبستيمولوجي وأنطولوجي في تحديد محتوى العلمانية ومتابعة مسارها عبر تاريخها المليء بالتعرجات والمنعطفات، لذا كان لزاما علينا أن نبدأ في طرق باب الابستيمولوجيا بُغية إحداث مقاربة تعريفية هي أولية في

---

1 المسيري، المصدر نفسه، ص 77.
2 المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 87.
3 المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، ص 74.
4 المسيري، الموسوعة، المصدر نفسه، ص 74.

اشتغالها كي نمسك بالخيط الناظم لمداخلتنا ولكي نتجنب السقوط في مطبات الأنطولوجيا الساذجة، وفي جوفها تستوعبنا الوقائع المتكثرة، فنضيع في ضجيجها الوجودي الصاخب، ونتيه في طرقها المتشعبة، مع إقرارنا المسبق أن الأنطولوجي يسبق المعرفي.

إنّ الغرض من هذا العكس المستوى بلغة أهل المنطق هو: غرض منهجي ترتيبي نضع فيه المسألة في وضوحها التحليلي حتى لا يلتبس على ذهن القارئ معنى العلمنة في صعودها الحلزوني من عَلمانية جزئية إلى شاملة. وعليه يبدأ عبد الوهاب المسيري في التعريف أولاً بمنطلقاته المعرفية، حيث يقرّ أن العلمانية، أو الاستعداد للعلمنة، ليست معطى ثقافي أو تاريخي كما هو سائد وشائع في أوساط الفكر والفلسفة، وإنما هي معطى أنتربولوجي موجود مسبقاً وبصورة كامنة في أي ذات بشرية، أي أنها موجودة بالقوة كخاصية قبلية تنتظر فقط الظروف التاريخية والملابسات السياسية كي تطفو على السطح الاجتماعي، وهي مسلمة تتحدث عن ذات متعالية وليس محايثة في زمانها وتاريخها، بمعنى أن الذات المخصوصة بالحديث ليست ذات تاريخية حاملة لهوية محددة أو أنها منغمسة في لغتها ودينها وجذورها المتشعبة. فـ: "هذا يعني أنّ الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية إمكانية كامنة في النفس البشرية، ومن ثم فهي كامنة في المجتمعات الإسلامية"[1].

مما يعزز من نظرة المسيري السابقة، أن العلمنة لا هوية لها ولا وطن لها من الناحية التاريخية، وظهورها في مجتمع معين دون آخر هو أمر أو مسألة متعلقة بمستوى ودرجة توفر الظروف التاريخية التي تدفع هذا الاستعداد الأنتروبولوجي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والانتقال من الهامش إلى المركز، لأنّ: "عناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع في الهامش وفي حال كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز (المرجعية) ومن الكمون إلى التحقق، إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية، وساد الجو الفكري المناسب"[2]

يتبين لنا أن الأمر مرتبط رأساً بحدوث تحولات في البنيات العميقة لأي مجتمع، وبمجرد حدوثها تتحرك هذه العلمنة وتتحرر من كسلها الوجودي وتبدأ في الهيمنة على الفضاء الإنساني بمختلف ضروبه، فهي: "مرتبطة بتحولات بنيوية عميقة في عالم الاقتصاد والسياسة،

1 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، دار الشروق، مصر، الطبعة 1، 2002، ص 22

2 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المصدر السابق، ص 22.

هي التي أدت إلى ظهور العلمانية، وكل المجتمعات الإنسانية ليست بمنأى عن مثل هذه التحولات". [1]

تحولات تنطلق أولاً من دائرة صغيرة وبسيطة نحو دائرة أكبر وأكثر اتساعاً، فكانت هذه القراءة بالنسبة للمسيري دافعاً معرفيا قوياً لكي يعيد تقسيم العلمانية إلى قسمين، هما من حيث الأساس منحدرين من صُلب واحد، فحسب رؤيته المعرفية - طبقاً لمتتالية العلمنة- توجد: "علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية، ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى"[2]

وعلى هدي هذا التقسيم الثنائي بين علمانية جزئية تحصر رؤيتها للعالم في إحداث تماسف بين الممارسة الدينية والممارسة السياسية، وعلمانية شاملة تطال جميع مظاهر الوجود، يجتهد المسيري في تقديم تعريف مبسط للعلمانية الجزئية ينطلق من اعتبارها: "رؤية جزئية للواقع (براجماتية- إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعَّبر عنه بعبارة ((فصل الدين عن السياسة)) ومثل هذه الرؤية تَلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى للحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. [3]

يلاحظ على هذا النوع من العلمانية أنها رؤية منكفئة على ذاتها غير مكترثة بالأبعاد الإنسانية الأخرى، تنظر إلى المشكلة القائمة أو التي قامت بين الكنيسة والدولة من زاوية إبعاد رجال الدين عن أي نشاط سياسي وبالتالي فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، ويرتبط مصطلح العلمانية الجزئية بالموروث المسيحي حيث: "استعمل نعت مسيحي منذ القرن الثالث عشر داخل الكنيسة، للدلالة على طبقة من رجال الدين تسهر على خدمة الشئون الدنيوية لعامة الناس المتدينين، تمييزاً لهم عن طبقة الكهنة الذين يتفرغون لشئون

1 المسيري، المصدر نفسه، ص 23

2 المسيري، المصدر نفسه، ص 16

3 المسيري، العلمانية الجزئية، المصدر تقسه، ص 220.

العبادة والتزهد الخالصين. ومنذ هذه الحقبة بدأت تستعمل كلمة علمانية للإحالة إلى العالم الخارجي الواقع خارج الفضاء الكنسي، وإلى الروح الدنيوية اللازمة لهذا العالم.

وفي مرحلة لاحقة اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية المعنية بالمسائل المدنية والزمنية وشئون عامة الناس، تمييزاً لها عن المؤسسات القائمة على خدمة الشئون الدينية.[1]

ومن هذا الفضاء الديني تبلورت إمكانية الفصل أو القطع بين ممارسة دينية غير مكترثة نهائياً بالعالم الخارجي وممارسة دنيوية تلتزم على مستوى المعاملات بمعايير غير دينية تستوحيها من الواقع. وأصبح بالإمكان أن تنطلق ماكينة العلمنة كحدث أنطولوجي في بداية اشتغاله لتجلب إلى فضائها باقي المجالات الإنسانية، وتأسر الدين في مجاله الخاص به دون سواه، لكي تَتحرر نهائياً من المرجعية الدينية، وقد استطاع المسيري أن يمسك بحلقات متتالية العلمنة في المجتمع الغربي على الشكل التالي: "علمنة المجال الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى، علمنة المجال السياسي في القرن السادس عشر، علمنة المجال الفلسفي في القرن السابع عشر، علمنة المجال الوجداني والأحلام في القرن التاسع عشر، علمنة الحياة الخاصة في القرن العشرين"[2].

غير أنّ الشيء الذي يلاحظ على العلمانية في صورتها المصغرة، كرؤية تحصر الدين في الممارسات الفردية هو: أنها ما زالت متمسكة لحد الآن بالمرجعيات المفارقة للطبيعة والكون، والتي تتجلى في أن: "الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة في مجتمع غربي شامل داخل إطار المرجعية المادية الكامنة، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت... داخل إطار المرجعية المسيحية المتجاوزة أو شبه المسيحية الإنسانية"[3]. هذا التجاور الثنائي الذي نتج عن وجود فصل بين الدين والدولة لم يكن حائلاً بين أن يحتكم الإنسان الغربي إلى مرجعتين مرجعية دينية ومرجعية براغماتية خالصة، مما يدل على أن الإنسان كمقولة ميتافيزيقية ما زال يشكل انطلاقا من ذاته نقطة مرجعية في الخطاب الفلسفي الغربي، أي أنه مازال قادرا على تحقيق أحلامه وتجسيد مشاريعه، وتشييد منظومات أخلاقية وأنساق فلسفية اعتبارا من كونه كائناً عاقلاً يبتغي السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة انسجاماً مع الحلم الديكارتي.

---

1 رفيق عبد السلام بوشلاقة، محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري، مقال ضمن كتاب جماعي، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، دار الشروق، مصر، ط 1، 2004، ص ص 298، 299.

2 المسيري، العلمانية الجزئية، المصدر السابق، ص 213

3 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المصدر السابق، ص 37

يكفينا في هذه اللحظة الفلسفية أن نؤكد على أن الإنسان المخصوص بالحديث هو الإنسان المتمركز على ذاته، وقد كان بالنسبة للعلمنة كمسار تاريخي الفضاء الذي تشكلت فيه ووجدت في رؤيته حقلاً خصباً نثرت فيه بذروها المعرفية.

العلمنة بهذه الصورة لم تتوقف عند هذه التخوم الواقعية، خاصة عندما بدأ الإنسان الغربي في إبعاد الممارسة الاقتصادية عن المرجعية الدينية وإخضاعها لمرجعية مادية خالصة، ومن صُلبها ظهر الإنسان الاقتصادي/البروتستانتي، الذي أصبح يحتكم إلى معايير يستمدها من مقدرته الذاتية على "ترشيد" حياته اليومية وفق قيم أخلاقية مبنية على الزهد داخل الدنيا وليس الزهد في الدنيا. وهي فكرة طرحها عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" ومنه يكون الترشيد –حسب المسيري– طريقه في فهم العلمنة عنده، إذ يقربأن: "المدخل لفهم عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد"[1]، بما أن العلمنة في التعريف الفيبري هي: "عملية تزايد الضبط المنهجي عل كل مجالات الحياة، على أساس تصوُّرات علمية وقواعد مبادئ عامة تستبعد الولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم"[2].

وفي رحم المجال الاقتصادي تشكلت العلمنة كمعطى أولي في بداية أمره، ثم ارتحلت إلى مجالات أخرى وفق التوصيف التالي:

- تزامنت بداية العلمنة مع عصر التحديث الذي كان من مواصفاته الابستيمولوجية، أنه: "عالم متمركز حول اللوجوس، أي متمركز حول مطلق ما، ويمكن للإنسان الفرد أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة من خلال الإيمان ذل اللوجوس المطلق"[3]. مما يؤكد على الإنسان في هذه المرحلة مازال يحوز على أهمية معرفية في السياق التحديثي، ومازال يعتبر نفسه نقطة مرجعية تتصف بنوع من الثبات والمصداقية ومنها يجتهد في تشييد نسق فلسفي من خلاله ينظر إلى الوجود.
- في ظلّ تسارع حركة الحياة، بدأت هذه المرجعية المتجاوزة في التآكل والتهافت بفعل:

1 المسيري، المصدر نفسه، ص 104

2 المسيري، المصدر نفسه، ص 104

3 المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، ص 101

"تزايد معدلات الفردية والحتمية في الوقت نفسه ومعها معدلات التهميش"[1]، متمظهرة في أعمال أدبية تحمل في داخلها مفاهيم عدمية مثل "الأرض الخراب" للشاعر الإنجليزي إليوت، أو في نصوص فلسفية ذات طابع حلولي، حيث حول اسبينوزا: "العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمتة، الإله فيها هو الطبيعة. والإنسان في إطار هذه المنظومة لا يختلف في أساسياته عن أي شيء آخر في الكون، فمرجعيته النهائية هي الطبيعة/المادة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة"[2]. ومن بعده جاءت اللحظة العدمية في صورتها الأكثر دوياً هو لحظة نيتشه، عندما أعلن "موت الإله"، ومن بعده أعلن فوكو "موت الإنسان"، أما جاك دريدا فقد أطل علينا - كما وصفه المسيري-: "بوجهه الكئيب، وأعلن عالم ما بعد الحداثة، حيث لا يوجد هدف ولا مركز ولا غاية ولا فرح ولا ندم، ولا تفاؤل ولا تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية"[3].

- يلاحظ المسيري أن متتالية العلمنة هي في صميمها: "عملية كمونية، بمعنى أنها تتجه إلى إحلال المركز في العالم، وجعله مكتفياً بذاته في مستوى المرجعية. وهذا ما يربط فلسفة الحلول - بوجهيها الروحاني والمادي الكموني- بفلسفة العلمنة، التي تقوم على مرجعية دنيوية تلغي فكرة التجاوز"[4]. هذا التعالق بينهما يؤدي إلى إلغاء جميع الثنائيات الموجودة في الخطاب الفلسفي ثنائية الوجود/العدم، الحضور/الغياب، الدال/المدلول، اللغة/الفكر، الإنساني/الطبيعي، وغيرها من الأزواج المعرفية التي منها تحافظ الميتافيزيقا على حضورها في الفكر البشري، وأنّ المسألة الكبرى للحداثة الغربية هي: "التحرر من كلّ فكر ثنائي، وفرض رؤية طبيعية للإنسان"[5]
- لا يمكن أن تكون اللغة بمنأى عن التغير الذي حدث في مجال الواقع، أو أن تَفلت من إمكانية العلمنة، فهي بدورها أصيبت بعدواها، بحيث بدأ الإنسان في الحديث عن:

---

1 المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، ص 44

2 المسيري، المصدر السابق، ص 48.

3 المسري، المصدر نفسه، ص 49

4 رفيق عبد السلام بوشلاقة، محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري، المرجع السابق ص 307

5 آلان تورين، نقد الحداثة، أفريقيا للشرق، المغرب، 2010، ترجمة عبد السلام طويل، مراجعة محمد سبيلا، ص 20

التعاقدية بدل التراحمية، الحوسلة، التكنوقراطية، العقل الأداتي، التسلع، التشيؤ، التوثن، التنميط، الإنسان ذو البعد الواحد، غير أن مصطلح العلمانية الجزئية لم يعد قادراً على متابعة هذه الحركية المتكاثرة في عالم الإنسان، ولم يدرك الروابط الخفية التي يمكن أن تقوم بين مثل هذه الظواهر معتقدا أنها كيانات زائفة ومجرد أعراض جانبية، ومنها: "أصبح المصطلح قاصراً على الإحاطة بكثير من مدلولاته، إذ ظلّ يشير إلى الدائرة الجزئية الصغيرة، وأصبح غير قادر على الإشارة إلى الدائرة الشاملة"[1].

من عمق هذا المأزق التحليلي، ظهرت الحاجة إلى نموذج تفسيري جديد أكثر مقدرة على فهم هذه الظواهر في تقاطعاتها المختلفة فـ: "ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسر هذه الأنماط المتكررة والظواهر المترابطة المتشابكة، وتبين علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، وتبين الوحدة الكامنة خلف التنوع. ونحن نذهب إلى أنّ تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض"[2].

على هذا الأساس، انتقل المسيري إلى مستوى جديد من التحليل يقوم على رؤية إدراكية طريفة في اشتغالها التحليلي يرمي من خلالها إلى الإمساك بمتالية العلمنة في دائرتها العامة، معتمدا على مفهوم العلمانية الشاملة باعتبارها: "رؤية شاملة ذات بعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكلّ مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أنّ مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأنّ العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحتوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت"[3].

- تماشياً مع هذا الطرح الذي يتابع بكلّ حرص مسألة متتالية العلمنة من علمانية جزئية إلى عَلمانية شاملة تهيمن على جميع مناحي الحياة - إن بقي معنى لهذه الكلمة في ظل المرجعية المادية- يمكن القول إن جميع الممارسات والظواهر المنتشرة في فضاء العلمانية الشاملة تتميز بكونها تستبعد في اشتغالها الواقعي جميع المعايير القيمية والأخلاقية، وفي ظل انعدامها وغيابها: "تظهر آلية واحدة لحسم الصراع وهي القوة، ولذا نجد أن البقاء هو

1 المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 39
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 49.
3 المسيري، المصدر نفسه، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 200

للأقوى، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أقرب المنظومات إلى نموذج العلمانية الشاملة. والامبريالية هي الأخرى شكل من أشكال العلمانية الشاملة، فإذا كانت العلمانية الشاملة تطبق على الداخل الأوربي، فإن تطبيقها بقية العالم يأخذ شكل الإمبريالية"[1].

من خلال هذا التحليل المعرفي لمفهوم العلمنة باعتبارها الرابط الأساسي بين العلمانية الجزئية في تمركزها حول الإنسان والعلمانية الشاملة في حلولها مع الطبيعة/المادة، كمقولة مفصلية في خطاب ما بعد الحداثة. يعني بصورة أدق أن هناك: "انتقالاً من الإنسان الطبيعي/المادي، أي من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة، وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها"[2]. في هذا الإطار الطبيعي أصبحت اللغة هي بدورها طبيعية انغرست في الخطابات المتعددة التي تتغذى من الطبيعة كمرجعية نهائية، فظهر مثلا خطاب التمركز حول الأنثى التي فككت إلى عناصر بسيطة أي طبيعة واستبعدت العناصر والمكونات الميتافيزيقية بغرض تسويتها بالرجل، ومن ثم إلغاء أي حديث عن الثنائية، إذ تغدو: "المرأة كائنا طبيعياً تتم تسويتها بالرجل في جميع الوجوه بحيث لا تختلف عنه في أي شيء دورها لا يختلف عن دوره، أي إنه يتم اختزال الرجل والمرأة إلى مستوى واحد"[3].

الشيء الأساسي في الخطاب العلماني الشامل أنه يحرص على العودة دوما إلى الطبيعة، وهي الصورة التي تختزن مسار العلمنة وتحافظ على متتاليتها كي تزداد نشاطا في تقويض المفاهيم الميافزيقية وتقعيد الرؤى الطبيعية الخالصة، وعلى خطى هذا المسار أصبح الجنس من بين اهتمامات خطاب ما بعد الحداثة، إذ يتحدث المسيري عن الجنس: "كصورة مجازية في الفلسفة الحديثة، خصوصاً في فلسفة ما بعد الحداثة. وقد شَّبه ليوتار العلاقة بين الإنسان والواقع بعلاقة الرجل الساذج بالمرأة اللعوب: يظن أنه يمسك بها، ولكنها تُفلت منه دائماً. ويرى كل من نيتشه وبارت ودريدا أن تحطيمهم للمقولات العقلية واللغوية هو عملية ذات طابع جنسي: ذوبان وسيولة، ومن ثمَّ فهي جميعاً فلسفات تعني انتصار الموضوع (الطبيعة/المادة) عل الذات الإنسانية"[4].

---

1 حوارات، سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، سوريا، 2009، ص 109
2 حوارات، سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع نفسه، ص 108
3 المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 2002، ص 74
4 المسيري، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص 75.

وبذات التمشي رصد المسيري لحظات العلمنة أنطولوجياً في المحطات التي أرادت أن تمسك بالنظام الإنساني وتضعه في قالب طبيعي مادي يخضع إلى لغة الأرقام والنجاعة ومنها: اللحظة السنغافورية في سعيها نحو أن تجعل من: "البلد كلها مجموعة المحلات والسوبر ماركات والفنادق والمصانع، وينظر إلى الناس إلى أنفسهم لا كبشر، وإنما كوحدات إنتاجية واستهلاكية"[1].

ثم اللحظة التايلاندية التي تمجد الإنسان الجسماني: "حيث يتحول الإنسان تماماً إلى أداة للمتعة في عصر ما بعد الحداثة والاستهلاكية العالمية"[2]. ومن بعدها اللحظة النازية، وهي: "أهم اللحظات النماذجية وأكثرها مادية، لأنها تعبير مباشر عن الإنسان الطبيعي/المادي، الإنسان كمادة محضة وكقوة إمبريالية مادية كاسحة".[3]

أمّا اللحظة المفصلية في قراءة المسيري لمسار العلمنة فهي لحظة الترشيد المادي وفق ما قدمه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر، بحيث تتبع مسار الترشيد المعلمن على شكل متتالية تصاعدية وصولا إلى عقلانية مادية خالصة تؤمن بمقدرة العقل المرشد والمدمج في مؤسسات اقتصادية على تحقيق السعادة الدنيوية.

خلاصة:

من غير المستطاع أن نجمع في هذا المقال جميع المسائل التي عالجها مفكرنا عبد الوهاب المسيري في مؤلفاته الموسوعية وخاصة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وموسوعة التحيز، فالعسر لا يكمن في منهجه التحليلي حيث يبنى كل ذلك على فكرة النموذج المعرفي المركب والمرتبط بمرجعية ميتافيزيقية تؤمن بمقدرة الإنسان على تجاوز محيطه الطبيعي. وإنما يكمن في اتساع مجالات دراساته ورغبته في أن تتسع وأن تتصاعد لتصل إلى أبعد نقطة معرفية، ومنها استطاع أن يعالج مسائل على قدر كبير من الطرافة والغرابة منها: الفديو الكليب والجسد، سروال الجينز والهوية/الإمعة، الصور المتحركة مثل توم وجيري ومقدرته على اختزان رؤية داروينية معلمنة، الجنس كصورة مجازية تستبطن رؤية مغرقة في الطبيعة باعتبارها السقف النهائي للعقل المادي.

---

1 المسيري، الفلسفة المادية، المصدر السابق، ص 122
2 المسيري، المصدر نفسه، ص 123
3 المسيري، المصدر نفسه، ص 123

المستطاع عندنا هو أن نقدم نبذة ابستيمولوجية عن تطروه الفكري في صورة لحظات فارقة في مسار حياته، ثم التركيز على مفهوم العقل المادي/الأداتي كونه مفهوما تأثيلياً في متن خطابه المعرفي، وعلى هديه رؤيته انهممنا بمفهوم العلمانية الذي يقسمه إلى قسمين هما: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. وهي محطات فكرية متعالقة فيما بينها نظرا لكون العقل المادي هو النبع الحقيقي الذي صدر منه مفهوم العلمانية.

عصمت سيف الدولة

أسئلة المنهج والثورة والأمة

مقاربة تأسيسية:

أحمد حطاب[1]

في وهج المد القومي الوحدوي العربي خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي، تعزّزه حركات التحرر العربي المنتصرة في الجزائر وغيرها من الأقطار العربية تعامل العقل العربي بإيجابيّة مع واقعه الاجتماعي وما ينشده من مستقبل، وأجاب على العديد من الأسئلة التي حملت في طيّاتها أسسا لمنهج واضح ونسقا مُحددا في التفكير أعطاها قوة الفعل في الواقع الحي، وأثر إيجابيّا على اتجاه الحركة الجماهيرية.

وبعد انحصار هذا الوهج وظهور: "عقدة التجزئة الإقليمية كجهالة فكريّة ونزعة طفولية ترتضي التفسيرات المريحة الساذجة والمتلهّفة لنتائج سياسيّة سريعة وسطحيّة، متهرّبة من المعاناة الفكريّة الثوريّة والعمل الثوري الصبور بمراحله الموضوعيّة"[2] وقع الكثير ممن شبّوا على وهجها في دوّامة من القلق والتردّد، الأمر الذي حتّم عليهم سعيا جادّا لكشف ذلك السلك الناظم الرفيع لوهجها الذي مكّنها من المحافظة على اتّجاه بدا صحيحا وسط ما حام حولها من صراعات.

أمّا وقد صارت صورة الواقع العربي مختلفة نوعيا، مما حتّم على المفكّرين العرب الوفاء بمسؤولياتهم القومية، وأن يدخلوا الاختبار التاريخي الذي طالما تهيئوا دخوله، يقول عصمت سيف الدولة (1923-1996). "وبعد فإنّ رأسي مليء حتّى التخمة بما اختزنته فيه لأُخرجه مكتوبا في أوانه... ولم يعد العمر قابلا للمراهنة على امتداده فأينما ولّيت وجهك فثمّة معركة تتّصل من قريب أو من بعيد بالأمة العربية"[3] وفعلا فقد دخل عصمت سيف الدولة المعركة

---

1 باحث وكاتب فلسفي، جامعة قسنطينة/الجزائر.

2 عصمت سيف الدولة، حوار مع الشباب العربي، بيروت، دار المسيرة، 1973، ص 253.

3 عصمت سيف الدولة، عن الناصريين وإليهم، صفاقس، دار صامد للنشر والتوزيع، ط1. 1989، ص 09.

بعيدا عن الأنظار يتأمّل واقعه العربي وقد "قطّعه الإقليميون أجزاء وأقاموا في كل جزء منه دولة فاشلة"[1] وبعيدا عن ترتيل أناشيد النصر للمنتصرين[2]، تلقى سيف الدولة دعوة لكتابة مشروع وثيقة فكرية تدور حول" الحركة العربية الواحدة" زمن جمال عبد الناصر وكان قد أعدّ مادّة أولية يقول عنها: "كانت أغلب المادّة اللازمة لصياغة تلك الوثيقة متوفرة لدي في شكل دراسات متفرّقة، لم يكن ينقصها إلا أن تُصاغ"[3] بعدها اعتزل سيف الدولة عمله والناس" سبعة أشهر بكل أيامها ولياليها وساعاتها ودقائقها إلى أن اكتملت، صياغة ما نشره بعد ذلك (1972) تحت عنوان "نظرية الثورة العربية"[4].

فكانت الوثيقة محاولة منه لإخراج الشباب العربي من ضغط فكري مارسته الماركسيّة كنظريّة تُغري بقوّتها الفكريّة انتصارات الاتحاد السوفيتي آنئذ كقوة تقف على قاعدة اقتصادية وعسكرية وعلمية توجها صعود أول بشر إلى القمر، ومواجهة الغرب الليبرالي على الساحة العربية انتصارا لقضاياه المحدّدة إستراتيجيا فأدّى ذلك إلى إعجاب مُفرط، اختلّ معه التوازن الفكري العربي رغم حصانته الإسلامية.

من هو عصمت سيف الدولة؟

وفقا "لعلم اجتماع المعرفة: "(وهو العلم الذي يبحث في شروط، وظروف انبثاق المعرفة الإنسانية)، لا يتأتّى الفكر البشري من تدريب ذهني محض أو فراغ. بل لا يمكن فهم الأفكار، والنظريات إلا بربطها بواقعها الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي جاءت في سياقه. فدراسة فكر أي فيلسوف أو مفكر أو سياسي تحتاج إلى الإحاطة قدر المُمكن بنشأته الاجتماعية، باعتبارها خزانا، ينهل منه ليشكّل شخصيته القاعدية والفكرية. إذ الفيلسوف والمفكر والزعيم السياسي وفق التصور الخلدوني هو نتاج عصره ومحيطه وأسرته. وعليه يمكن القول: إنّ المفاهيم والأفكار تلد من رحم مرحلة تاريخية وبيئة اجتماعية ساعدت الفيلسوف على إبداع أفكار ومذاهب ونظريات.

وُلد عصمت سيف الدولة في 20 أوت 1923 بقرية الهمامة بمحافظة أسيوط المصرية. وبعد أن أكمل تعليمه بقريته الهادئة المتعاونة على رفع الظلم تحوّل إلى صخب القاهرة حيث التفاوت

1 المصدر نفسه، ص 08.
2 المصدر نفسه، ص 05.
3 عصمت سيف الدولة، عن الناصريين وإليهم، المصدر نفسه، ص 16.
4 عصمت سيف الدولة، المصدر نفسه، ص 16.

المُدقع، هناك حصل على ليسانس الحقوق في جامعتها عام 1946 ودبلوم الدراسات العليا في الاقتصاد السياسي عام 1951 ثم نفس الدبلوم في القانون عام 1952، ثم دبلوم الدراسات العليا في القانون من جامعة باريس، ثم الدكتوراه سنة 1957 من نفس الجامعة.

توفيّ يوم 30 مارس 1996، الموافق ليوم الأرض مخلفا وراءه تيارا فكريا احتضنته الحركة الطلابية داخل الجامعات العربية وبدأ بالظهور السياسي على شكل تيار واسع، يستمد مرجعيته الفكرية خصوصا من ما سماه بـ: "نظرية الثورة العربية" موزعة على سبعة أجزاء (الأسس الأول، الأسس الثاني، المنطلقات، الغايات، الأسلوب، الطريق الأول، الطريق الثاني) تعززها كتب أخرى أشهرها عن "العروبة والإسلام" "حوار مع الشباب العربي"، "عن الناصريين وإليهم"، "هل كان عبد الناصر ديكتاتورا"، "الاستبداد الديمقراطي"، "النظام النيابي ومشكلة القومية"، "التقدم على الطريق المسدود"، "دفاع عن الشعب".... إلخ.

ومنه يمكن اعتباره بلغة غرامشي مثقفا عضويا طالما أن كتابته عبارة عن اشتباكات في معارك مع قوى وأفكار سادت وقتئذ خاصة الماركسية واللّبرالية، والحركة "البعثية" و"الإخوانية"، فتُوّج مجهوده بهذا الذي تشهده الساحة الفكرية اليوم من تقارب بين التيار القومي والتيار الإسلامي.

هذه الاشتباكات خاضها فكرا وجسدا فقد اعتقل عديدا من المرات بتهمة إنشاء تنظيم قومي هدفه قلب أنظمة الحكم في الوطن العربي. وفي السجن كتب مؤلفه "إعدام السجان" ومذكرات قريته وعددا من الروايات والمسرحيات ذات الطابع الفكري الفلسفي والسياسي.

– ما هو المنهج الذي أرسى عليه كامل أعماله؟

1- الجدل الإنساني:

قدم الدكتور عصمت سيف الدولة رؤيته في التغيرين الإنساني والاجتماعي ووضع أسسهما في نظريّة الثورة العربية "سبعة أجزاء"، وهي مجموعة متكاملة تشكل صلب فكره الذي يدور حول كيفية تغير الواقع العربي إلى الأفضل، متبعا أسلوبا مستوحى من البحث العلمي الصارم، فبدأ بمسح للتراث البشري وحدّد المشكلة ووضع الفروض ووصل إلى الاستنتاج أو القانون ثم راح يختبر صحته في واقع أمّته العربية.

أما الفكرة المنهجية التي يقوم عليها عمله فتسمّى "جدل الإنسان "مقدّما إيّاه على أنه أسلوب علمي ومنهج اجتماعي يتم وفقه تفسير حركة المجتمعات ومن ثمّة يمكن إتباعه لتفسير ظواهر ومستجدات الواقع العربي لبلوغ التغيير وفق ما تسمح به الظروف. هذا المنهج كما يقول عنه صاحبه يضمّ أصلا مسبوقا وإضافة جديدة إلى المنهج الجدلي تحل التناقض دون الوقوع في جبريّة، وتصحح قانون الجدل وتحلّ مشكلة المنهج وتنتهي إلى صيغة جديدة قابلة للاختبار.

يبدأ سيف الدولة من نقد المناهج السابقة باعتبارها انطلقت من فرضيّة ميتافيزيقيّة وانتهت إلى فرض نوع من الجبرية على الإنسان والمجتمع، فقد قصر المنهج اللّيبرالي إرادة الإنسان في مصلحته الشخصية، فجعلها إرادة سلبية بالنسبة للمجتمع وأخضعه لجبرية تلقائية.

وبعد عرض مطوّل للمنهج الجدلي الهيجلي والماركسي يرفض مفهوم الجدل في كلّ من الفلسفتين فالأوّل جدل خارج الوقائع المعيشة المحسوسة جدل في إطار ما يُطلق عليه هيجل "الفكر المطلق" أو "العقل الكلي". فالتناقض قائم داخل "العقل الكلّي" يتم تجاوزه عن طريق "التجسّد" في شيء مادي متمثلا في الملكية... الأسرة... العشيرة... القبيلة... وأخيرا الدولة فكانت سلطة الإمبراطور أو الحاكم مُطلقة لأنّها تجسيدٌ للذات العليا، إنها مسوغ الاستبداد.

وإذا كان هيجل قد وضع العقل الكلي قوة فوق البشر، فإنّ ماركس وضع وسائل الإنتاج قوة تحت البشر وأخضعه لهيمنتها، وجبريتها تكمن في جعل التناقض داخل المادّة والتطور يبدأ منها، إنها بناء تحتي يحتم على الإنسان وعيا "جبرية المادة"، ويستند إلى معطيات العلم بعد ماركس خاصة في علوم الذرة التي أبطلت عنها الجدل[1].

وعلى أساس من هذه المناقشة الجادّة والخصبة التي أقامها سيف الدولة مع المثاليّة الهيجليّة والماديّة الماركسيّة في كتابه الأُسس الأوّل وضّح أن القاسم المشترك بينهما قوانين الجدل. الأوّل طبّقها على الفكر والثاني على المادة. وهو إذا يتّفق مع المنهجين السابقين أن هناك قوانين ثلاث كلية هي التي تضبط حركة الأشياء والظواهر بما فيها الإنسان وهي قوانين التأثير والتأثر والحركة المستمرة والتغيير المستمر كما أقرّها نيوتن[2]. إلا أنّه يقرّر نتيجة مُؤدّاها: أن الطبيعة دون الإنسان متحوّلة وليست متطوّرة فالتحوّل حركة دون إضافة جديدة والتطوّر

1 صفوت حاتم، شرح جدل الإنسان، دار اللواء/ الأخلة، تونس، ط 2، 1992 ص 24.
2 صفوت حاتم، شرح جدل الإنسان، المرجع السابق، ص 26.

حركة ذات إضافة كيفيّة والجدل هو قانون التطوّر فالطبيعة دون الإنسان متحوّلة وبتدخله متطوّرة لأنّ التطور هُو تشكيل ذكيّ للمادة لا يتمّ دون الإنسان إذ إلى جانب القوانين الكليّة التي يعدها لازمة لفهم الظواهر إلا أنّها غير كافيّة فلكل نوع قوانين خاصّة به، فقوانين علم الكيمياء لا تفسّر وحدها علم النبات والتي لا تكفي بدورها لفهم علوم الحيوان.

وإذا كانت القوانين الكلية تحتاج إلى قوانين نوعيّة فإن الجدل قانون نوعي خاص بالإنسان وهنا يبدأ البناء الفكري لسيف الدولة مستفيدا من نظريّات علم النفس وعلم الاجتماع خاصة "المنهج البنائي الوظيفي"[1]. دون أن يفقد بساطة ميزت كتاباته، وبإيجاز نرجوه غير مخلّ فإن منهج "جدل الإنسان"كما يأتي:

في الإنسان يتناقض الماضي والمستقبل، ويتولى الإنسان حلّ التناقض داخله بالعمل وهذه الخطوة (العمل) هي إضافة فيها من الماضي والمستقبل، وفيها تجاوز إلى خلق جديد فالإنسان "وحدة معنوية من الذكاء والمادّة"، ويتوقف هذا الجديد على ما يمنحه إياه واقعه وإمكانياته، وإذا يتحقق الحل بالعمل يلحق بالماضي فتنبثق بفعل التناقض حاجات جديدة، في حركة لا تتوقف فالإنسان وحده مسرح الجدل.

ولئن تحدث بعض شُرّاح فكره عن أثر المدرسة البنائية الوظيفية في علم الاجتماع التي تأسست على يد هربرت سبنسر وبرونسلوف مالينوفسكي، وكليف راد براون وروبرت ميرتون وبغض النظر عن الاختلافات الموجودة بينهم فإنّ الإضافة المبتكرة التي يقدّمها سيف الدولة هي كيف يتمّ هذا الأداء الوظيفي في الإنسان الفرد والإنسان في المجتمع، إذ يقرّر أن الإنسان مدفوع بإشباع حاجاته المادية والمعنوية وأنّ وعيه لا يعني التحقّق أو الإشباع إذ تقف عوامل مادية أو معنوية فتحُول دون تحقيق هذه الحاجات وعلى أساس التناقض بين الواقع (الماضي يحاول أن يمتدّ في المستقبل) وإرادة الإنسان تجاوز واقعه نحو الأفضل (المستقبل يحاول أن يلغي الماضي)، يصمّم الإنسان حلاّ عقليّا مستندا على فهمه لطبيعة المشكلة (حاجات متناقضة مع ظروف).

إلاّ أن التصميم العقلي للحل لا يعني إشباع الحاجة وإزالة الظروف بل لا بدّ من تنفيذ الحلّ بالعمل فيلحق بالماضي لتنشأ حاجات جديدة تحُول دونها ظروف جديدة فتثور مشكلة جديدة يحلّها الإنسان ويُنفّذ الحلّ بالعمل...، فالحركة الجدليّة ثلاثيّة: مشكل، فحل، فعمل.

---

1 صفوت حاتم، المرجع نفسه، ص 24.

إذن فالحاجات تعبّر عن المستقبل الذي يريده الإنسان ولم يتحقق بعد والظروف هي الماضي والمشكل هو عبارة عن تناقض بين الماضي والمستقبل يقول سيف الدولة: "النقيضان في جدل الإنسان هما الماضي والمستقبل اللّذان يتبع أحدهما الآخر ويلغه ولا يلتقي به، وفي الإنسان يجتمع النقيضان وتثور عن تناقضهما مشكلة بين ماض يريد أن يمتدّ فيُلغي المستقبل الذي يريده الإنسان وبين ما يريده الإنسان ويريد أن يتحقّق فيُلغي امتداد الماضي"[1].

وبقدر ما يكون الفرق كبيرا بين المستقبل الذي يريده الفرد وواقعه كما هو يكون التناقض عميقا، فيكون الصراع قويا والمشكلة حادّة، وبقدر ما يستطيع الإنسان استرجاع خبرات ماضيه فإنه يستطيع تصوّر المستقبل فيكون الحل متحقّقا بالعمل وتستمرّ حلقات الجدل موظّفا الإنسان قدرته على معرفة الماضي وقوانين وُقوعه ليُعدّل تلك الشروط التي تحقّق هذه القوانين كما يستفيد الإنسان من معرفته العلميّة للظروف لتعديل مستقبله كما يتصوّره فيصبح المستقبل الـمُتصور والمقصود هو المستقبل الـمُمكن التحقّق "علميّا" أي المستقبل الذي تسمح بتحقيقه القوانين التي يكتشفها ويفهمها الإنسان.

وعليه "يختلف جدل الإنسان على الجدليّة المثاليّة لأن التناقض لا يقوم بين أفكار ويحلّ بأفكار بعيدا عن المادة ولكنه تناقض بين ماض "مادي" فالماضي بالنسبة إلى الإنسان مادي جامد لا يتوقّف عليه وغير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من إمكانيّة الإلغاء وبين المستقبل أو التصور المستقبلي للمادة، وهذا التناقض يحل بتشكيل ذكي للمادة.

إذا أردنا أن نجمع قوانين التطوّر كما حدّدها جدل الإنسان فهي:

- في الكل الشامل للطبيعة والإنسان.
- كل شيء مؤثر في غير متأثر به.
- كل شيء في حركة دائمة.
- كل شيء في تغيّر مستمر.
- في إطار القوانين الكلية الثلاث يتحوّل كل شيء طبقا لقانونه النوعي.
- وينفرد الإنسان بالجدل قانونا نوعيّا لتطوّره.
- ففي الإنسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل.
- ويتولّى الإنسان نفسه حلّ التناقض بالعمل.
- إضافة فيها من الماضي والمستقبل.

---

1 صفوت حاتم، شرح جدل الإنسان، المرجع السابق، ص 147.

- ولكن تتجاوزهما إلى خلق جديد.

لقد فسّر لنا "الجدل الإنساني" كيف يقود الإنسان حركة تطوّر حياته داخل المجتمع، ولكننا لم نفهم كيف يعمل هذا القانون في صيغته الاجتماعية أي كيف تتطور المجتمعات؟.

2- الجدل الاجتماعي:

إذا كان التقدير الخلدوني يُمكن أن يُحيل على مقولة مُؤداها أنّ الإنسان الفرد لا يوجد ولا يمكن أن يوجد إلاّ داخل جماعة وسيف الدولة يقرّ ذلك فإن الفهم "الوظيفي" عنده يُظهر المجتمع مجموعة من الأنساق مهمتها إشباع حاجات البناء ككل فيُعطي مفهوما يتجاوز واحديّة الفرد من جهة والمجتمع ككليّة فوق الفرد، فالفرد يساهم بدور وظيفي في عملية إشباع حاجات البناء الاجتماعي في الوقت الذي يُحقق الوجود الاجتماعي إشباعا لحاجات الفرد.

وتأسيساً على ذلك يمكن أن نرصد هذه الملاحظات:

- إنّ أيّ مشكل يواجهه الإنسان هو بالضرورة مشكل يطرحه واقعه، وهذا يعني أنه لا توجد مشكلات خاصة فكلّ المشكلات التي يواجهها الإنسان هي مشكلات اجتماعية وتلك حقيقة موضوعية بمعنى أنه لا يمكن فهمها إلاّ في ضوء الواقع الاجتماعي الذي أسهم في إثارتها[1].
- إذا كان الواقع الاجتماعي محددا تحديدا موضوعيا فإن الحلّ الصحيح لأيّ مشكلة اجتماعية محدّد موضوعيّا كذلك، فسيف الدولة يرى أنّ كلّ مشكلة اجتماعيّة لها حقيقة هامّة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها، وعليه ليس لها إلا حلّ صحيح واحد في واقع اجتماعي معيّن وربّما لهذا جعل مدخل كتابه المنطلقات قول ابن الهيثم: "كل مذهبين مختلفين إمّا أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا وإمّا أن يكونا جميعا كاذبين فإذا أُنعم النظر ظهر الاتّفاق وزال الخلاف"[2].
- المجتمع ينجح في تحقيق تطوّره وكسب مزيد من حرّيته بمدى قدرته على الاهتداء إلى الحلول الصحيحة وتنفيذها في واقعه المُحدد زمانا ومكانا ويفشل في تحقيق ذلك بقدر ما يجهل ذلك الحل الموضوعي.

---

1 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج1، جدل الإنسان: الحرية أولا...وأخيرا، دار المسيرة، لبنان، 1978، ص 194.

2 عصمت سيف الدولة، المصدر نفسه، ص 209.

- مادام الواقع الاجتماعي يثير مشكلات مُحددة موضوعيّا، فإنّ النّاس في أيّ مجتمع ولأنّهم بشر لا يكفّون ولا يستطيعون أن يكفّوا عن مُعاناة مُشكلاتهم حتّى وإن غابت عنهم حقيقتها الاجتماعيّة أي لا يستطيعون أن يكفّوا عن العمل الذهني والمادي الذي يعتقدون أنّه يحلّ مشكلاتهم حتّى ولو لم يكن هوّ الحلّ المناسب والعمل المناسب لحلّ تلك المشكلة[1].
- لأنّهم يعيشون في مجتمع مُحدد يشتركون في محاولات تطويره وتلك حتميّة لا بدّ منها، غير أنّ أيّ حائل يمنع الناس من معرفة مشكلاتهم أو حلولها أو تنفيذها يُعطل قانون "الجدل الاجتماعي" أي يقف عقبة أمام التطوّر الاجتماعي فينشأ ما يسمّيه "الصراع الاجتماعي" أي أنّ "الصراع الاجتماعي" يبدأ في الظهور عندما يتوقف الجدل الاجتماعي ولا يعود إلى حركته إلا بإزالة العوائق أو ما يمنع الناس من ممارسة "الجدل الاجتماعي "أي لا بدّ من التركيز في هذه الحالة على إزالة العقبات التي تحول دون تحقيق قانون التطوّر الاجتماعي لفعاليته[2]
- عندما يكون الناس عاجزين على معرفة الحقيقة الموضوعيّة للمشكلات وحلولها الصحيحة، يكون تخلفهم واقعا يثير مشكلة اجتماعيّة مصدرها تناقض كامن فيهم بين واقع عجزهم عن معرفة الحقيقة وإرادتهم معرفتها[3].

ومنه، فإن جوهر ما اهتمّ به سيف الدولة هو كيف نغيّر واقعنا؟ وهو ما خصص له من داخل "نظرية الثورة العربية" ثلاث كتب هي: "المنطلقات"، "الغايات" و"الأسلوب" كمحاولة لاختبار هذا المنهج، وكانت البداية مع السؤال ما هو مجتمعنا؟ ومن نحن؟.

لقد ركّز سيف الدولة على نقد الأطروحة الماركسيّة من خلال كشف التناقض بين المنهج والنظريّة من جهة وبين الممارسة والنظريّة من جهة أخرى، وتعامل معها بصرامة مُبطلا علميّة منهجها، ومن ثمة عجزها على تفسير العديد من الظواهر التي تناولتها.

ومن مأزقها قدّم محاولة منهجية تميّزت باستقلال ذهني عن الأطروحات الكبرى، فبدل الماديّة الجدليّة قدّم تصوّرا قائما على إبطال صفة الجدل في المادّة، فالمادّة تتحرّك وتتغيّر دون أن تتطوّر إذ التطوّر الجدلي خاصيّة إنسانيّة كوحدة معنويّة من الذكاء والمادّة، وبدل الماديّة

1 عصمت سيف الدولة، المصدر نفسه، ص 210.
2 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج1، المصدر السابق، ص 212.
3 صبري، محمد خليل، الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف، الخرطوم، مركز التنوير المعرفي 2006، ص 11.

التاريخيّة أختبر الجدل الاجتماعي كمنهج لفهم تطوّر المجتمعات البشريّة، والصراع مُعيق للتطوّر. والأمّة هي الإطار الاجتماعي في عصرنا يقول زكي نجيب محمود واصفا نظريّة جدل الإنسان "قد عرض علينا نمطا ممتازا من العقل الفلسفي الذي يستقصي الأمور إلى جُذورها وبُذورها ثم يعود بعد التحليل إلى تركيب الحكم الذي يرتئيه لنفسه غير متأثّر في هذا إلاّ من منطق سديد صارم، لا عاطفة في ثناياه ولا هوى، وهو حكم لا يدعه عائما كالقشة الخفيفة على سطح الماء بل تراه يعمق به إلى الأغوار ليُدرج تحته كل من استطاع من أوجه الحياة"[1]. ولئن أكّد حسن حنفي على سلبية حضور النسق الفلسفي الغربي وخصوصا الماركسيّ في تأسيس منهج جدل الإنسان، فإنّ دراسات كثيفة ذهبت إلى أنّ الإسلام مثّل عنصرا دائما في تفكير سيف الدولة فالقراءات الحديثة لفكره رأت أن فكرة "استخلاف الإنسان" ومسؤوليته في تعمير الكون ومن ثمة قدرته على التغيير مثلت مرجعيّة مكتومة كتراث فلسفي إسلامي"[2] صاغه سيف الدولة بمعطيات اقتضتها المرحلة. وإذا كان المفكّر لم يُخضع تفكيره الفلسفي لقوانين المنهج الأرسطي المعروفة كقانون الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع فلم يسقط في تقدير زكي نجيب محمود فيما أسماه "بحر الثقافة اللفظية الفارغة" باعتباره مثقفا عضويّا إذا جاز هذا التعبير الغرامشي فإنّ سيف الدولة استهدف تأصيل مشروع نهضوي عربي فكانت الأمة والقومية من أكثر المفاهيم حضورا في كتاباته.

مقاربة مفاهيمية:

أولا– الأمة: عَبْرَ مقاربة "مفهوم الأمة" عند عصمت سيف الدولة يظهر بشكل واضح تطوّر هذا المفهوم في السياق العام للبناء الفكري الذي تقدم به.

في مستهل مقاربته، يقدّم عصمت سيف الدولة تعريفه للأمّة قائلا: "... إذا كان ولا بدّ من تعريف، فالأمّة - طبقا لجدل الإنسان– مجموعة من الناس تجمعهم وحدة اللّغة، ووحدة الأرض، ووحدة التاريخ ووحدة المصير[3] وفي ذات السياق يؤكد على أهمية هذه العناصر مجتمعة في اكتمال التكوين القومي للأمّة فيقول: "... إن أيّة مجموعة من الناس لا

---

1 زكي نجيب محمود، جدل الإنسان، مجلة الفكر المعاصر، العدد 08، أكتوبر 1965، ص 53.

2 صبري، محمد خليل، مرجع سابق، ص 20.

3 مخلص الصيادي ومجدي محمد رياض، نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة، بيروت، دار الوحدة، 1985، ص 115.

تتوافر لها تلك العناصر ليست أمّة. قد تكون أمّة في (طور) التكوين، أو في طريقها أن تكتمل"[1].

وإذ نتساءل حول أهمية وضرورة توافر هذه العناصر بالنسبة للأمّة واكتمال تكوينها يفضّل سيف الدولة ما أجمله التعريف فيشير إلى أنّه "حيث لا توجد لغة واحدة تنقطع صلة الناس، فلا يتمّ الجدل الاجتماعي. فنفتقد من تكوين الأمّة وحدة التاريخ.. وحيث لا توجد الأرض الواحدة لا توجد المشكلات الواحدة ولا البناء الواحد للحياة القومية. وهنا نفتقد من تكوين الأمّة وحدة الأرض فوحدة التاريخ... وحيث لا يوجد التاريخ الواحد تكون الأمّة في طور التكوين ونفتقد عندئذ كلاّ من التاريخ الواحد والمصير الواحد، ولو كانت للجماعة التي تعيش على أرض واحدة لغة واحدة[2].

وعليه يتضح من هذا التعريف إضافات سيف الدولة في إطار الفكر العربي القومي خصوصا أطروحات ساطع الحصري فيما يتعلّق بمسألة "اللّغة" حيث "الأرض" و"التاريخ" في رؤية المفكر عناصر لازمة لاكتمال تكوين الأمّة أيّة أمّة.

إنّ عنصر الأرض يبدو أهمّ من مجرد التميّز في المكان لأنّ سيف الدولة وبلغة أرسطية جعله بمثابة "الفصل النوعي" للتعريف الذي قدّمه، فلا يكتفي بالقول أنّ الأمّة تكوين تاريخي يبدأ بالاستقرار على الأرض، ليتميّز بهذا عن الطور القبلي الذي سبقه ولكنّه يرتب على عدم إيلاء أهمية لعنصر الأرض خطأ الآراء التي يتداولها الفكر القومي فيقول "إن أيّة نظرية في الأمّة لا تسلّم بأنّ الأرض المشتركة لازمة لأيّة جماعة بشرية لتكون أمّة، هي نظرية فاشلة في التعريف بالأمّة"[3]. ذلك لأنّ كافة العناصر الأخرى، مثل وحدة اللّغة.. أو وحدة الحياة الاقتصادية.. أو وحدة الثقافة.. أو حتى وحدة الإرادة... إلخ كل هذه العناصر يمكن أن تتوافر أو أن تجتمع لجماعات بشرية لا ترقى إلى مستوى "الأمّة". كالجماعات القبلية مثلا.

أمّا عنصر التاريخ فيبدو أنّ الأمر عنده يتجاوز مجرد التمييز في "الزمان" إلى ما يشبه القاعدة الحاكمة لاكتمال التكوين القومي للأمّة وتفيد هذه القاعدة أنّ وجود الأمّة الواحدة لا يكتمل إلا بالتاريخ الواحد بصنع الحياة ذاتها ولأنّه من الضروري أن تكون هناك دلائل منهجية على الكيفيّة التي تم بها صناعة الحياة ذاتها وصولا إلى التاريخ الواحد الذي لا يكتمل

---

1 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج2، ص 137.
2 عصمت سيف الدولة، نفس المصدر، ص ص 47، 49.
3 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج 2، المصدر السابق، ص 44.

وجود الأمّة دونه يبادر سيف الدولة بتبيان هذه الدلائل فيُؤكّد أنّه في طور التكوّين القومي (مرحلة الاستقرار على الأرض) تكون الطبيعة قد تحدّدت بمنطقة جغرافية معينة ومتميّزة عن غيرها، ويكون المجتمع قد تحدّد بشعب معيّن عن غيره"[1].

يرغب سيف الدولة أن يوضّح الفرق بين "المنطقة الجغرافية الواحدة" و"وحدة جغرافيّة المنطقة" إذ يقصد بالأولى التحديد المكاني للأمّة قياسا لها بالعالم المسكون أو داخل هذا العالم المسكون تحديدا، يفصلها عن غيرها من الأُمم، والتي استقرّت وتميّزت بأرض هي الأخرى، أمّا الثانية فتعني "استواء الظواهر الجغرافيّة في منطقة ما "إذ الأولى تحديد في المكان والثانية وصف للمكان"[2]. هذا التحديد يُؤدّي إلى أنّ حصيلة تفاعل الإنسان مع طبيعته ومع مجتمعه الخاص، أُمّته -تضفي مضمونا متميّزا عن غيرها من الأُمم فحصيلة التفاعل مع الطبيعة (إنتاج زراعي أو صناعي أو أدوات إنتاج أو نقل.... إلخ) وحصيلة التفاعل المجتمعي (نظم أو مذاهب أو عقائد، أو أخلاق أو عادات.. إلخ) كلّها تُؤدّي إلى تراث حضاري مشترك ومتميّز عن غيره لا ممتازا، فالاستقرار على الأرض في إطار حل المشكلات المشتركة يكّون التاريخ الواحد للأمّة.

إنّ التقاء عنصر "التاريخ" بعنصر "الأرض" يُؤدّي إلى اعتبار أنّ: "الأمّة تكوين اجتماعي يتمّ على أرض واحدة، خلال صنع التاريخ فهي وجود من صنع التاريخ[3]. وهذا لا يُؤدّي إلى القول بأنّ عنصري "الأرض والتاريخ" تحتلان الموقع المركزي في رؤية سيف الدولة لتكوين الأمّة فقط بل ينبهنا كذلك إلى وجود "تطوّر منهجي" في مفهومه للأمّة نعثر عليه في السياق العام للبناء الفكري الذي تضمّنته مجمل كتبه. فقد جاء في كتاب نظريّة الثورة العربية قوله: "وإذا كان ولا بد من تعريف، فإنّ الأمّة مجتمع ذو حضارة متميّزة من شعب معيّن مستقر على أرض خاصّة تكوّن نتيجة تطوّر تاريخي مشترك[4]. والقراءة التحليلية لهذا المفهوم تفرز:

- أنّ الأمّة: "مجتمع.... من شعب معيّن مستقرّ على أرض خاصّة ومشتركة" وهذا يعني أن الأمّة عبارة عن وحدة موضوعية طالما أن تكوينها كان بفعل تفاعل وتطوّر تاريخي.

---

1 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية،ج 3، المنطلقات: ما هو مجتمعنا...من نحن؟ بيروت، دار المسيرة، 1979، ص 136.

2 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية،ج2، مصدر سابق، ص 41.

3 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية،ج2، مصدر سابق، ص 51.

4 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج3، مصدر سابق، ص 137.

تفاعل الشعب فيما بينه على الأرض وتفاعله مع أرضه على الأرض خلال أحقاب تاريخية طويلة، وهذا التفاعل ما كان ليتم لولا عنصر الاستقرار، أي تلك العلاقة الداخلية بين الشعب فوق أرضه واختصاصه بها دون غيره من الشعوب الأخرى أي كعلاقة خارجية مع الغير.

- أنّ الأمّة: "مجتمع... تكوّن نتيجة تطوّر تاريخي مشترك" وهنا نكتشف أنّ الأمّة في منطوقه ليست مجرد تكوين تاريخي، لأنّ هذا لا يكفي لتمييزها عن الأطوار السابقة وباعتبارها طور متقدم بل هي تكوين تاريخي تم عبر التطوّر المشترك لشعب مستقرّ على أرض خاصّة به، وهذا التطوّر محكوم من جهة ببحث النّاس عن حياة أفضل بعد أن ضاقت العلاقات القديمة بحاجات النّاس، أي وحدة الوجود أو التكون في الماضي ومن جهة أخرى يُؤدي القول معنى المشاركة التاريخية للشعب في الأرض أي وحدة المصير في المستقبل، وهذا معناه أيضا المشاركة التاريخية فيما بين الأجيال المتعاقبة من الشعب وإذ ذاك لا يجوز وفق شرعية تكوين الأمّة أن يتنازل جيل من أجيال الشعب عن أي جزء من أجزاء الأرض.
- أنّ الأمّة مجتمع ذو حضارة متميّزة وهذا ما يشدّد على أهمية "المكوّن الحضاري" كمميّز لأمّة عن غيرها من الأمم، هذا المكوّن الذي هو بمثابة حصيلة ناتجة عن تفاعل النّاس مع أرضهم الخاصة أي الحصيلة المادية أو المدنية وفيما بينهم أي الحصيلة المعنوية أو الثقافية وهو ما يوضّح كيفيّة أنّ اللّغة والدّين مثلا يأتي ضمن النسيج الحضاري للأمّة (التكوين الحضاري) وهي تختلف من أمّة إلى أخرى تبعا لظروف التطوّر التاريخي الذي كوّنها فتنتج مضمونا حضاريّا متميّزا عن المضامين الحضاريّة للأمم الأخرى.

وعليه وسياقا على التعريف الذي يقدّمه سيف الدولة في مقاربته للأمّة، فإنّ أجزاءه الثلاث تتفاعل في كل موحد وهذه الأجزاء أو المقوّمات هي الأرض الخاصّة والمشتركة والتطوّر التاريخي المشترك والمكوّن الحضاري المشترك.

ولأن سيف الدولة يقدّم نفسه على أنّه صاحب المذهب الإسلامي في القوميّة والقومي في الإسلام ولأنّ المقوّم الحضاري للأمّة العربية في تقدير عصمت سيف الدولة هو الإسلام يقدّم المفكر المقاربة القرآنيّة التالية للأمّة:

لم يتحدّث عصمت سيف الدولة عن كل من العروبة والإسلام بل فقط على العلاقة بينهما والذي استدعى البحث في هذه العلاقة أن العروبيين والإسلاميين يثيران في الوطن

العربي عاصفة غبراء من الجدل تكاد تظلّ الشعب العربي المسلم عن سبيله القويم"[1]، ليشير إلى وُجود انتماءات متعددة لا مجال للخلط بينها إذ الانتماء إلى الأسرة أو العشيرة أو المهنة يظل انتماء قائما لا يُلغي الانتماءات الأخرى، هي انتماءات لا تتناقض ولا تتعارض ولا تتشابه.

وإذ يعتبر بعضهم علاقة الانتماء إلى أمّة عربية تخصيصا غير مبرر إسلاميّا لأنّ الأمّة في الإسلام هي "أمّة المسلمين" أو "الأمّة الإسلاميّة" وخارج هذا التصوّر نكون أمام بدع غير مقبولة إسلاميّا سواء كان ذلك بغرض أو بغير غرض، يشرح المفكر سيف الدولة هذه النقطة الهامّة شرحا مستفيضا فيرى أن كلمة الأمّة وردت في أربعة وستين آية من القرآن الكريم وكانت كلها ذات دلالة واحدة إلا في أربع آيات[2]. ودلّت معاني هذه الآيات الأربع على معاني القدوة والأجل أو الطريق أو العقيدة ففي الآية 120 من سورة النحل يقول تعالى: "إنّ إبراهيم كان أمّة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين" ومعنى الأمّة هنا أن إبراهيم كان قدوة يؤتم به، أمّا معنى الأجل فورد في قوله تعالى في سورة هود الآية 08: "ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى أمّة" أمّا ما يعني الطريق أو العقيدة فقال تعالى: "إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مُهتدون" الزخرف الآية 22 وقال جل شأنه: "إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مقتدون" الزخرف الآية23. فيما عدا هذه الآيات جاءت كلمة الأمّة في الستين آية الباقية لتدل على معنى الجماعة أيّا كانت هذه الجماعة بالمفهوم المطلق إذا تميّزت عن غيرها ومهما يكن مضمون المميّز، ودلّ على أنّ الأمّة جماعة أنّها في كل موضع جاءت في موقع الفاعل الغائب أُشير إليها في الفعل بواو الجماعة قال الحق "ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" (آل عمران: 104) وقال تعالى "وممن خلقنا أمّة يهدون بالحق وبه يعدلون" (الأعراف 181) وقوله: "ما كان النّاس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون"(يونس19).

وممّا يدلّ على أنّ الأمّة مطلق الجماعة أنّها جاءت في القرآن الكريم دالة على جماعة من النّاس والجماعة من الجنّ والجماعة من الحيوان والجماعة من الطير إذ يقول الله تعالى في سورة الأعراف الآية 38: "قال أدخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجنّ والإنس" وقال:

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، دار البراق للنشر، تونس، ط 2، 1990، ص 05.
2 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، نفس المصدر، ص 16.

"وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربّهم يُحشرون" (الأنعام 38) وقال تعالى في قصة نوح عليه السلام: "قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك وأمم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب أليم" (هود 48)، ويقصد هنا الجماعات التي اصطحبها نوح مهما يكن نوع مميزها.

ولأنّ التمايز يفترض التعدّد، فبقدر التمايز يكون العدد علمنا القرآن أن التعدّد يكون في الزمان وفي المكان فأرجع التعدّد إلى مشيئته تعالى فقال: "ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة" الشورى 8).

أ- **في الزمان:** قال تعالى: "كان النّاس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين (البقرة 213) فالنّاس هنا كانوا أمّة واحدة ميزتهم أنهم أُناس. والتعدّد بدأ تنفيذا لكلمة سبقت من الله بأن تكون الأمم متعدّدة وسيظل كذلك إذ يقول تعالى: "ولو شاء ربك لجعل النّاس أمّة واحدة، ولا يزالون مختلفين" (هود الآية117) حتى إذا جاءت الآخرة كانوا كذلك متعددين إذ يقول تعالى: "فكيف إذا جئنا من كل أمّة بشهيد" (النساء41) وبين هذه البداية التي كان فيها النّاس أمّة وقضاء الله بأن تتعّدد الأمم حتّى يوم القيامة تتابعت الأمم في الزمان وكان لكل أمّة أمد وأجل قال تعالى: "ولكل أمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة" (الأعراف 34) وقد تكرّر هذا المعنى في العديد من الآيات، فتعددت الأمم وتمايزت بتعدّد الرُسل والرسالات والمناسك.

ب- **في المكان:** أي أنّ الأمم تتعدّد في المكان الواحد كما جاء في قوله تعالى مخاطبا نوحا: "قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك" (هود 48) أو هي أمم متوزعة على الأرض فقال: "وقطعناهم في الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك، وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون" (الأعراف 168).

فالأمّة تتميز بأنّها جماعة صالحة أو طالحة، إذ تعلّمنا هذه الآية الأخيرة أنّ جماعة ما تكون أمّة متى اشترك أفرادها فيما يميّزهم عن الجماعات الأخرى مهما يكن مضمون المميّز. وعليه يمدنا سيف الدولة بمقاربة قرآنية لمفهوم الأمّة مُؤداها أن (لا عبرة في دلالة "الأمّة" لمضمون الأمر الذي تميزت به الجماعة فأصبحت أمّة). وإذ ذاك تكون الجماعة المناهضة لرسولها والكافرة بما جاء به أمّة فقال تعالى: "وقطّعناهم في الأرض أُمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك" (الأعراف168). وحتّى الذين يشتركون في صفة خاصّة بهم واقتصرت عليهم دون غيرهم ولم يلتقوا مكانا ولا زمانا سمّاهم القرآن أمّة، فسمّت آيات القرآن الكريم الرسل

والأنبياء أمّة واحدة، مع أنّنا رأينا سابقا كيف أسمى كل جماعة متميّزة بكتاب أمّة. قال تعالى: "أم كنتم شهداء إذا حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون، تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون" (البقرة 133-134).

وحتّى وإن أسمى القرآن المؤمنين برسول أمّة فإنّه يسمي الجماعة المتميزة داخلها بنشاط دعوي أو منسك من مناسك العبادة أمّة إذ يقول تعالى: "ومن قوم موسى أمّة يهدون بالحق وبه يعدلون" (الأعراف 159) وقال" ومن أهل الكتاب أمّة قائمة يتلون آيات الله أناء اللّيل وهم يسجدون" (آل عمران 153). إذ حيث تتميز الجماعة تكون حسب لغة القرآن أمّة ولا يمنع ذلك أن تكون جزءا من أمّة على وجه يميّزها داخل جماعتها نفسها التي أسماها أمّة.

وأبعد من هذا تسمى الجماعة في لغة القرآن أمّة حتى وإن تميزت بموقف واحد وفي حالة واحدة"[1]. فقال تعالى: "ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من النّاس يسقون" (القصص: 23) إنّ معنى الأمّة في هذه الحالة لا يشير إلى الجماعة المتميّزة تميّزا مجرّدا بل هي الجماعة التي يميّزها موقف واحد إنّها جماعة تفعل ما لا يفعله عناصر جماعتها الأخرى فهي تسقي دون غيرها وسماها القرآن أمّة تمييزا لها عن حالة أخرى أخبر عنها في ذات الآية لقوله تعالى: "... ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما، قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير" (القصص 23). تلك مجموع الدلالات التي رأى سيف الدولة أن كلمة الأمّة في القرآن جاءت حاملة لها، وعلى ضوء هذه الدلالات كان المسلمون كل المسلمين وما يزالون وسيبقون أمّة واحدة نظرا لأنّهم متميزين عن الجماعات الأخرى بانتمائهم إلى الإسلام، سواء الإسلام بالمعنى العام أي الدّين كلّه لقوله تعالى: "إذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت، وإسماعيل ربنا تقبّل منّا إنّك السميع العليم، ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمّة مسلمة لك" (البقرة 127-128) أو بالمعنى الخاص من حيث هي جماعة تؤمن برسالة محمّد صلى الله عليه وسلّم إذ خاطبهم القرآن بالقول: "كنتم خير أمّة أخرجت للناس" (آل عمران143) أو في قوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيدا" (البقرة 143.) وبهذه الدلالة القرآنية نفسها كانت غالبية الشعب العربي ومازالت وستظل تنتمي إلى أمّة الإسلام التي ينتمي إليها كل مسلم بصرف النظر عن جنسه

---

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر السابق، ص 21.

أو لونه أو لغته أو أمّته أو دولته أو وطنه، لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى، وهي أمّة لا تزال تنموا عددا بكل من يهتدي إلا الإسلام دينا.

وبالدلالة نفسها، أي دلالة كلمة الأمّة في القرآن الكريم يكون العرب أمّة واحدة متميزين عن غيرهم من القبائل والشعوب والأمم سواء بوحدة اللّغة كما أشار إلى ذلك فخته الألماني أو الرغبة في الحياة المشتركة، كما أشار إلى ذلك رنيان الفرنسي، أو وحدة التاريخ واللغة والحياة الاقتصادية والثقافية كما أرادها ستالين السوفياتي أو كان مميّزهم وحدة الأصل والأرض والعادات واللّغة والاشتراك في الشعور كما يقول مانتشيني الإيطالي أو وحدة اللّغة والاشتراك في التاريخ كما يقول الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصري أو كما اجتهد سيف الدولة فقال "هي مجتمع ذو حضارة متميّزة من شعب معيّن مستقر على أرض خاصّة ومشتركة تكوّن نتيجة تطوّر تاريخي مشترك".

المهمّ أنّه وفقا للغة القرآن حيث يوجد المميّز تكون الجماعة أمّة، ومادام المسلم لا ينكر وهو مسلم على جماعة الدواب أنّها أمّة، فلا ينكر على جماعة تتميّز قوميّا أن تكون أمّة.

إن الأمّة بحسب لغة القرآن كما تتميّز بوحدة العلاقة الدينية، تتميّز بوحدة العلاقة القومية فالعلاقتان لا تتشابهان ولا تتعارضان ولا تتناقضان، فأمم متميزة قوميّا كفرنسا وإيطاليا ألمانيا ولا يناقض ذلك أنها تنتمي عقيدة إلى الأمّة المسيحية.

فمضمونا التميّز قائمين دون تناقض، وعليه كان القصد القرآني من الأمّة تلك الجماعة المتميّزة عن غيرها مهما كان مضمون المميّز، أكان الدين أو القومية ومن ثمّة لا مجال للخلط بينهما.

إذن فمكمن الخلط بين المميّز الديني والمميّز القومي أن الإسلام رسالة إلى الناس كافة فقال تعالى: "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله" (الفتح 28) فهو رسالة عالمية خالدة في الزمان والمكان لا تحدّ الدعوة إليها حدودا قومية أو جنسية أو مكانية أمّا الانتماء القومي أو الانتماء إلى أمّة ذات مضمون قومي فهو انتماء محدود في الزمان والمكان[1].

وفي رصد سيف الدولة للوقائع التاريخية التي يعرفها رأى أنّ عملية الخلط بين المضمونين جاءت في النظرية الصهيونية للأمّة والمبرر الصليبي للحروب التي شُنت باسم الدين المسيحي فقيل "إن للانتماء الديني والانتماء القومي مضمونا واحدا، وأن لكلّ دين أرض ولكل أرض دين".

---

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سابق، ص 23.

فالمرة الأولى كانت مع اندلاع حروب أوروبية بين أمراء الإقطاع، حيث سعى كل واحد منهم إلى توسيع مساحته الإقطاعية فلم يجد البابا أربان الثاني ما يحقن به الدماء التي تسيل إلا أن أفتى لهم قائلا: "إن الأرض التي تقيمون عليها لا تكاد تنتج ما يكفي غذاء الفلاحين وهذا هو السبب في اقتتالكم فانطلقوا إلى الأماكن المقدسة فهناك ستكون ممالك الشرق جميعا بين أيديكم فاقتسموها"[1]، ويقرر سيف الدولة أن هذه الدعوة لا علاقة لها بالمسيحية دين المحبة والسلام، إنما كان ذلك حلا لمشكل الاقتتال، إنها دعوى لاستغلال الدين لغير الغرض الذي جاء لأجله، إنه الدين الذي أراده أمراء الإقطاع تحقيقا لمزيد من المنافع، لأن نشأة المسيحية على أرض فلسطين لا تعني ملكية المسحيين لفلسطين، أو استعادتها من الغزاة المسلمين. إن التوحيد بين المضمونين كان لغرض عدواني كلف البشرية قرنا كاملا من الحروب وآلاف الضحايا، وما كانت هذه الحروب لتتوقف لولا وقوف العرب مسلمين ومسيحيين ضد الغزو الصليبي مقنعين أمراء الإقطاع بان لا جدوى من الخلط بين مضمون الانتماء إلى العقيدة والانتماء إلى الأرض، ومن هنا جاءت دعوة سيف الدولة إلى المسلمين بأن لا يتبنوا أفكار صليبية.

أمّا المرة الثانية التي وُحّد فيها بين الانتماء إلى الدين والانتماء إلى الأرض فكانت مع الصهيونية التي تعتبر أنّ كل من توحّدوا دينا لهم الحق في أن يتوحّدوا وطنا ودولة، وهو ما يميّز الصهيونيّة كنظريّة في الأمّة عن اليهوديّة كدين، وعليه فالقائل بهذا يكون صهيونيّا ولو لم يكن يهوديّا والمنكر لذلك لا يكون صهيونيّا ولو كان يهوديّا، وفعلا فقد اختارت الرأسماليّة النامية في أوروبّا والصهاينة من اليهود أرض فلسطين اختيارا "صليبيّا" فنشأة اليهوديّة في فلسطين تعني صهيونيّا ملكيّة فلسطين لليهود وعليهم استعادتها من "الغزاة العرب المسلمين" وغير المسلمين ولن يتوقف هذا الغزو إلا إذا أُزيل الخلط بين الانتماء إلى العقيدة والانتماء إلى الأرض، وهو السبيل لتحرير فلسطين، وعليه لا يمكن أن يتبنّى المسلم وهو مسلم الأفكار الصهيونيّة.

أمّا الرسول صلّى الله عليه وسلّم فبعد أن آخى بين المهاجرين والأنصار وأكمل بناء المسجد النبوي الشريف، أمر صلّي الله عليه وسلّم بكتابة وثيقة تحدّد المعاملات بين الجماعات المختلفة في الدين وتعيش في وطن واحدة وهي ما تُعرف "بالصحيفة" نقرأ فيها ما يلي: "باسم الله الرحمان الرّحيم. هذا كتاب من محمّد النبي-صلّى الله عليه وسلّم- بين

---

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، نفس المصدر، ص 23.

المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنّهم أمّة واحدة دون النّاس... وأن اليهود يتّفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وأن يهود بني عوف مع المؤمنين أمّة لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...[1]. "فهذه الوثيقة (الصحيفة) ليست قرآنا ولكنها وضعت في ظلّه وفي غضون نُزول الوحي، فليست عقد معاملة ولكنّها نظام حياة فهي بمثابة دساتير الدول الحاليّة بل يذهب سيف الدولة وهو فقيه قانوني إلى اعتبارها أول دستور وضعي عرفته البشريّة، وأنّ قوانين حمورابي (2000 ق. م) وقوانين دراكون في آثينا (620 ق. م) والألواح الإثنى عشر (450 ق. م) كانت عبارة عن قوانين لا ترقى أن تسمّى دساتير كما ورد في "الصحيفة" لكونها تنظم حياة مجتمع بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية داخل رقعة جغرافيّة واحدة هي المدينة وتُسمّى المسلمين والمسحيين واليهود أهل الصحيفة وتشركهم في المدينة دون تفرقة وتلزمهم بالدفاع عن المدينة[2]. وبهذا يصل سيف الدولة إلى أن المفهوم الإسلامي للأمّة لا يناقض تصوره الحضاري لها ففي تقديره لأوّل مرة في تاريخ تلك البقعة الجغرافيّة تتعدّد علاقات الانتماء الديني ولكن يتوحّد النّاس في إطار النسيج الحضاري.

إنّ الإسلام علاقة انتماء إلى دين (عقيدة) أمّا الانتماء إلى الأمّة كعلاقة قومية فهي انتماء إلى وضع تاريخي بينما الدين وضع إلهي وقد تحدّث القرآن عن المجتمع الذي تتعدّد فيه الانتماءات الدينية داخل الأمّة الواحدة فقال تعالى "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله" (آل عمران 64) إنه لا يدعو أهل الكتاب إلى التخلّي عن دينهم والانتماء إليه بل يدعوهم معه ليعيشوا معا على كلمة "سواء" لا هي كلمة المسلمين ولا هي كلمة أهل الكتاب بل الكلمة الجامعة لجميع الأديان، وجوهر الديانات السماوية "أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا" أما فيما بينهم فلا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر، لا من هؤلاء ولا من هؤلاء، إنّهم ليسوا مسلمين ولكن ذلك لا يعني أنّهم ليسوا مواطنين صالحين بل "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون". يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات أولئك من الصالحين (آل عمران 113-114) فكأنهم يحقّقون جوهر النداء الإسلامي: "ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" (آل عمران 104).

---

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر السابق، ص 73.

2 عصمت سيف الدولة، المصدر نفسه، ص 39.

وإذ يُلحّ سيف الدولة على أنّه لا مجال للخلط بين المضمون الحضاري للأمّة والمضمون الديني يستدلّ من القرآن على أن الدّين علاقة انتماء تنشأ بالتمييز فالإدراك فالإيمان تقف فيه مهّمة الرسول عند إبلاغ الرسالة فـ: "ما على الرّسول إلاّ البلاغ المبين" (العنكبوت 17). وأنّ الرّسول لا يتجاوز ذلك قال الحقّ: "فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا" (الشورى 48) وقال: "فذكّر إنّما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية 21-22) وقال: "لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرشد من الغيّ" (البقرة 256) وقال تعالى: "أفأنت تُكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين" (يونس 99) فقد وهب الله عقلا يهتدي به إمّا إلى الكفر أو الإيمان فقال" وقل الحقّ من ربّك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف 29) أي أنّ الإنسان يختار دينه أو يكفر بكلّ الأديان على مسؤوليته في الدنيا والآخرة. أمّا علاقة الانتماء إلى الأمّة كوضع حضاري أو تاريخي فتُدرك صاحبها منذ مولده وتصاحبه حتّى وفاته وإن لم يدركها أو لم يعيها أو حتّى كفر بها فلا يستطيع ذلك ولو أراد لأنّه وليد نمو تاريخي سبقه ولحقه فكان انتماءه إلى تلك الأمّة وإن أنكر فلا أحد يختار والديه أو وطنه.

وما يثير الخلط بين المضمون الحضاري للأمّة والمضمون الديني أنّ الإسلام خالد في المكان والزّمان وهو خاتم الرسالات لقوله تعالى: "ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيّين" (الأحزاب 40) وخالد في المكان لقوله تعالى: "قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعا" (الأعراف 157) أمّا الانتماء إلى الأمّة بمميّزها الحضاري فمقصورة على شعب معيّن من الشُعوب ومكان معيّن من الأرض، إنّها علاقة انتماء إلى أمّة تكوّنت خلال مرحلة تاريخيّة طويلة استجابة إلى حتميّة التطوّر ووفقا لقوانين الجدل الاجتماعي الذي شرحه سيف الدولة أي أنّ الأمّة بميزاتها الحضاريّة لم تواكب الزمان بداية وهي مرحلة ليست خالدة في الزّمان لأنّ العلاقات البشريّة مفتوحة على أطوار أرحب من التشكّل الاجتماعي الحالي (الأمّة).

وعليه لم يعد هناك مجال للخلط بين علاقة الانتماء إلى الدّين وعلاقة الانتماء إلى أمّة بمضمونها الحضاري لا في الأشخاص ولا في المضمون ولا في حدود الانتماء الزمكاني، فلا تزال علاقات الانتماء إلى الأسرة أو المهنة أو القرية أو الحزب قائمة بجانب العلاقات الوطنيّة دون اختلاط أو خلط. وعليه فإن هذا خلط موهوم.

ثانيا- القومية: إنّ مفهوم عصمت سيف الدولة" للقوميّة "مثّل إضافة أزال بها كثيرا من الخلط والغموض بين مفهومي الأمّة والقوميّة مفرّقا بين الأمّة كحقيقة اجتماعيّة والقوميّة

كحركة وتوجهات سياسيّة. ذلك أنّ الفكر القومي العربي قد درج على توجُّه عام في التعامل مع القوميّة على أنّها "شعور جماعة من النّاس بما يربطهم من روابط مشتركة من الثقافة والنسب يتميّزون بها وترجع أصولها إلى الماضي، وتدفعهم إلى اتّخاذ مواقف موحّدة في كثير من المواجهات الرئيسيّة، في القضايا السياسيّة... وفي الميادين الثقافيّة..."[1].

إنّ هذا المفهوم يُمكن إحالته إلى مصدر واحد من تأصيلات الفكر القومي بل "شيخ مُنظّري القوميّة العربيّة" بحسب ما أطلقته عليه موسوعة العالم المعاصر (1975) ألا وهو ساطع الحصري إذ جاء في كتابه أبحاث مختارة في القوميّة العربيّة أنّ "الوطنيّة القوميّة من أهمّ النزعات الاجتماعيّة التي تربط الفرد البشري بالجماعات... والوطنية هيّ ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تُعرف باسم الوطن، والقوميّة: هيّ ارتباط الفرد بجماعة من البشر تُعرف باسم الأمّة[2]. وهو ما يعني أنّ القوميّة عنده ظاهرة شعوريّة، وتدقيقا نزعة متولّدة من وحدة اللّغة والتاريخ تُعرف باسم الوطن، والقوميّة: هيّ ارتباط الفرد بجماعة من البشر تُعرف باسم الأمّة[3]. وهو ما يعني أنّ القوميّة عنده ظاهرة شعوريّة، وتدقيقا نزعة متولّدة من وحدة اللّغة والتاريخ.

بيد أنّ عصمت سيف الدولة مثّل بحسب دارسيه مرحلة أكثر تقدُّما في نظرته إلى القوميّة وذلك من خلال إضافة قدّمها، وهي إضافة لم تقتصر على التفرقة المنهجيّة بين الأمّة والقوميّة ولكن من حيث كونه أرسى القوميّة على "الأرض" وتدقيقا على "المُكوّن الحضاري" للأمّة ويبدو ذلك جليّا في ربطه القوميّة بالانتماء.

إنّ هذه الإضافة لتظهر بوضوح إذا ما تتبعنا الاتجاه العام الذي ميّز تطوّر مفهومه للقوميّة ذلك أنّ سيف الدولة يبدأ من حقيقة مُؤدّاها أنّ "لأمّة تكوين اجتماعي يتمُّ على أرض واحدة خلال صُنع التاريخ فهي وجود من صُنع التاريخ. ولمّا كان التاريخ حصيلة التطوّر الجدلي الحتمي فإنّ الأمّة التي تكوّنت غير قابلة للإلغاء"[4]. أي أنّ الانتماء لا يتوقّف على إرادة الإنسان، وبهذا فإنّ عدم القابلية للإلغاء تعني -فيما تعني- أنّ الإنسان لا

---

1 أحمد العلي صالح، الشعور القومي عبر التاريخ: مقومات القومية ومظاهرها عبر التاريخ، بيروت، معهد البحوث والدراسات العربية، 1986، ص 21.

2 ساطع الحصري، الأعمال القومية، سلسلة التراث القومي،3أقسام، بيروت،مركز درا الوحدة العربية، 1985،ص 29.

3 ساطع الحصري، الأعمال القومية، مرجع سابق،ص. 29.

4 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية،ج 02، مصدر سابق، ص 51.

يستطيع أن يُلغي الماضي أو يُغيره، أي لا يستطيع أن يُلغي الوجود القومي... وبالتّالي ألاّ حرّية للإنسان في أن ينتمي إلى أمّة معيّنة[1].

بهذا الحال فإنّ "الوجود القومي "عبارة عن تكوين تاريخي أسهمت فيه كل الجماعات والمجتمعات والشعوب التي دخلت معا مرحلة التكوين القومي وانتهت إلى أن تكون أمّة محدّدة يُمثّل علاقة موضوعية بالنسبة إلى الإنسان الفرد في هذه الأمّة، بمعنى أنّه وجود غير متوقف عليه أو حتى على إدراكه لهذا الوجود. ويترتب على ذلك أنّ الانتماء إلى أمّة معيّنة (الانتماء القومي) هو تحديدا علاقة موضوعية بدليل أنّ "الشعور بالانتماء القومي" لا يكاد يظهر تعبيرا أو حركة داخل الأمّة ولكنه تعبير قوي عن وجود الأمّة في الذات تميّزا خاصّا للذين يعيشُون في أمم أخرى يشعرون بانتمائهم إلى أمّتهم من غربة الضغط القومي في الأمم التي يعيشون في كنفها. وكلّما امتدّ الوجود القومي، وملأ التاريخ من خلفه، تحوّل الشعور إلى استقرار نفسي يُسمّى حبّا، لا يظهر إلاّ باستفزاز المعتدي[2].

يظهر ولا شك تأثر عصمت سيف الدولة في مستوى مفهومي -لا منهجي- بساطع الحصري، فيما أورده في كتابه أبحاث مختارة في القوميّة العربيّة من أنّ "الوطنية هي حُبّ الوطن والشعور بارتباط باطني نحوه، والقوميّة هي حُبّ الأمّة والشعور بارتباط باطني نحوها"[3].

لكن بعد هذا التأثُّر يظهر التدقيق "العصمتي" لمفهوم القوميّة إذ يرى أنّ لكلّ أمّة أبعاد تُحدّدها وتتحدّد بها:

أ- البُعد الأوّل يحدّدها من حيث الجماعات الخارجة عنها.

ب- البُعد الثاني يحدّدها من حيث الجماعات الإنسانيّة الداخلة فيها.

ج- البُعد الثالث يحدّدها من حيث مصيرها كأمّة.

د- البُعد الرّابع (الزمان) وهو الواقع الاجتماعي للأمّة في وقت معيّن.

انطلاقا من هذه الأبعاد تُصبح "القوميّة وصف للعلاقة التي تجمع الناس في مجتمعهم القومي. والمدُّ القومي هو الذي يتحدّد متفقا مع علاقات المجتمع القومي بغيره، والحركة القوميّة هي التي تستهدف تطوير المجتمع في حدود التزامها تلك العلاقات، أمّا المجتمع

---

1 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج 03، مصدر سابق، ص 187.

2 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج2، مصدر سابق، ص 52، 53.

3 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج2،المصدر نفسه، ص 23.

القومي فهو الأمّة نفسها"[1]. فلم تعُد القوميّة "مجرّد شعور" أو" استقرار نفسي" بل هي وصف لعلاقة تجمع أفراد الأمّة بعضهم ببعض.

وبمزيد من التدرّج والوضوح المنهجي، لا يكتفي سيف الدولة بالقوميّة كونها وصف للعلاقة التي تجمع أفراد الأمّة الواحدة بعضهم ببعض بل هي في كتابه عن العروبة والإسلام "مصدر نموّ شخصيات الأفراد المنضوين تحتها في مجتمع" وهي إضافة جعلت بعض دارسيه ينظرون إليها على كونها تطوّر نقل من خلاله سيف الدولة مفهوم القوميّة من الخارج باعتبارها وصف لعلاقة إلى الداخل باعتبارها جوهر العلاقة القوميّة، بل إنّها "تعبير عن علاقة مميّزة للانتماء إلى أمّة معيّنة وليست ممتازة[2].

إذن ثمّة نسيج مفاهيمي يجمع القوميّة والأمّة والـمُكوّن الحضاري إضافة إلى الانتماء خاصّة عندما نلاحظ إشارته الأخيرة إلى القوميّة واعتباره الأمّة "طورا متقدّما من أطوار التكوين البشري متميّزا عمّا سبقه من أطوار عشائرية أو قبليّة أو شعوبية، وأنّ هذا الطور المتقدّم ما هو إلاّ مجتمع ذو حضارة متميّزة وحيث الحضارة ناتج تفاعل جماعي بين النّاس فيما بينهم والظروف البيئيّة التي يعيشون فيها رُحّلا ومستقرين وحيث الحضارة القوميّة تتميّز عن باقي الحضارات بأنّ الأرض الـمُحدّدة الخاصّة بالشعب المعيّن ثابتة في الزمان وفي المكان وبالتّالي فإنّ دورها في بناء الحضارة القوميّة من خلال تفاعل الشعب معها تأثّرا وتأثيرا وما يسفر عنه من خصائص حضارية يتّسم بما لها من ثبات واستمرار. فتتميّز الحضارة القوميّة بثباتها واستمرارها في أفراد الشعب (شخصياتهم)[3].

إذن وبالعودة إلى أبعاد القوميّة الـمُشار إليها في الفقرة السالفة فإنّ الدولة القوميّة تحكمها بحسب بعض دارسي فكر سيف الدولة مرحلتين هامتين هما:

1- **مرحلة التأسيس**: والمقصود بها الدولة القوميّة من حيث هي تكوين تاريخي مشترك يحدّ المجتمع بحيث يتحوّل (البشر والأرض) في طور تاريخي مشترك إلى (الشعب والوطن) فيكون هذا هو الأساس الذي لا يملك إراديا أيّ فرد من المجتمع أو أيّة جماعة منه أو أيّ قوّة خارجيّة أن تعبث به انتقاصا من... أو إضافة إلى.... وأيّ خلل هنا في وضع حجر الأساس (للدولة) بحيث يتطابق مع ذلك الأساس الذي تكوّن تاريخيّا يعني أنّنا

---

1 عصمت سيف الدولة نظرية الثورة العربية، ج03، مصدر سابق، ص 147.

2 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مصدر سابق، ص 226.

3 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر نفسه، ص 255.

أمام (دولة باطلة) مهما ارتفع صرح بنائها السياسي والقانوني والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والدولي.

2- **مرحلة الأساس**: بمعنى إيجاد مُؤسسات الدولة وتحديد نظامها السياسي والاجتماعي والاقتصادي وتحديد السلطات وحدودها والعلاقة فيما بينها وهذه كلّها أعمال تتّصل بإرادة القوى الفاعلة في كلّ مجتمع من حيث هي تملك قدرة تحديد النظام وتغييره تلبية للحاجات الاجتماعية فنكون بإزاء وضع إرادي يرتضيه المجتمع ويعمل على تغييره وفق تطوّر القوى الفاعلة في كل مجتمع على حده بمعنى أنّ أيّ خلل يتعلق بمشروعيّة القانون أو النّظام أو السلطة يمكن إصلاحه أو تغييره برُمّته، فكما أنّ للشعب الحق والإرادة في وضعها يملك حقّ تغييرها وتعديلها حسب الحاجة. وعليه فأركان الدولة (الوطن، الشعب، السلطة) يخضع لمرحلة الأساس والتأسيس.

إذ الوطن والشعب تكوين تاريخي يشكّل المستند (الأساس) الذي يجب أن تتطابق معه عمليّة (التأسيس) الدولة وتشمله السيادة والعكس غير صحيح.

ثالثا- الأمة والقومية العربية: الأمة العربية وجود قومي قائم وموضوعي اتفاقا مع أن الأمة طور اجتماعي متقدم على الأطوار السابقة عليه ومتميز عليها بوجود حضاري على الأرض يستحيل تمزيقها والرجوع بها إلى الوراء بحكم قوانين التطور.

- إن الوجود القومي للأمة العربية جاء كنتيجة حتمية تمت من خلال ممارسة الحياة عبر التاريخ، وبعد أن استوفت الأطوار السابقة قدرتها على تلبية حاجيات الناس المادية والمعنوية، وعليه فإن أفراد الأمة لا يجدون حلولا لمشكلاتهم إلا داخل هذا الطور فنصبح هنا بإزاء وحدة مصير قومي.

- إن هذه الوحدة الموضوعية للمشكلات التي تحتم وحدة المصير تحتم بالضرورة وحدة الأداة والأداة هنا هي الدولة وهو ما يعني ضرورة الوحدة السياسية، أما تعدد الدول داخل الأمة الواحدة ما هو إلا تبديد لإمكانيات الأمة مآله العجز المؤكد لأي من هذه الدول. فالأمة العربية اكتملت وجودا ليكون مصيرها واحد، بعد أن قطعها الاستعمار بقوة القهر، ومنه لا يسلّم الموقف القومي مع الإقليميين الرافعين لشعار الوحدة من دعوة إلى تفاعل اجتماعي بين وحدات غريبة عن بعضها البعض، فالموقف القومي من الوحدة العربية هو إلغاء التجزئة الطارئة على وجود قومي موضوعي.

وإذ يعي القوميون أن التجزئة غير مشروعة سياسيا بما هي عدوان على الوجود القومي، فالولاء يكون أولا وأخيرا للأمة العربية ككل، ولا يستحق الإقليم أي ولاء للأمة، فهو جزء من الأمة وليس وجودا اجتماعيا[1].

هذا المنطلق الذي يميز الموقف القومي عن المواقف الإقليمية يعيه القوميون من خلال مرارة الحياة، إنه يعبر عن تلك الخلاصة الصافية لمعانات تاريخية طويلة لا تحتاج منهم إلى إدراك تفصيلي لتتالي وقائع تاريخية بقدر ما هي شعور مستقر عادة ما يظهر باستفزاز طرف آخر، وهو ما يفسر لماذا تريد الجماهير العريضة الوحدة ولماذا تثور حين يُعتدى على جزء من الوطن العربي دون أن تحتاج إلى أن تقدم قائمة بأسباب ثورتها ضد التجزئة، أو لماذا امتدت ثورة تونس في 14 جانفي 2011 في ظرف زمني قصير إلى مصر وليبيا واليمن وسوريا وغيرها، فالمنطلق بسيط ونقي ونقاؤه سر صلابته وهو ما حير أعداء الوحدة ولنسأل الجماهير العربية ماذا تجني من الوحدة كسبا شخصيا؟ وقتها ستكتفي بشعور تلقائي مؤداه أن الوحدة ترضى شيئا يختبئ في نفسها بل لا يعرف العربي كون الوحدة هي التي تحقق له ذاته فيخرج من ضياع شعر به هو غير قادر على تبريره.

إنه منطلق ضارب في الجذور لا يتوقف على كسب شخصي محسوب ولا يحتاج إلى تفسير ذلك الشعور المر بوجود إسرائيل مثلا أو أنهم أمة متخلفة رغم الإمكانيات المتاحة. ومع ذلك فإن جمهرة عريضة من أبناء الأمة العربية اهتدت إلى هذه المنطلقات القومية عن طريق دراسات علمية ثورية واعية وجادة بعيدة عن النزوع الذاتي مبتغية الحقيقة الموضوعية بمنهج علمي[2].

إن البحث العلمي الموضوعي من منطوق عصمت سيف الدولة وفي هذا الموضوع بالذات ليس مرانا ذهنيا مجرّدا بل الحاجة إليه لشق طريق الحياة بأكبر قدر من النجاح وأقل قدر من العناء، فيه يتم الربط بين الظروف والغايات. من هنا جاءت الحاجة إلى الاختبار العلمي والموضوعي عن الوجود القومي ليقبل ويثبت أو ينفي وينكر، وعندما يروم القوميون الحق عن طريق البحث العلمي يجسدونه سلوكا ذاتيا فينعكس ذلك فكرا وعملا، أي تتحد الحقيقة العلمية أو الموضوعية للوجود القومي مع أفراد المجتمع القومي وإذا ذاك يصير الحديث أضيق بين هؤلاء المثقفين على هذه الحقيقة القومية.

---

1 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر نفسه، المصدر السابق، ص 47.

2 عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، المصدر نفسه، ص 50

هكذا يتقدم بنا عصمت سيف الدولة في كتابه السادس من نظرية الثورة العربية "الطريق إلى الوحدة.... إلى الاشتراكية" إلى حديث يبدو خاصا من حيث هو يستبعد خصوم الوحدة العربية وكذلك الذين لا يؤمنون بمطلقاتها، ومن موقعه كشيخ القوميين ينذر أتباعه من مغبة العودة إلى حوار عبثي حول الوجود القومي للأمة العربية وصحة الانطلاق منه إلى الوحدة، فهذه خطوة تلهيهم عن خطوات آتية ولازمة وأولى هذه الخطوات الإجابة على سؤال[1].

كيف نعرف الطريق إلى الوحدة؟

إذا كانت المشكلة هي التي تحدد طبيعة الطريق إلى حلها فإن المشكلة الموضوعية التي يستهدف حلّها القوميون هي التجزئة، هي تقسيم وطنهم الواحد إلى دويلات وحلّها يكمن في إلغاء التجزئة بالوحدة السياسية للوطن العربي. ولأن التجزئة فرضت على الوطن فإن حلها فرض قومي ولو أشفقوا منها أو كرهوها، بل إن مسؤولية الشفقة والإكراه تقع على أولئك الذين مزقوا الأمة العربية ليتضح أن الثورة هي أداة حل المشكل.

رابعا- الثورة:

إذا كانت كتابات عصمت سيف الدولة ترد في معظم مقولاتها إلى كتابه الموزع على سبعة أجزاء وهو "نظرية الثورة العربية" فذاك دليل على أن الثورة كمفهوم تعد من ركائز فكره. وإذا كان للثورة استعمال شائع يتصل بالمعنى المجازي الذي يشير إلى ضخامة الجهد أو الأثر أو هي ذلك التغير الجذري أو الأساسي فإنها في تصور سيف الدولة تفيد "تغير النظام في المجتمع على وجه يحقق إرادة الشعب أو أغلبه من غير الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه"[2].

ذلك أن النظام القانوني في المجتمع تقوم مشروعيته على فرض مضامين علاقات تتفق وإرادة الشعب أو أغلبه. إلا أنه قد يكون هذا الفرض غير صحيح ينشأ بمولد النظام وبإرادة استعمارية، فيرسم المستعمر حدود المجتمع ويضع له دساتير ويعين السلطات لتوفير الحماية لمصالحه. أو أن المضامين الاجتماعية قديمة تجاوزتها حركة النمو والتطور

1 عصمت سيف الدولة،عن العروبة والإسلام،المصدر السابق، ص 55.
2 عصمت سيف الدولة،عن العروبة والإسلام،المصدر السابق، ص 56.

الاجتماعي وبقي الإطار القانوني جامدا نسبيا حتى صارت مصالح المجتمع خارج إطار ما يمثله القانون[1].

إذن الشرعية تجرد النظام القانوني عندما يصبح النظام لا يمثل الإرادة الشعبية، بل يصبح عدوانا عليه، يفرض التغير أي أن صفة الشرعية تنتقل إلى إرادة التغير، وإذ ينقسم التغييرين داخل المجتمع إلى إصلاحيين يبغون تبديل الوضع بأسلوب النظام ذاته، فيعدل القانون بما يتفق وإرادة الناس وهذه وسيلة ناجحة إذا كان المجتمع ديمقراطيا أي أن لشعبه إرادة وقدرة فعليه. بيد أنه يصبح وسيلة فاشلة عندما يكون الشعب قد جرد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا من القدرة على التغير. وهذه هي الظروف الموضوعية للثورة، لتكون هذه الأخيرة حلا حتميا لا رغبة جامحة، فتفترق الثورة عن الانقلابات بما هي عنف ممارس قصد الوصول إلى السلطة وهذه مخالفة دستورية وتفترق الثورة كذلك عن العنف الذي تمارسه السلطة للإبقاء على نظامها الفاقد للشرعية. ليتضح أن الثورة ليست عنيفة بالضرورة وإن لجأت إلى العنف فلتجريد أعداء الشعب من المقدرة العنيفة على تثبيت نظام قانوني وجب أن يسقط لمصلحة الشعب[2].

إذن الثورة طريق الوحدة.

التزاما بالمنطلقات القومية كما حددها عصمت سيف الدولة وطبقا لمفهومه للثورة يتبين بيسر أن لا طريق للوحدة العربية بغير طريق الثورة. فطالما أن الوجود الموضوعي للأمة العربية أنها مجتمع قومي واحد والنظام القانوني في الوطن العربي قائم على حماية التجزئة ضد إرادة الشعب العربي الواحد تصبح الثورة الأداة الحتمية الوحيدة لتحقيق الوحدة[3].

إن في الوطن العربي دساتير وقوانين تجزئه إلى عدة دول وتحمي التجزئة لا بالإقناع بل بالردع وحتى وإن نصت بعض الدساتير على أن شعوبها جزء من الأمة العربية إلا أنها تعتبر الأرض العربية خارج حدودها أرضا أجنبية والعرب الوافدين إليها أو المقيمين فيها أجانب. ولأن وظيفة الدستور هي دعم وحماية الكيان السياسي الذي يمثله فهو لا يبيح لأيه قوة أن تلغيه عن طريق أسلوبه وإلا زال الدستور ذاته.

---

1 عصمت سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود،دار المسيرة، بيروت، 1979، ص 146.

2 عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية،الطريق/ إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية،ج06،دار المسيرة، بيروت، 1979، ص 59.

3 محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 95.

خلاصة:

إذن طبقا للمنطلق القومي فإن النظم القانونية والدساتير العربية ولوائحها التنظيمية عوائق تشل قدرة العرب على تحقيق إرادتهم ديمقراطيا، لتكون الثورة الحل الموضوعي الصحيح لا يجدي معه التحجج بالحكمة والعقل والهدوء وعدم التهور ولا تجدي معه أي مغالطة.

ولربّما يورد البعض مغالطة أن النظم القانونية في بعض الدول العربية ذات التوجه الوحدوي كلاما عن حق الأقاليم في النضال من أجل الوحدة العربية الشاملة وهي العقبة التي اصطدمت بها أول محاولة وحدوية بين الإقليم الشمالي والجنوبي "للجمهورية العربية المتحدة" سنة 1958، والتي خلص من خلالها جمال عبد الناصر إلى استحالة تحقيق الوحدة العربية عن طريق التزام مواثيق الدولة القائمة ومعاهداتها الإقليمية داخل الجامعة العربية أو المعاهدات الدولية، ليجد سيف الدولة أن المخرج الوحيد يتمثل في طريقة أرساها فيما يعرف بـ: "بيان طارق" وهو أسلوب الإعداد لبناء الحركة العربية الواحدة.

سمير أمين

تشريح المشروع الفكري ومساءلته

محمد بوجنال[1]

مقدمة:

لاشك أن فكر سمير أمين قد تناول مواضيع عدة ودقيقة؛ أطرها وحللها وفسرها وأعاد بناءها في صيغة نظرية متماسكة الأطراف والمكونات؛ سماها بنظرية "المركز والمحيط" مغنيا بذلك نظرية الامبريالية والتبعية. وفي هذه المقاربة سنعمل على طرح المشروع الفكري لسمير أمين بالتحليل والنقد والمساءلة حيث سنتناول بداية أهمية المنهج المادي الجدلي التاريخي لديه، يليه استحضار نظرية التبعية لإبراز مكونات نظريته حول "المركز والمحيط" ثم موقف ومساءلة النظرية تلك من قضايا العولمة الرأسمالية، فقضايا الإسلام السياسي دون نسيان تصوره للانتفاضة العربية، لنتوج هذا العمل بالبديل الذي يطرحه مشروعه الفكري.

يعتبر سمير أمين مفكرا بارزا بفعل ما حققه من تراكمات ومساهمات على المستويات المهنية والميدانية والمعرفية والنضالية، معتمدا منهجا علميا يتمثل في المادية الجدلية التاريخية وبرؤية دقيقة ومنفتحة على التاريخ ترجمها في النظرية المعروفة بنظرية الامبريالية والتبعية حيث ساهم في تطويرها بإنتاج نظرية "المركز والمحيط" ويعتبر سمير أمين من المفكرين الماركسيين القلائل الذين لم يتخلوا عن فلسفتهم الماركسية رغم انهيار المنظومة الاشتراكية في الوقت الذي تحول فيه الكثيرون إلى الترحيب والتهليل للبرالية واقتصاد السوق الرأسمالي وبالتالي التهليل لأمريكا وحلفائها. فلقد نظر وبشر مفكرنا، ومازال، بما سماه "بالعولمة الاشتراكية" وحقوق الطبقات المقهورة ونضالها ضد البورجوازية وبالتالي ضد الامبريالية العالمية وعملائها من "الكامبرادورية المحلية" معتمدا الفكر الماركسي الذي ساهم في تطويره وتخليصه من الانحرافات التي لحقت به في نظره. وقد قالت عنه أمه بتبنيه الاشتراكية منذ السنة السادسة من عمره، وقال عنه بعض المفكرين أن الماركسية تجري في دمه؛ كما أن سمير أمين قد كان

---

1 محمد بوجنال، باحث فلسفي من المغرب.

معجبا بفلسفة ماو تسي تونغ وتجربته المتمثلة في كون هذا الأخير قد طور المنهج المادي فأصبح مستجيبا لحاجيات ومطالب الشعب الصيني وذلك بالربط بين ضرورات التحرر الوطني والصراع لأجل التأسيس للاشتراكية، خصوصا فكرته القائلة بأن إنجاز الثورة الاجتماعية هو شرط وضمان إنجاز التحرر الوطني، وفي ذلك مناداته بالثورة الثقافية التي تعتبر من أهم مكونات فكر سمير أمين.

وتعزى اجتهادات وإبداعات سمير أمين داخل الحقل الماركسي والمعرفي عامة إلى تبنيه المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يرى أنه الأداة القادرة على تفكيك وتحليل وفهم مكونات المجتمعات البشرية كقوى وعلاقات إنتاج تحكمها قوانين وحدة المتناقضات التي توجد في الزمان والمكان يقول: "كل تحليل علمي لابد أن ينطلق من التناقضات الخاصة بكل مرحلة من مراحل التاريخ، ليس فقط الحقبة التاريخية الرأسمالية، بل وأيضا تاريخ البشرية بشكل عام، تحديد طبيعة التناقضات وكيفية عملها وآلياتها وأطرها الاجتماعية والسياسية والثقافية. لا علمية المنهج القائل: إما أننا أمام مرحلة جديدة، أو القائل بلا بد من الاندماج في النظام الرأسمالي، تكمن في أن الواقع يفند ذلك وأن هناك جهل بالتطور في المرحلة الأخيرة من تاريخ البشرية، أعني القرون الخمس الأخيرة، حينما سادت الرأسمالية على الصعيد العالمي، نشأ استقطاب لم تشهد العصور السابقة مثيلا له كان من شأنه أن حال دون لحاق الأطراف به"[1].

فهنا ضرورة استحضار المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي به يتم اكتشاف التناقضات الخاصة بهذا النظام أو ذاك وكذا التغيرات الفعلية التي ليست سوى الإفراز الفعلي لنوعية وإيقاع قوانين التناقضات تلك. ووفق المنهج المادي الجدلي التاريخي يرى سمير أمين نجد أن الرأسمالية عرفت شكلا جديدا من التناقضات يتمثل في التناقض بين المستوى الجغرافي لإدارة الاقتصاد التي أصبحت إدارة عولمية في الوقت الذي يرى فيه أن الإدارة السياسية مازالت قطرية؛ لذا، يقول سمير أمين، لم تتوفر الشروط السياسية للقول بظهور نضج وعي سياسي عالمي؛ وفي هذا يتضح التناقض الكبير الذي تعيشه العولمة؛ ويتابع قوله بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي قد مكنه من التمييز بين الرأسمالية كأعلى نمط تجريدي الذي يلخص في عنصرين أساسيين ومتناقضين: رأس المال والعمل، وقانون القيمة الذي يشغل من خلال

---

1 سمير أمين، العولمة وتحدياتها عن مؤلف جماعي: قضايا وحوارات في الفكر العربي دار البلد للنشر، دمشق 2004 ص 396.

ذلك النموذج المجرد وهو ما أشار إليه ماركس بوضوح في كتاب رأس المال. إلا أننا عندما نتعامل مع الرأسمالية كنظام متعين على الصعيد العالمي فإننا نصبح وفق ما يسميه سمير أمين بقانون القيمة المعولم.

أما بصدد العام والخاص، فيرى سمير أمين بأن الخصوصية واقع معروف، إلا أن هناك من الخصوصيات ما هو زائد وتافه. وبناء على المنهج المادي الجدلي التاريخي، الخصوصيات تتغير عبر التاريخ. لكن كيف يحدد الخصوصية؟ لا يمكن إلا بوضعها في الإطار العام والنظر في نفس الآن إلى العام في كيفية اشتغاله داخل الخاص بمعنى أن اشتغال العام يكون من خلال الخاص؛ فلا وجود للعام إلا عبر مستوى التشخيص – العام يتشخص– أي أن العام الذي هو المجرد يشتغل من خلال المشخص أو الملموس الذي هو الخاص؛ ومن هنا فمعنى الخصوصية لا يتحدد إلا في علاقاتها وكيفية ارتباطها بالعام. وهذا القانون ينطبق على مجموع المجتمعات البشرية قبل الرأسمالية وبعدها.

انطلاقا وبناء على هذا المنهج المادي الجدلي التاريخي، تمكن سمير أمين من تحديد طبيعة مكونات وآليات وعلاقات النظام الرأسمالي في مختلف أشكاله التي منها شكله الراهن المتمثل في ما يسمى بالعولمة. هذا العمل الجاد والمضني والمسلح بالمنهج المادي الجدلي التاريخي مكن سمير أمين من إغناء نظرية الامبريالية والتبعية كما سبق القول، بنظريته المعروفة باسم "المركز والمحيط".

باستحضارنا نظرية التبعية نرى أنها مفهوم يشير إلى العلاقة بين مجالين أو مجتمعين يسيطر الواحد منهما على الآخر؛ وبلغة أخرى نحددها باعتبارها علاقة استغلال أو لا تكافؤ بين طرفين حيث يفقد أحد الطرفين استقلاله وسيادته؛ وبمعنى آخر فمفهوم التبعية يعني تواجد طرفين الواحد يسمى بالمركز والثاني يسمى بالمحيط؛ وهي باختصار أنواع منها التبعية الاقتصادية حيث أن الذي يتحكم في الإنتاج توجيها وحجما والاستثمارات والنقد والأبناك هو المركز لتبقى الدولة المحيطية دولة تابعة؛ ومنها التبعية السياسية التي هي شكل حماية دولة لأخرى أو خضوعها للانتداب أو الوصاية؛ ومعلوم أن للتبعية السياسية علاقة متينة بالتبعية الاقتصادية؛ لذا، فالتخلص من هذه الأخيرة هو شرط التخلص من الأولى وبالتالي فالتخلص منهما باثنين يعني انطلاق عملية التنمية. فهذا الوضع اللامتكافئ هو ما جعل الدولة الخاضعة دولا متخلفة أو بلغة أصحاب نظرية التبعية الذين منهم سمير أمين نصبح أمام ثنائية المركز والمحيط. ومعلوم أنه، ووفق القواعد الاقتصادية، فالتبادل بين مجتمعين وفق قاعدة اللاتكافؤ تعنى وبالضرورة استغلال الواحد للآخر.

من خلال ما رأينا نستنتج أن نظرية التبعية هي نظرية تتبنى الفكر الماركسي. وقد عملت هذه النظرية على تفسير التخلف بالعلاقات الغير المتكافئة بين الدول الصناعية والدول الفقيرة؛ لذا، فالصراع، كما يرونه ليس صراعا حضاريا بقدر ما أنه صراع بين دول الشمال (المركز) والجنوب (المحيط). وقد أسس لهذه النظرية عدد من المفكرين الذين منهم على سبيل المثال لا الحصر: دوس سانتوس، راؤول بريبش، أ. غوندر فرانك وسمير أمين. وقد تمكن هؤلاء من تأسيس مدرسة بأمريكا اللاتينية انتشرت على مستوى القارات حيث كانت بمثابة رد فعل على تفسير دول الشمال التخلف على أنه من طبيعة تلك المجتمعات، في حين ترى هذه المدرسة أن التخلف راجع لسيطرة دول الشمال على دول الجنوب على مستوى مختلف المجالات اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا؛ لذا، فعوض تفسير التخلف بالعامل الداخلي المرتبط بدول الجنوب، فسرت مدرسة التبعية التخلف بالعوامل الخارجية؛ بهذا تنسب نظرية التبعية التخلف "إلى العوامل الخارجية العالمية [التي لها] دورا حاسما في تكوين البنية الحالية والوضع الراهن للبلدان المتخلفة"[1].

وبصدد هذه السياسة الخارجية ترى مدرسة التبعية أن الدول التابعة تتبنى نموذجين من السياسة الخارجية: الأولى تقوم على تأييد والموافقة على سياسة المركز أو قل تتبنى سياسة تستجيب لمصالح المركز؛ وهذا معناه أن المعاهدات والاتفاقات فيما بينهم ليست في حاجة إلى بذل مجهود للإقناع أو المفاوضات، بقدر ما أنها تنازلات يقدمها المحيط إلى المركز؛ وبطبيعة الحال، هناك عوامل مساعدة لتسهيل السيطرة: منها احتواء الدول المتخلفة على طبقات تربطها مصالح مع دول الشمال سواء كانت المصالح تلك اقتصادية أو سياسية؛ وهناك عامل النسخ المشوه لسياسة المركز التي تعني، وبكل وضوح، أن هناك تبعية ثقافية لصناع القرار؛ وثالث هذه العوامل هو خوف الدول المتخلفة من عقوبات دول الشمال إن هي لم تحترم الأوامر.

ولمدرسة التبعية هذه تصورها النظري لمواجهة سيطرة المركز على المحيط خاصة على مستوى السياسة الخارجية؛ لذا، فلمواجهة الامبريالية دعوا صناع القرار بالدول المتخلفة إلى بناء سياسة خارجية نقيضة لمصالح ومطامح دول الشمال؛ والموقف هذا يقتضي، كتقوية لسياستهم، الالتجاء إلى إقامة علاقات مع دول ذات أيديولوجيات نقيضة لدول المركز.

---

1 توماس سنتش، الاقتصاد السياسي للتخلف تر. فالح عبد الجبار دار الفارابي 1978 ج1 ص 204.

وقد سبق أن قلنا أن سمير أمين، أحد أنصار هذه المدرسة، قد نظر لهذا الوضع في نظريته المعروفة بنظرية المركز والمحيط وكذا نظرية التبادل اللامتكافئ. يحدد مفكرنا مفهوم المركز باعتباره الدول الغربية الصناعية والتكنولوجية المتقدمة التي تتوفر على إمكانات مالية كبيرة لتمويل مختلف مشاريعها الاقتصادية كما أن الدخل الفردي بها يعتبر دخلا مرتفعا. أما مفهوم المحيط، فيحدده باعتباره المجتمعات العالمثالثية المتخلفة حيث تفتقر البيئة الصناعية والتكنولوجية والقدرات المالية؛ كما أنها تتميز بافتقاد سيطرتها على موادها الأولية التي يتصرف فيها المركز كما لو أنها ملكا له؛ أما الدخل الفردي فيعتبر منخفضا وضعيفا جدا ناهيك عن المستوى الاجتماعي المتدهور والأمية المتفشية. لذا، يعتبر سمير أمين أن محتوى المركز والمحيط "ذو طبيعة اقتصادية ولا يعكس هذا التعريف اختيارا اعتباطيا، بل يعبر عن هيمنة العامل الاقتصادي في صلب النمط الرأسمالي، وعن خضوع العاملين السياسي والأيديولوجي خضوعا مباشرا لمتطلبات تراكم رأس المال. لذا فالعلاقات بين المركز والأطراف هي قبل كل شيء ذات طبيعة اقتصادية"[1]. وبلغة أخرى يرى سمير أمين أن المركز هو مجموع الدول المتقدمة التي تحتكر رسم وتحديد الأهداف الاقتصادية العالمية ورسم السياسات المزمع تنفيذها بصددها، في الوقت الذي تتحدد فيه وظيفة المحيط في تقديم وتصدير المواد الأولية إلى دول المركز الذي يقوم بتصنيعها وإعادة تصديرها إلى دول المحيط وبأسعار مرتفعة مقارنة مع أسعارها كمواد أولية. وبهذا تتضح ممارسة سلطة المركز على المحيط. فهذه السيطرة والاحتكار هي من طبيعة قيم المركز حسب مفكرنا. تبعا لذلك يرى سمير أمين أن وجود طرفان مختلفان جذريا من حيث القوة والسلطة والإمكانات الاقتصادية والمالية لا يمكن أن ينتج سوى الفقر والتخلف وسلطة البقاء للأقوى الذي هو المركز؛ وفي هذا الصدد تكون دول المحيط تابعة لدول المركز على مختلف المستويات والمجالات وخاصة منها الاقتصادية والسياسية حيث استفادة المركز من المواد الأولية بأسعار جد منخفضة وأحيانا مجانية ليستنتج فكرة أن الدول المحيطية ليست في حقيقتها سوى دولا منتجة ومصدرة للمواد الأولية إلى المركز دون أن تتحكم في أحجام إنتاجها وتصنيعها وتكاليفها ولا في تسعيرها. ومرجعية القوة هذه ترجع في نظر سمير أمين، إلى قدرات التمويل الذاتي الذي تتوفر عليه دول المركز لمختلف مشاريعها، في حين تبقى قدرات الدول المحيطية رهينة بالعامل الخارجي الذي يعيد استثمار

1 سمير أمين: التقديم لمؤلف، مفهوم الامبريالية للهادي التيمومي منشورات عين بناني العام 2004 ص 24.

أرباح المواد الأولية بمنشآته الاقتصادية لتكون الدول المحيطية هي الخاسر الأكبر الذي يبقى رهين التبعية البنيوية لسياسات وقرارات دول المركز لتتسع الهوة أكثر فأكثر وبالتالي شرعية وتعميم التبادل الذي حدده سمير أمين في كونه لا متكافئ. يقول أحد رواد مدرسة التبعية رؤول بريبتش "إن البلدان المتأخرة قد تطورت على أطراف النظام الاقتصادي العالمي، وليس من وظيفة سوى تزويد المراكز بالمواد الخام"[1].

ويتابع سمير أمين تحديد أجهزته المفاهيمية بالقول أن مفهوم التبادل هو العملية التي يتم بفعلها الربط بين الصادرات والواردات، أو بمعنى آخر، فالتبادل، في تصور سمير أمين هو عرض خدمة أو سلعة ما مقابل تلقي خدمة أو سلعة أخرى مساوية لها على المستوى المادي؛ فمن غير المعقول مثلا حدوث وقبول التبادل بين كيس من القمح الأمريكي وبرميل من البترول السعودي بمعنى أن التبادل، في نظر سمير أمين، يقتضي مبادئ وقواعد المساواة؛ إلا أنه، نظرا لطبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي وكذا تقسيمه للعمل، فقد أصبحنا أمام تبادل يتميز بقيمة اللاتكافؤ بين المركز والمحيط؛ "التبادل اللامتكافئ... يعني بكل بساطة نقل القيم"[2]. وهكذا يصبح مفهوم العلاقات الامبريالية بين الدول يتحدد في وجود وفرض عدم التكافؤ بصدد كل الأنشطة التي تنظمها العلاقات تلك ليبقى الغرب الرأسمالي متقدما والجنوب المتخلف متخلفا مادامت دولا تابعة ومقيدة اللهم في الحدود التي تقبلها وتوافق عليها دول المركز. لذلك يرى سمير أمين بأن العلاقة تلك هي علاقة غير متكافئة، والتبادل ذاك هو تبادل غير متكافئ. وقد نجم عن هذا الوضع اللامتكافئ آثار اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية سيئة عرقلت ودمرت اقتصادات الدول المحيطة. يقول بهذا الصدد: "إن تفوق مجتمعات المركز [...] ناتج أيضا عن عمليات الاحتكار التي فرضها "المركز" في صلب التقسيم الدولي للعمل"[3].

انطلاقا مما سبق، يرى سمير أمين أن مفهوم التبعية المبنى على قاعدة التبادل اللامتكافئ بين المركز (الدول الرأسمالية المتقدمة) والمحيط (دول العالم الثالث) يجعلنا أمام نوعين من قوانين النمو الرأسمالي: الواحد متعلق بدول المركز والثاني بدول المحيط حيث أن الأول يتأسس على قيم الاستغلال والاحتكار وتقسيم العمل الدولي الغير العادل وتحديد أسعار المواد الأولية

1 توماس سنتش مرجع سابق ص 213.
2 سمير أمين، التطور اللامتكافئ، تر. برهان غليون دار الطليعة العام1974 ص 153.
3 سمير أمين، التطور اللامتكافئ، مرجع سابق، ص 24.

وإرغام دول المحيط على تلبية حاجات السوق الرأسمالي بإنتاج ما يلزم من المواد الأولية من جهة، وتوفير اليد العاملة الرخيصة من جهة أخرى؛ وهذا يوضح لنا، يقول سمير أمين، معنى قاعدة التخصص غير المتكافئة حيث يستغرق العامل الإفريقي مثلا وقتا طويلا بعمله إضافة إلى نوعية العمل ذاك الذي يعتبر شاقا وفي ظروف لا إنسانية، في الوقت الذي نجد فيه أن عامل دول المركز لا يقضي في عمله سوى وقتا أقل وإنتاج أسهل وفي ظروف أحسن، ويعطينا سمير أمين مثال أن العامل في المحيط يعمل 300 ساعة مثلا لإنتاج سلعة ما، في حين أن العامل في المركز، في نفس المدة، ينتج 10 مرات نفس السلعة؛ أما تبادل السلعة تلك فيتم كالتالي: يبيعها المحيط مثلا ب400 دولار، ويبيعها المركز بدوره بنفس السعر وهو ما يعني استفادة المركز وارتفاع أرباحه على حساب المحيط؛ ويتابع سمير أمين تحليله لعملية التبادل اللامتكافئ بقوله أن المركز يستفيد من الرأسمال الأجنبي واستثماره في المشاريع، وهذا ما يجعل منه القوة المتمكنة في تدبير وتسيير مالية المحيط بالشكل النقيض لما كان يجب أن تكون عليه؛ فتتم عرقلة النمو بالمحيط لما فيه مصلحة المركز بفعل موقعه المحتكر للقطاع المالي؛ أما النوع الثاني من قوانين النمو الرأسمالي فهو القانون الذي يتأسس على قيم التبعية والخضوع للسياسة الاقتصادية للمركز؛ ويفسر لنا سمير أمين عملية عدم التكافؤ في التبادل الذي يميز العلاقة بين المركز والمحيط بكون أن مختلف السلع المتبادلة تتضمن كميات غير متكافئة من العمل وكذا من القدرات الإنتاجية ليظل التبادل اللامتكافئ ذاك مستمرا بفعل عاملين: الأول متعلق بالمركز الذي يستحوذ على الاقتصادات الصناعية والتكنولوجية ويسمح بالتخصص الكلاسيكي المتمثل في إنتاج السلع الرأسمالية للدول المحيطية التي تقدم في مقابله المواد الأولية للمركز؛ أما العامل الثاني فيتمثل في ركود وجمود التشكيلات الاجتماعية لدول المحيط. وفي هذا إذا كان اندري غوندر فرنك يقول بأن العملية التي ولدت التخلف في دول المحيط هي العملية التي ولدت التطور في دول المركز، فإن سمير أمين يقول، وفي نفس الاتجاه، بأن التطور الذي عرفه المركز لم يكن بفعل المركز فقط، بل وبفعل التدمير الوحشي للمحيط. "فالتبعية المالية للمحيط تضاعف وتعمق تبعيته التجارية والسبب الجوهري في هذا هو أن توظيفات الرساميل الأجنبية تولد في البلدان المتخلفة تلقائيا حركة معاكسة تتجسد في تحويل الأرباح"[1].

---

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ مرجع سابق ص 200.

وبصفة عامة يمكننا تلخيص نظرية المركز والمحيط لسمير أمين كالتالي، في المنطلق هناك الرأسمالية التي يتطلب منطقها الداخلي التوسع للحصول على المواد الأولية وارتفاع الأرباح؛ هذه الحاجيات حتمت عليها استعمار الدول الضعيفة والرفع من وثيرة التصنيع باستثمار الفائض بشكل أكبر فانتقلت بذلك إلى المرحلة الامبريالية حيث ظهور ظاهرة التخصص والتبعية؛ هاتين المرحلتين أفرزتا ظاهرة التفكيك لأجل فرض التبعية الاقتصادية التي اعتمدت الاستغلال الطبقي الذي يعتبره عاملا مصدره المركز بمعنى أن حاجة الاستعمار لتلبية مصالحه اقتضت منه خلق طبقة تابعة له بالدول المحيطية. هذا مجمل نظرية المركز والمحيط لسمير أمين التي يقتضي توضيحها أكثر طرحه مفهوم نمط الإنتاج في التشكيلات ما قبل الرأسمالية وما بعدها. تساءل سمير أمين عن لماذا نشأت الرأسمالية في أوربا ولم تنشأ في غيرها كبلدان الشرق الأكثر قدما؛ هذا دفع سمير أمين إلى إعادة النظر في القواعد الكلاسيكية خاصة منها التفسيرات السوفييتية المبتذلة. ويتكلم بهذا الصدد عن "القيمة المعممة" التي يصبح معها الإنتاج بضائعيا، بهذا فقد أصبحت هذه القيمة تتحكم في كل القيم؛ كما أن فائض القيمة قد فرض نظام الأجور والتشكل الطبقي... الخ، في حين عرف المجتمع الشرقي علاقات من نوع آخر حيث أن القيمة لا تسيطر على المجتمع، والقوانين الاقتصادية والعمل عمليات شفافة، كما أن السلطة هي الإطار المهيمن على المجتمع بكل مستوياته الاقتصادية وغيرها مع الايدولوجيا المتمثلة في إعادة إنتاج النظام (وهي إيديولوجيا دينية وميتافيزيقية) التي تعمل على خلق وتجذير الاستلاب؛ هذا التصور دعا سمير أمين إلى إغناء المادية التاريخية. لقد رفض الاقتصادوية التي قادتها التفسيرات السوفييتية، ورفض قواعد المادية الديالكيتكية التي صاغها ستالين الذي فرض قواعد العلوم الطبيعية وحتميتها بشكل ميكانيكي، كما رفض الصيغة الثابتة للمراحل الخمس؛ وفي مقابل كل ذلك نادى سمير أمين بأطروحة نمط الإنتاج الخراجي كشكل عام للمجتمع قبل الرأسمالي ودولته وطبقاته لنقد النظريتين الأوربيتين أي نظرية "الازدواجية" ونظرية "المراحل الخمس" لروستوف وستالين.

ولسمير أمين فرضية تقول أن أي نظام لا يمكن أن يتم تجاوزه انطلاقا من مركزه بقدر ما أن ذلك يحدث انطلاقا من محيطه ثم يرتقى بها إلى درجة قانون عام يفسر التطور المجتمعي، حدده في كونه تطورا لا متكافئا يتمثل في كون أن تطور أي نظام لا يحدث من مركزه، بل من محيطه. فدعا إلى فك ارتباط هذه الأخيرة بالدول الرأسمالية والاعتماد على الذات لبناء نظام اشتراكي على أسس جديدة وسليمة. لكل ذاك نادى سمير أمين بنظريته

حول "النمو والتطور اللامتكافئ" الذي يرى فيه أن التطور ينطلق من الأطراف أو المحيط لا المركز لسبب أنها تتمتع بمرونة لا توجد في المركز. وعموما يطرح لنا في مؤلفه "التطور اللامتكافئ" ظاهرتين: الأولى تتعلق بإنجاز الانتقال الكيفي من النظام السابق إلى الرأسمالية في أطراف أوربا الإقطاعية، والثانية تتعلق بالثورة ضد التوسع الرأسمالي بالانتقال إلى الاشتراكية والذي انطلق من أطراف النظام الرأسمالي. وفي هذا تألق لمنهجه المادي الجدلي الذي أوصله إلى كل هذه الاستنتاجات. وفي هذا مثلا قوله بظاهرة "الاستقطاب" التي عرفها قائلا: "أقصد بالاستقطاب مجموعة ظواهر اقتصادية واجتماعية تتجلى في تفاقم مستمر للفجوة بين بلدان الرأسمالية المتقدمة من جانب وبلدان العالم الثالث من الجانب الآخر، وهي فجوة تتمظهر في تفاوت متزايد على صعيد إنتاجية العمل ومستويات المعيشة"[1].

فقوله بظاهرة "الاستقطاب" ميز طرحه عن الأطروحات الماركسية المبتذلة والتي يعتبرها من أهم تناقضات النظام الرأسمالي التي أخذت شكل الهوة بين الدول الرأسمالية والدول المتخلفة؛ وقد تصاعدت حدة هذه الهوة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وأزمة دولة الرفاه فساهم كل ذلك في تفاقم التفاوت على مستوى إنتاجية العمل ومستوى المعيشة، هذه الأوضاع جعلت "الاستقطاب" يتخذ أشكالا جديدة؛ ويفسر هذه الظاهرة باستحضار مفهوم "قانون القيمة" وكيفية توليده على الصعيد العالمي؛ "إن تحليل تشكيلة اجتماعية مشخصة يجب أن تتركز حول تحليل نمط توليد الفائض الخاص بهذه التشكيلة، وكذلك الفائض المحتمل انتقاله من وإلى التشكيلات الأخرى، ثم تحليل كيفية التوزيع الداخلي لهذا الفائض، بين مختلف الأطراف المعنية (الطبقات والمجموعات الاجتماعية)"[2]. وفي هذا الإطار يميز سمير أمين بين نوعين من قانون القيمة: قانون القيمة المجرد أو العام والذي يحدد الرأسمالية كنمط إنتاج، "وقانون القيمة المعولم" وهو الوجه الملموس للرأسمالية. فالأول يشير إلى اندماج السوق بمختلف مكوناته (سوق الرساميل، سوق العمل، سوق إنتاج العمل الاجتماعي)، أما الثاني، قانون القيمة المعولم فيتميز باستبعاد قوة العمل وبالتالي تفكيك نظام الإنتاج في المحيط ليتم تأكيد التبعية وتعزيزها وهو الوضع الذي يفرز لنا إعادة الإنتاج المشوه والخاضع لمنطق التراكم؛ إنه قانون معرقل لعملية تصنيع المحيط والحط من قيمة العمل الشيء في منتوجاتها، في حين أنها تثمن القيمة المضافة المتعلقة بأنشطة الاحتكارات الجديدة والتي تصب في مصلحة

1 سمير أمين، "مستقبل الاستقطاب على صعيد العالم" مجلة الطريق العام1994 العدد 4 ص 4.
2 سمير أمين، التطور اللامتكافئ، مرجع مذكور ص 18.

المركز وهو ما يعني عملها على إنتاج هرمية جديدة بصدد توزيع الدخل على المستوى العالمي بشكل يجعله أكثر لا تكافئا مما كان عليه الأمر في الماضي وكذا إعادة تحديد نشاط المحيط بتحويله إلى نشاط من المستوى الأدنى. ومما تجدر الإشارة إليه أن أجر العامل يكون متساويا على الدوام كلما كنا أمام تساوي الإنتاجية في الوقت الذي نجد فيه أن قانون القيمة المعولم يتميز بقاعدة الأجور الغير متكافئة عندما نكون أمام تساوي الإنتاجية. إنها الرأسمالية" القائمة بالفعل" كما يسميها في موضع آخر وهي رأسمالية تتميز بالصراع بين الطبقات وطبيعة التراكم الرأسمالي وذلك بفعل اختلالات الرأسمالية بسبب المواجهات الاجتماعية والسياسية التي تكون كامنة خلف السوق، بل ويحصل الخلل ذاك بفعل التنافس بين رؤوس الأموال؛ وعليه، يقول سمير أمين، لا يمكن تصور الرأسمالية خارج دائرة الصراع بين الطبقات أو بين الدول، وخير دليل على ذلك الأزمة المالية التي حتمت على الدول التدخل لإدارتها وإيجاد حل لها؛ وفي هذا استدعت كينز وأبعدت آدم سميث لان الأول على الرغم من انتقاده للرأسمالية بغض النظر عن طبيعتها، يتلخص توجهه في كونه كان مهتما بكيفية إدارة وتجاوز الأزمات بدعوته الدول إلى التوصل إلى الاتفاق العام لضبط فائض الإنتاج وكذا السوق.

وقد وضح سمير أمين في أكثر من مكان أن التراكم يستدعي، وبالضرورة، استعمار ونهب الشعوب الذي لن ينتهي باحتلال العراق وأفغانستان وليبيا عسكريا وغيرها سياسيا وهي المرحلة التي عرفت وتعرف ردة الكثير من الماركسيين، في نظر مفكرنا، الذين أسسوا لأطروحات مؤسفة تتقاطع حول فكرة أن اللبرالية الاقتصادية تقتضي، وبالضرورة، الليبرالية السياسية وهو ما يعني في نظرهم عدم صلاحية الديمقراطية اللهم إلا إذا كانت لأجل التوظيف ضد الدكتاتورية. وهذا موضوع حدد بصدده سمير أمين موقفه الذي لا ينفصل عن نظرية المركز والمحيط؛ وفي هذا الصدد تكلم عن ما سماه "بالديمقراطية المنخفضة الدرجة"[1]؛ ويفسرها بقوله: أن يصوت الفرد على من يختار وأن كل الأفراد متساوون أمام صندوق الاقتراع؛ إلا أن منطبق السوق يقتضي نقيض المساواة لأن ذلك هو منطق الرأسمالية أو قل إن الديمقراطية هي نقيض الرأسمالية؛ "اللبرالية المعولمة القائمة بالفعل لا يمكن أن تقدم سوى المزيد من اللامساواة بين الشعوب... هذا الإفقار الشديد، وهو مرتبط بطبيعة التراكم الرأسمالي، يجعل الديمقراطية مستحيلة"[2]؛ بل يذهب سمير أمين إلى أبعد من ذلك أن طرح

---

1 سمير أمين، الفيروس اللبرالي تر. سعد الطويل، دار الفارابي، 2004 ص 48.

2 سمير أمين، الفيروس اللبرالي، مرجع سابق، ص 32.

الديمقراطية ببعدها السياسي هو التفاف على حقيقة الواقع وإفراغها من مضمونها الحقيقي الذي هو الإنجازات الاجتماعية؛ فكلما طرحت بالمعنى السياساوي كلما كانت، بطبيعة الحال، في خدمة النيولبراليين والدكتاتوريين والسلفيين الذين يعتبرون أن عدوهم واحد هو: الطبقة الشعبية في الوقت الذي يرى فيه سمير أمين أن "الديمقراطية (هي) أحد الشروط الحتمية للتقدم الاجتماعي"[1]. وهذا يعني بكل وضوح أن الديمقراطية الحقيقية هي الديمقراطية التي تبدأ بالاعتراف بحقوق الطبقة الشعبية؛ وفي هذا، فالتنكر لهذه الحقوق لم يكن مصدره دول المركز وحده، بل والأنظمة الكامبرادورية كذلك والتي كلفت بإدارة السوق وهو ما يترافق اليوم مع سياسة تفتيت الدول إلى أشكال ما قبل دولتية حيث التضامن الاثني والعرقي الذي يكن العداء للديمقراطية بإفراغها من معناها.

لاشك أن نظرية المركز والمحيط هي ككل النظريات قابلة للانفتاح والنقد، وفي ذلك تكمن قوتها. إن أهم الانتقادات التي تواجهها هو كونها نظرية اهتمت وفسرت ظاهرة التخلف بالتركيز على العوامل الخارجية وتهميش العوامل الداخلية في حين أن المجتمع، أي مجتمع، هو بنية لا يمكن فهمها إلا باستحضار كل عوامل البنية تلك؛ بهذا المعنى، فالتخلف ظاهرة تقتضي استدعاء العاملين الداخلي والخارجي على السواء وفق قاعدة العلاقات الجدلية مع، بطبيعة الحال، لعب أحدهما الدور الرئيسي الذي يتجسد في العوامل الداخلية التي تعتبر بمثابة الأرضية التي تخلق وتعمل على تأسيس شروط تدخل العامل الخارجي الذي هو الامبريالية التي هي (العولمة)؛ بل أكثر من ذلك، بينت التجارب الدور الأساسي في مرحلتي النشوء والتجاوز، في حين اعتبر العامل الخارجي في هاتين المرحلتين عاملا مساعدا. إذن فعملية تحليل وتفسير واقتراح حلول تقتضي وبالضرورة استدعاء جدلية العاملين لتجاوز التفسير شبه الأحادي خصوصا وأننا عصر العولمة، أصبح العامل الداخلي خارجيا، والخارجي داخليا.

أما فيما يخص أساس نشوء وتفسير التخلف، فقد سبق أن رأينا تركيز سمير أمين على ما سماه بسرقة فائض القيمة (المنتج بالمحيط)، باعتماد آلية التبادل اللامتكافئ المؤسس، بطبيعة الحال على التخصص والعمل اللامتكافئ؛ وهذا معناه، وبشكل واضح، اعتماد نظرية المركز والمحيط بالدرجة الأولى على مجال الاقتصاد، في حين أن فهم وتفسير التخلف يقتضي استحضار مجالات أخرى من سياسية واجتماعية وثقافية. لذا فدعوته لما سماه بفك الارتباط

---

1 سمير أمين، الفيروس اللبرالي، مرجع سابق، ص 48.

تعوزها الدقة ومكونات الفعل ذاك؛ ولنا كمثال تطور دول جنوب شرق آسيا دون فك الارتباط مع الرأسمالية الذي يعني أن فك الارتباط لا يشكل شروط حدوث التنمية؛ وإهمال مكونات المجتمعات المتخلفة فرض على النظرية تصور فكرة أن المجتمعات المتخلفة تلك هي مجتمعات متشابهة بل ويرى سمير أمين ذاته، أن نظرية التبعية وبالتالي نظرية المركز والمحيط توجد اليوم في موقف ليس بالسهل أمام تطور التناقضات الداخلية للنظام الرأسمالي في شكله العولمي الحالي وهو ما دفعه للقول، وهنا تكمن علمية منهجه المادي الجدلي التاريخي، بأن الدول المحيطية مطالبة اليوم بمراجعة تصوراتها وسياساتها تجاه المركز بالاندماج داخل النظام الرأسمالي لبناء الذات. وعموما نرى أن مفاهيم التبعية والمركز والمحيط تبقى مفاهيم غامضة لدى مدرسة التبعية وبالتالي نظرية المركز والمحيط للأسباب التي سبق ذكرها سابقا والتي يتطلب المنطق العلمي معالجتها؛ وفي هذا تكمن أهمية والقدرة التي يتوفر عليها المنهاج المادي الجدلي التاريخي في تحديد التناقضات وتجاوز العقبات بفعل طبيعة تشكله الداخلي المتمثل في الانفتاح والقابلية الدائمة للاغتناء الداخلي.

ولتوضيح تصوره أكثر اعتمد سمير أمين جهازا مفاهيميا يتمثل في مفاهيم أنماط الإنتاج، والتشكيلات الاجتماعية؛ وفي هذا يميز بين خمسة أنماط إنتاجية؛ أولها نمط الإنتاج الجماعي وهو نمط يعتمد الملكية الجماعية وغياب التبادل التجاري وبالتالي تميز هذا النمط من الإنتاج بعدم فصل المنتج عن أدوات إنتاجه، وثانيها ما سماه بنمط الإنتاج المزاجي ويرى أنه النمط الذي انتشر خلال المرحلة الما قبل الرأسمالية، وثالثها النمط العبودي الذي يعتبر وجوده، في نظره، وجودا نادرا ومشتتا عبر تاريخ الإنسانية، ورابعها الإنتاج السلعي البسيط وهو شكل يفتقد وجود تشكيلة اجتماعية، وخامسها نمط الإنتاج الرأسمالي الذي أسس بوضوح للاستغلال. وفي كل هذا يقول سمير أمين: "نقترح أن يتم التمييز بين خمسة أنماط إنتاج: 1- نمط الإنتاج "الجماعوي البدائي" السابق على كل الأنماط الأخرى. 2- نمط الإنتاج "الخراجي"، الذي يربط بقاء الجماعة القروية بجهاز اجتماعي سياسي لاستغلال هذه الجماعة بواسطة اقتطاع خراج. وهذا النمط الخراجي هو الشكل الأكثر شيوعا الذي يسم التشكيلات الطبقية الماقبل رأسمالية [...]. 3- نمط الإنتاج العبودي، الذي يشكل نمط إنتاج أكثر نذرة وإن مشتتا. 4- نمط الإنتاج، السلعي الصغير البسيط الذي يؤلف شكله متواترا، ولكنه لا يسم البتة بصورة كلية، تشكيلة اجتماعية. 5- نمط الإنتاج الرأسمالي"[1]. وقد ركز

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ مرجع سابق ص 15.

سمير أمين على النمط الثاني من الإنتاج، النمط الخراجي، باعتباره النمط الأكثر انتشارا في تاريخ البشرية؛ لذا اعتبره أساس نظرية التطور اللامتكافئ التي نادى بها؛ وقد أفرز هذا النمط مجتمعا طبقيا تمثل في طبقتين اجتماعيتين: الطبقة الفلاحية المنظمة في شكل جماعات، والطبقة التي تتولى وظائف التنظيم السياسي والتي تفرض على الطبقة الأولى دفع الخراج عن ناتج عملها؛ يقول في هذا الصدد: "أما نمط الإنتاج الخراجي فإنه يتسم بانقسام المجتمع إلى طبقتين أساسيتين: الطبقة الفلاحية، المنتظمين في جماعات، والطبقة القائدة التي تحدد وظائف التنظيم السياسي للمجتمع وتفرض على الجماعات الزراعية خراجا غير سلعي"[1]. لم يفت سمير أمين القول بأنه بالإمكان أن يظهر داخل هذا النظام الخراجي شكلا أكثر تطورا يأخذ شكل نظام إقطاعي حيث تصبح الأرض ملكية الطبقة الحاكمة، فهذا النظام الأكثر تطورا ينقسم بدوره إلى طبقتين: طبقة الأسياد التي أصبحت المالك الشرعي للأرض، وطبقة الاقنان كقوى تشتغل في الأرض؛ وفي هذا يستحوذ الأسياد على الفائض عن كل الحالات مع الإشارة إلى أنه نمط يتميز بغياب التبادل التجاري. ويرى سمير أمين أن هذا النظام مهدد على الدوام بالتفكك كلما أراد السيد الإقطاعي التخلص من أقنانه أو تحريرهم. سبق أن قلنا أن هذا النمط الخراجي هو النمط الأكثر انتشارا في تاريخ البشرية، في الصين، الهند، بلاد ما بين النهرين، في مصر، في إفريقيا السوداء، في أوربا، في أمريكا الهندية.

أما المفهوم الثاني، مفهوم التشكيلات الاجتماعية، فتحددها أنماط إنتاجية متداخلة ومختلفة حيث لا وجود لنمط إنتاجي صافي؛ إلا أنه على الرغم من تداخل هذه الأنماط واختلافها، يوجد نظريا وعمليا نمط إنتاجي واحد تكون له نسبة الهيمنة على غيره من الأنماط التي تكون في وضعية الخضوع والهامشية؛ يقول سمير أمين: "التشكيلات الاجتماعية هي بنيات مشخصة ومنظمة تميزها سيطرة نمط إنتاج معين تتمفصل معه مجموعة معقدة من أنماط الإنتاج الخاضعة له"؛[2] وبمعنى آخر، فمع النمط الإنتاجي المزاجي المهيمن يوجد كذلك نمط إنتاجي عبودي ونمط إنتاجي سلعي بسيط... الخ. ونفس الوضع نجده كذلك عندما نكون أمام النمط الإنتاجي الرأسمالي حيث نجد التداخل بين الأنماط الإنتاجية مع هيمنة النمط الإنتاجي الرأسمالي. إذن يرى سمير أمين أن كل المجتمعات ما قبل رأسمالية هي تشكيلات اجتماعية يحددها نمط إنتاجي مهيمن حيث توجد العلاقات التجارية البسيطة

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ مرجع سابق ص 16.
2 سمير أمين، التطور اللامتكافئ مرجع سابق ص 17.

وكذا العلاقات التجارية البعيدة المدى؛ وفي هذا الصدد، فهو لا ينظر إلى التجارة باعتبارها نمط إنتاج بقدر ما ينظر إليها باعتبارها تشكيلات اجتماعية تقوم بالربط بين مجتمعات تجهل بعضها البعض أي تبادل منتجات بين مجتمعات تجهل كلفتها وتعتبر منتجات نادرة؛ لذا، فكل الفئات التي تحتكر تجارتها ستحصل على أرباح عالية؛ وهذا يعني أن التجارة البعيدة المدى تقوم، بفعل الاحتكار، بنقل الفائض من مجتمع إلى آخر، وهو فائض سيكون بمثابة مورد أساس لحصول ونمو الثروة وبالتالي قوة الطبقة الحاكمة. ويسجل سمير أمين أن مصير حضارة بأكملها يمكن أن يتوقف على هذه التجارة؛ بل ويمكن أن يؤدي تغيير طرق ومناطق التبادل إلى انحطاط مجتمعات وازدهار أخرى دون أن يكون لذلك الأثر على القوى المنتجة تطورا أو تدهورا؛ ومن هنا القول، لتحليل التشكيلات الاجتماعية، بضرورة استحضار طبيعة الفائض وطريقة توزيعه ومستوى تطور قوى الإنتاج وكذا القوى المنتجة علما بأن لفائض الإنتاج أشكالا حسب نمط الإنتاج: فيمكن أن يتخذ شكل خراجي أو ريعي أو شكل سلعي فيسمى "بفائض القيمة"؛ وفي هذا الصدد يقول سمير أمين: "مفهوم الفائض يأخذ، حسب أنماط الإنتاج، أشكالا مختلفة، فهو أما غير سلعي (خراج، ريع طبيعي، الخ)، أو سلعي، وفي هذه الحالة سنستعمل عبارة "فائض القيمة" في نمط الإنتاج الرأسمالي يكون "الربح" الشكل الخصوصي الذي يأخذه فائض القيمة أثناء توزعه بشكل متناسب مع الرساميل المقدمة"[1]. ومعلوم، يقول سمير أمين، أن الشكل الذي يأخذه الربح في نمط الإنتاج الرأسمالي هو "فائض القيمة" وفي هذا الصدد فالتشكيلة الاجتماعية تحدد باعتبارها تركيبا يتكون من أنماط إنتاجية وفائض هو بدوره تركيب لفوائض مختلف أنماط الإنتاج يلعب دور الهيمنة واحدا منه؛ وبهذا التحديد تحصل معرفة ما إذا كان هذا المجتمع أو ذاك متمكنا من العيش بناء على الفائض الداخلي أم على فائض مرجعيته بمجتمع آخر؛ وبلغة أخرى يتساءل أمين عن ما هو الموقع والأهمية الذي تحتله التجارة البعيدة في حياة المجتمع إضافة إلى أن طريقة توزيع الفائض هو الذي يحدد لنا شكل ونوعية التشكيلة الاجتماعية؛ ويشير إلى أن التشكيلات الأكثر انتشارا في المجتمعات الماقبل رأسمالية هي التشكيلة الخراجية التي منها التشكيلة الخراجية الغنية التي تستحوذ على الفائض الداخلي، والتشكيلة الخراجية الفقيرة التي لا تستفيد إلا بنسبة ضئيلة من الفائض. كما أن تحديد وتحليل التشكيلات الاجتماعية يمكننا من تحديد الطبقات الاجتماعية. ومن المسلم به أن لكل نمط إنتاجي تشكل طبقي

---

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ مرجع سابق ص 19.

محدد يكون إما في حالة تناحر أو صراع: في النمط الخراجي الطبقة الدولة والفلاحون، في النمط العبودي طبقة الأسياد والعبيد، في النمط الإقطاعي طبقة الإقطاع والاقنان، في النمط الرأسمالي الطبقة البورجوازية والبروليتاريا. كما أن التشكيلات الاجتماعية تكتسي طابع الأهمية في تحديد مفهوم الأمة.

يطرح سمير أمين في مختلف كتاباته تساؤله عن لماذا لم يتمكن العالم العربي والصين من إنجاب رأسمالية محلية؛ فلحصول ذلك، في نظره، لابد من توفر شرطين: تراكم رأس المال النقدي واليد العاملة. فإذا عرفت المجتمعات التجارية الشرقية رأس المال النقدي، فإنها لم تكن محظوظة في حصول الشرط الثاني الذي هو اليد العاملة؛ فحضور هذا الترابط هو ما مكن أوربا من تفكيك العلاقات الإقطاعية، في حين غياب الترابط ذاك هو ما عرقل ولادة الرأسمالية في العالم العربي.

أما فيما يتعلق بالتشكيلات المحيطية فهي، في نظره، تتقاطع فيما بينها، رغم الاختلاف وهو ما يعكس قدرات الرأسمالية على التوحيد. و"تشترك هذه التشكيلات جميعا في أربع خصائص أساسية: 1- غلبة الرأسمالية الزراعية في القطاع الوطني، 2- تكوين بورجوازية محلية، تجارية أساسا تابعة للرأسمال الأجنبي المسيطر، 3- وجود اتجاه لتطور بيروقراطي خصوصي وخاص بالمحيط المعاصر، الطابع غير الناجز والخاص لظواهر التكديح"[1]. ففيما يخص الخاصية الأولى، غلبة الرأسمالية الزراعية يرى سمير أمين بأنها الخاصية الكلاسيكية الأكثر انتشارا في الدول المتخلفة التي أفرزت طبقة مسيطرة تسمى بطبقة الملاك الكبار التي يتحكم في إنتاجها حسب التصدير والتي تشكل، بفعل اندماجها في السوق التجاري إلى جانب الشرائح العليا للإدارة العامة وممارسي التجارة بورجوازية جديدة قومية؛ وفي هذا الإطار غالبا ما تتحول الملكية العقارية الكبرى، بفعل اندماجها وتحولها إلى زراعة التصدير وبالتالي إلى ملكية عقارية رأسمالية.

وعموما يرى سمير أمين أن سيادة الرأسمالية الزراعية تفرز على الدوام الأزمة الزراعية؛ فنظرا لارتفاع الضغط السكاني وضعف التصنيع، يقع الضغط على الأرض التي يفقدون جزء منها مع تقدم الأشكال الرأسمالية والعملية في مجملها، ضغط أنتج ارتفاع نسبة فلاحين بدون أرض، وحرمان جزء كبير منهم من دائرة الإنتاج وبالتالي إفقارهم، وهذا هو منطق التطور اللامتكافئ. ومن هنا تفهم جذور الهجرة الريفية إلى المدن. وفي هذا الصدد لابد من

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ، مرجع سابق ص 256.

استحضار التجارة الكامبرا دورية المرافقة للزراعة التصديرية التي شكلتها بورجوازية مدينية جديدة قادمة من الأوساط العقارية؛ وهذا ما حدث في أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، لكن بالإمكان، يقول سمير أمين، أن تتحقق هذه البورجوازية الكامبرادورية بفعل الرأسمال الأجنبي المباشر، وهو ما حدث في إفريقيا السوداء؛ وهذا يعني أن الإمكانات المتروكة لتكون بورجوازية تجارية محلية تبقى ضيقة. في هذا المناخ ظهر في العالم الشرقي البورجوازية المدينية التي سبقت مثيلتها الريفية التي أعاقتها العلاقات شبه الإقطاعية التي حكمت الأرياف الشرقية. وقد ساهم قدم الحضارة المدينية في تحول التجار من شكلهم القديم إلى بورجوازية أطلق عليها الماركسيون الصينيون اسم الكامبرادور: "أي وسطاء بين العالم الرأسمالي السائد وبلاد الخلفية الريفية"[1].

وبالاشتراك مع ملاك العقار الكبار والإدارة العليا، شرعت هذه الطبقة في إنشاء الصناعة بتعاون مع الرأسمال الأجنبي. ويرى سمير أمين أنه من هذه الشرائح العليا – لا من البورجوازية الريفية أو الطبقة الوسطى– تأسست النواة الأساس للبورجوازية القومية، أما فئات الطبقة الوسطى كالحرفيين وغيرهم فقد أحيلت إلى مستوى بروليتاري بسبب مزاحمة الصناعة في شكليها الأجنبي والمحلي. وقد سمى أريغي هذه البورجوازية "بالبورجوازية الرثة" لأن نشوءها وتطورها مرتبطين بالرأسمال الأجنبي الذي لا يترك لها مجالا للتطور إلا في الحدود الضيقة التي يسمح لها بها. لذا، تفتقر هذه الرأسمالية القومية إلى إمكانيات وآليات التطور. وقد تميزت هذه البورجوازية بالتفتح على جهاز الدولة بفعل إقامة العلاقات العائلية، وممارسة الفساد الخ وهذا الوضع الذي ساعد على تكون وتكوين الشرائع العليا من البيروقراطية، جعل منها الشرائح المؤهلة لتصير بورجوازية جديدة كمبرادورية وهي طبقة واعية كل الوعي أنها لا تتوفر على الاستعداد والقدرات الكافية لتحمل المسؤولية التي تمارسها التجارة الاستعمارية؛ إلا أنها تطمح إلى مشاركة الرأسمال الأجنبي بالعمل إلى جانبه في قطاعات حديثة كالمناجم والصناعة والابناك. أما الخاصية الثالثة والمتعلقة بوجود اتجاه لتطور البيروقراطية القومية، وفي هذا الإطار، يرى سمير أمين، أنه إبان الاستقلال السياسي وتشكل الدولة القومية، ونظرا لضعف البورجوازية المحلية، أصبح للبيروقراطية وزنها وموقعها. أما الخاصية الرابعة فتتحدد في ما سماه سمير أمين بالتكديح والتهميش والبعد العالمي للصراع الطبقي.

1 سمير أمين، التطور اللامتكافئ، مرجع سابق ص 260.

كل هذه الخطوات من أجل تحديد استراتيجية للانتقال؛ إلا أنه لم يحدد بشكل واقعي القوى الاجتماعية ذات القدرة على بناء الاشتراكية، كما أنه يرسم استراتيجيته هذه وكأن الاشتراكية قد تم تحققها واقعيا، هذا وستعرف المرحلة الانتقالية عناصر إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي نظرا لغياب قوى التغيير وهيمنة القوة الأمريكية والأوربية والتحالف مع الطبقات القائدة في المحيط لضمان استمرار الاستغلال وحماية التراكم وعرقلة محاولات التنمية وقمع الانفجارات الشعبية وحضور سلبية الخطاب العروبي والقومي ذو الإستراتيجية المرتبطة بالمركز؛ فالقول بقوى التغيير يعني القول بفك الارتباط مع الرأسمالية. وهذا ما لا نراه بقدر ما أن الذي نراه هو الاندماج أكثر في التبعية ودليلنا التطبيق المكثف للسياسات الاقتصادية النيولبرالية والاطمئنان لتحرير الأسواق. بل ويضيف سمير أمين أن هناك عامل معرقل آخر لحصول البديل هو تنامي تيار الإسلام السياسي المتواطئ مع المركز بالعمل على خلق شروط تسهيل مهامه بإهدائه الحجج والمبررات، علما بأن هذه التيارات الإسلامية تحظى بدعم كبير من طرف المركز ودول البترول لحصار قوي اليسار؛ فهذا الأخير، في تصور سمير أمين، هو القوة الوحيدة القادرة على حمل مشروع التغيير لصالح الطبقات الشعبية.

إلا أن وضعية هذا اليسار ومشاكله لا تدعو إلى التفاؤل نظرا لشكل ونوعية تحالفاته التي لا تختلف عن السابق، وجهله للطبقات الشعبية؛ هذا إضافة إلى أن أحزاب اليسار هذه لم تتمكن من تجاوز الشعبوية القومية دون أن ننسى عجزه عن الإنتاج في الرؤية والموقف.

أما بصدد العولمة، يرى سمير أمين، أنه إذا رجعنا إلى المراحل السابقة من تاريخ الرأسمالية، فسنجد اعتماد تقنية التوافق بين إدارة الاقتصاد أو قل إعادة إنتاج التراكم الرأسمالي وإدارة المجال السياسي لأنه لا يمكن تصور النظام الرأسمالي بدون سلطة سياسية؛ وللتمويه، فالنظرية الرأسمالية تتحدث عن الاقتصاد المحض، في حين أن الحديث يجب أن يكون عن الاقتصاد السياسي. فكما سبق القول لا يمكن الحديث عن اقتصاد بدون سياسة ولا عن سياسة بدون اقتصاد ومن هنا أهمية استحضار المنهج المادي الجدلي التاريخي حيث أنه من الأهمية بمكان ضبط طبيعة العلاقة بين المجالين؛ ففي المراحل السابقة يرى سمير أمين أنه حصل توافق في إطار ما يسميه بالدولة الوطنية البورجوازية التي هي عبارة عن مكونين مكملين لبعضهما البعض، أولهما: "منظومة إنتاجية متمركزة على الذات وإن كانت هذه المنظومة مفتوحة على الآخر، توسعية واستعمارية هذا هو المستوى الاقتصادي، المنظومة تعني هنا أنها تشكل كلا مرتبطا في علاقة داخلية للبنية الواحدة، التي تمنح هذه العلاقة الداخلية

الأولوية على علاقاتها مع الآخر في الخارج. هذا ما أعنيه بعبارة منظومة إنتاجية وطنية متمركزة على الذات. ثانيا المستوى السياسي: يحدث ضمن الدولة البورجوازية صراع بين الطبقات المختلفة، يفرض على الطبقة الرأسمالية أن تقيم تحالفا طبقيا وطنيا يضمن له الهيمنة على صعيد المجتمع، وقد يتخذ هذا التحالف أشكالا مختلفة"[1].

لكن هذا التوافق بدأ يتلاشى: فعلى المستوى الاقتصادي حدث تحول من الاقتصاد الدولي القائم على العلاقة بين الدول المتمركزة على الذات إلى الاقتصاد العالمي حيث العلاقة أصبحت بين الفاعلين الجدد مباشرة أي أن أنشطتهم التجارية لم تعد خاضعة لمقتضيات التجارة الوطنية، بل العلاقة تلك قد أصبحت بين الفاعلين الجدد على المستوى الدولي دون أن يكون نشاطهم خاضعا للإجراءات والقوانين الوطنية، نشاط أصبح متخطيا للحدود.

وعموما يرى سمير أمين بأن هناك ملامح ثلاثة للعولمة جديدة: منها ما سماه بعسكرة العولمة ومنها ما سماه بالاستعمار الجماعي ومنها ما سماه باستراتيجية المواجهة.

بالنسبة للنقطة الأولى يرى سمير أمين أن عسكرة العولمة لم تنطلق من حدث 11 شتنبر، بل انطلقت قبل ذلك بكثير وتحديدا منذ حرب الخليج الثانية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وعموما يرى سمير أمين أن هذا العقد، عقد التسعينات من القرن العشرين، هو عقد حروب: حرب الخليج ضد العراق، البوسنة والهرسك، أفغانستان والتي يسميها سمير أمين بحرب آسيا الوسطى بمعنى أن الهدف من الحروب تلك ليست طالبان أو ابن لادن أو تنظيم القاعدة؛ ومبرر هذا الاستخدام العسكري يتمثل في عملية أنه لم يعد ممكنا فرض شروط العولمة الاقتصادية دون استخدام العنف العسكري بمعنى أن القول باليد الخفية للسوق هو قول زائف بدون اعتماد القوة العسكرية التي تتخذ أشكالا حسب خصوصيات المجتمع وذلك لإقبار الشكل التقليدي الذي كان يأخذ بعين الاعتبار المصالح الاجتماعية إلى جانب مصالح الرأسمال المتمثلة في مصالح الطبقة العاملة أو المتوسطة أو الفلاحين؛ وقد دعا الخطاب العولمي السائد إلى تنفيذ البرنامج العولمي الذي سيفرز، في نظره الرفاهية والتقدم الاقتصادي إن لم نقل بالنسبة للجميع، فعلى الأقل بالنسبة للذين لهم قدرة التكيف مع الوضع الجديد حيث سيحصل توسع الأسواق وارتفاع معدلات النمو (في التجارة وغيرها)؛ إنه البرنامج القادر على الاستجابة لمطالب المجتمعات وتحقيق الديمقراطية والتعددية والحريات الفردية حسب وجهة نظر الخطاب العولمي ذاك.

---

1 سمير أمين، العولمة وتحدياتها، مرجع سابق ص 392.

وفي هذا الإطار، يرى سمير أمين أن العولمة أنتجت الركود الاقتصادي حيث أن معدلات النمو في العقود السابقة أرقى من مثيلتها حاليا والتي انخفضت إلى نصف ما كانت عليه في المتوسط العالمي. ونفس الشيء بالنسبة لمعدلات الاستثمار بصدد بناء المصانع والطرق انخفضت بدورها إلى نصف ما كانت عليه سابقا مع استثناء جنوب شرق آسيا والصين لأنها لم تنفذ الوصفة النيولبرالية، ولم تنفذ الوصفة تلك كل من كوريا الجنوبية واليابان؛ ونضيف الاستثناء الآخر المتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية التي يرجعونها إلى ادعاء تطبيقها الوصفة النيولبرالية، في حين نجد أن ذلك راجع إلى ظاهرة لم تكن قد عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية من قبل وتتجسد في انتقال رؤوس الأموال على الصعيد العالمي إليها أي انتقال فائض رؤوس أموال الدول الغنية مثل أوربا واليابان والدول النفطية وكذا الدول المتخلفة؛ هذا هو تفسير ما يسمى بالمعجزة الأمريكية التي قامت على امتصاص فائض الأموال على الصعيد العالمي والعجز المتزايد في ميزان المدفوعات الخارجية بمعنى أن العولمة تلك (الأمريكية)" تحلم على الدوام أن تحكم العالم وحدها، وهذا ما أسميه بيوتوبيات الرأسمالية، بمعنى أنها تسعى للهيمنة على مختلف أوجه الحياة الاجتماعية التي ينبغي أن تخضع لمنطق التراكم الرأسمالي وتتكيف طبقا لمقتضياته"[1] لذا، فهي معجزة مؤقتة يمكن أن تنهار في أي فترة يحدث خلالها رد فعل الدول السابقة الذكر في تمويل هذا الاقتصاد الأمريكي وفق هذه الطريقة؛ هكذا يستنتج سمير أمين أن الوصفة اللبرالية الجديدة قد أفرزت الركود العالمي الذي أدى بدوره إلى التفاوت في المداخيل في كل مناطق العالم الذي أدى إلى تفاقم الفقر، والإفقار والتفكك الاجتماعي وغيرها من الظواهر التي انتشرت عالميا حتى في الدول الغنية؛ وهذا معناه أن استمرار تنفيذ هذه الوصفة النيولبرالية هو استمرار المزيد من الفوضى التي تتطلب الحل. والحل الوحيد، في نظر سمير أمين، لتأمين مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في ظل نظرية الفوضى، هو اعتماد واستخدام القوة العسكرية أو قل تبنيها الحتمي لنهج وسياسة العسكرة.

أما بالنسبة للنقطة الثانية من سمات العولمة فهي الاستعمار الجماعي؛ لقد تميزت الامبرياليات منذ الحرب العالمية الأولى بالوضع المتفرد حيث أن كل امبريالية لها مستعمراتها كما أن العلاقة بين الامبرياليات تلك (البريطانية، الفرنسية، الخ...) هي علاقة صراع؛ إلا أنه الصراع ذاك، بعد الحرب العالمية، بدأ يختفي حيث احتلت الولايات المتحدة الأمريكية

---

1 سمير أمين، العولمة وتحدياتها، مرجع سابق ص 389.

موقع الهيمنة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا في الوقت الذي خرجت فيه أوربا بعد الحرب مدمرة، هذا الوضع قلل بالتدريج من حدة التناقضات إلى أن تم التأسيس، في التسعينات لمرحلة العسكرة حيث اختفت كل التناقضات لتبقى فقط المتعلقة بالتجارة البسيطة بين الشركات. هكذا حلت مرحلة التوافق محل مرحلة التناقضات بين الأطراف الثلاثة الأكثر غنى: الولايات المتحدة الأمريكية وأروبا واليابان، تمثل هذا التوافق بشكل واضح على مستوى الاقتصاد العالمي في بروز مؤسسات كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية حيث التوافق بين القوى الثلاثة ملحوظ، اللهم بعض الخلافات البسيطة في بعض الأحيان؛ وقد انضم إليهم أغلبية ممثلي الجنوب بفعل ممارسة الضغط. وهذا التوافق الكبير نجده عندما نستحضر البعد العسكري كما هو واضح في حرب يوغسلافيا وآسيا الوسطى والخليج العربي وليبيا.. الخ، وفي هذا الإطار، يرى "سمير أمين" أن الشكل القديم من الامبرياليات المتصارعة قد انتهى ليحل محله شكل جديد هو الاستعمار الجماعي: "أشكال التنظيم السابقة أخذت تفقد فعاليتها، تتآكل وتنهار دون أن تتشكل بعد الأشكال الجديدة"[1]. إلا أن تحديد أسباب هذا الوضع الجديد، يقول سمير أمين، ليست واضحة لديه: فهل هذا راجع إلى أن تطور الرأسمال والطبقة الحامية له قد تجاوزت مرحلة الوطنية لتصبح متعدية الجنسية مثلها في ذلك مثل الشركات متعدية الجنسية؛ هناك من يدافع عن هذا الطرح الذي يقول بتطور الرأسمال والبورجوازية من كونها ظاهرة محلية إلى كونها قد أصبحا نشاطا على الصعيد العالمي. إلا أن سمير أمين يرى بأنه ليست هناك مؤشرات تدل على ذلك أو قل على بدايته بمعنى أن نشاط الشركات متعدية الجنسية يتميز بكونه نشاطا على الصعيد العالمي دون أن تكون متعدية الجنسية؛ وهنا يتساءل سمير أمين: ما الجديد إذن؟ أدلت هذه الشركات بخطاب لها تقول فيه أن النجاح مشروط بالعمل في سوق يتسع لـ 600 مليون نسمة؛ وهذا يعني أن أي شركة متعدية الجنسية إذا أرادت أن تكون عالمية ولها القدرة الكافية على المنافسة، أن تتسع حدودها عالميا لكي تتوفر على هذا الشرط. هذا التطور، في نظره، قد حدث منذ منتصف الستينات من القرن الماضي دون إدراك أحد لذلك، وهي المرحلة التي عرفت ازدهار الرأسمالية العالمية في ظل اختلال التوازن بين الشمال والجنوب. هذا الوضع أنتج ظروفا جديدة تتمثل في أن مصالح الرأسمال تقتضي إدارة الأسواق العالمية. في هذه الفترة بالذات ظهرت وصفة اللبرالية الجديدة مصحوبة بظاهرة العسكرة لحماية هذه المصالح، لكن

1 سمير أمين، العولمة وتحدياتها، مرجع سابق، ص 389.

هذا كله لا يعني غياب التناقضات بين الأطراف، بل هناك تناقضات لكنها تبقى ثانوية مثل التناقضات التجارية بين الشركات.

أما بالنسبة للسمة الثالثة من سمات العولمة والمتعلقة بالهيمنة الأمريكية فيقول سمير أمين، إننا وضحنا في أكثر من مكان أن تفسير الهيمنة الأمريكية بعامل ما أسموه بالمعجزة الاقتصادية هو قول باطل، وهذا دفعه إلى طرح السؤال التالي: إذا كان التفسير ذاك غير صحيح، فما مصدر هذه الهيمنة؟ ليجيب أن الولايات المتحدة الأمريكية استغلت ميزة وحيدة في مواجهة القوى الأخرى في كونها تمكنت من أن تصبح دولة، في حين أن أوربا لم تتمكن من التأسيس لذلك. أما اليابان فتعوزها القوة العسكرية، وهذا معناه أن معسكر الاستعمار الجماعي في أمس الحاجة إلى قائد له وبالتالي فالقائد القادر على ذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية. وبذلك أصبحت هذه الأخيرة هي القيادة السياسية والعسكرية القادرة على لعب دور مصالح العولمة الاقتصادية. ولكن، على الرغم من كل ذلك، يرى سمير أمين أن أحداث 11 سبتمبر 2001 أثبتت أن أمن الولايات المتحدة الأمريكية لم يعد مؤمّنا وبالتالي لم تعد محمية من آفات الحروب ليستنتج أن العولمة اللبرالية الاقتصادية للاستعمار الجماعي وكذا القيادة السياسية والعسكرية لها أم تكن لها من القوة ما يجعلها في المأمن المطلوب.

إذن ما هي إستراتيجية مواجهة هذا الاستعمار الجماعي؟ فلاشك أن تفاقم الأوضاع في مختلف المجالات على الصعيد العالمي وكذا الفوضى على المستوى السياسي قد مكن من تنظيم الصفوف لمناهضة العولمة منطلقة من الشمال لتتسع في اتجاه الجنوب؛ وعليه، فالنشاط ذاك مطالب ببناء جبهة شعبية على الصعيد العالمي، "نحن إذن في مرحلة انتقالية تنطوي على تصاعد للتناقضات والنزاعات والنضالات [...] أنها مرحلة قلق وفوضى والحركة الاجتماعية لا تزال مجزأة ودون مستوى البديل المطلوب"[1]. وفي هذا الإطار فضل سمير أمين استحضار الحروب الدائرة الآن وهي أساسا حروب آسيا الوسطى -كما سماها شخصيا- وليست أفغانستان. فأهداف الولايات المتحدة الأمريكية ليست طالبان أو ابن لادن أو القاعدة بقدر ما أن الهدف الحقيقي هو السيطرة على آسيا الوسطى، ويوضح ذلك في سببين اثنين: الأول أن رسم سياسة للمنطقة هو عمل سابق عن أحداث 11 شتمبر 2001. بمدة طويلة، فمنذ انهيار الاتحاد السوفييتي سابقا والولايات المتحدة الأمريكية نشطة في

1 سمير أمين، العولمة وتحدياتها، مرجع سابق ص 391.

المنطقة، والهدف هو ضرورة السيطرة على هذه المناطق وكذا بترول بحر القزوين والخليج؛ أما الهدف الثاني فهو الهدف الجيوستراتيجي والذي به تريد الولايات المتحدة الأمريكية الضغط على ثلاث دول هي روسيا والصين والهند لسبب أن بينها نوعا من التقارب على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية. لذا، تبنت أمريكا أسلوب الضغط على الدول تلك باختلاق فكرة الإرهاب و"ابن لادن" والقاعدة، وهو ما جعل سمير أمين يعتقد أن استثمار ابن لادن سيستغرق وقتا طويلا ولن ينتهي إلا عند السيطرة الكاملة للولايات المتحدة الأمريكية على المنطقة. وأمام هذا الوضع يطرح سمير أمين سؤالا آخر لماذا هذه الدول الثلاثة بالذات؟ لأنهم في نظره هم القوى الحقيقية القادرة على بناء جبهة الجنوب على الأمد البعيد. لقد سبق أن قلنا أن النظام الرأسمالي، بخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، وبفعل حاجيات المنطق الداخلي للعولمة كشكل من أشكاله للرفع من فائض القيمة وكذا الأرباح أو قل الحاجة إلى التراكم الرأسمالي، قد انصب اهتمامه على وبمنطقة الشرق الأوسط أكثر فأكثر نظرا لمواردها النفطية من جهة، وموقعها الاستراتيجي من جهة ثانية؛ وفي هذا الإطار، يقول سمير أمين، تفسر وتفهم ظاهرة التيارات الإسلامية وبالتالي الإسلام السياسي.

فالإسلام السياسي، في رأيه، مثله في ذلك مثل مجمل الحركات النشيطة في المرحلة الراهنة سواء في المجال الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الأيديولوجي، مجملها حركات حديثة النشأة لسبب بسيط وهو أنه لا يمكن فصلها كحركات نشيطة عن الرأسمالية؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن الإسلام السياسي مثله في ذلك مثل الهندوسية السياسية والبوذية السياسية والمسيحية الأصولية الأمريكية لا تعدو كونها ديانات سياسية لها أوهام طعمتها ودعمتها الرأسمالية والكامنة في ادعائها القدرة على تغيير العالم. وفي هذا حذر سمير أمين من عملية التعميم بصدد الإسلام السياسي؛ فلا يمكن إغفال العوامل المختلفة والملموسة حيث أن الإسلام السياسي في السعودية ليس هو الإسلام السياسي في أفغانستان أو المغرب أو غيره. فالوهابية مثلا في شبه الجزيرة السعودية هي ظاهرة تحكمها سلوكات، وممارسات قديمة تجاوزتها مجتمعات إسلامية أخرى، بل حتى مجتمعات سابقة على الإسلام نفسه؛ بل أن هذا المذهب الوهابي هو من ألد أعداء لوحدة العربية باعتباره أهم حليف اليوم للولايات المتحدة الأمريكية وهنا لابد من ضرورة استحضار الثورة النفطية التي خلقت كل شروط انتشاره كمذهب سني ترتب عنه سلوكات سلبية ورجعية

حيث تم اختزال الإسلام في الطقوس والعنصرية الطائفية كمواجهة للمذهب الشيعي وكذا تثبيت دونية المرأة.

ويتابع سمير أمين تحليله بقوله أن هناك تصورا ملغوما ومدروسا بشكل زائف؛ وهو أن الإسلام السياسي إسلام يحارب الولايات المتحدة الأمريكية وهو قول رددته وتردده هذه الأخيرة لأنه هو الذي يعطيها مشروعية التدخل العسكري في الشؤون الداخلية للدول العربية؛ "فالإسلام السياسي ككل هو ببساطة تامة ليس معاديا للامبريالية، وإنما إجمالا خلف القوى المهيمنة على الصعيد العالمي"[1]. فباسم محاربة الإرهاب الإسلامي دافعت عن مصالحها بتزكية من المجتمع الدولي من خلال مؤسساته، وهذا ما يجب تعريته: فحركة طالبان على سبيل المثال تريد وتطمح إلى أن تصبح حليفة الولايات المتحدة الأمريكية شرط انسحاب القوات الأجنبية من أفغانستان؛ وفي هذا إحراج لمصداقية الحجة المستندة إلى محاربة الإرهاب؛ ومن هنا يرى سمير أمين أن ابن لادن لازال موجودا مادامت خرجاته وتصريحاته وخطاباته مازالت مفيدة. وهذا ما نجده كذلك في العراق حيث أن الإسلاميين لا يحاربون المحتلين وحلفائهم فقط، بل الوضع يقتضي استدعاء خطة الأمريكان في إثارة الحرب الأهلية بين التيار السني والتيار الشيعي؛ وفي هذا الإطار، يقول سمير أمين بأنه لا يمكن مقارنتهم بالمقاومة الفتنامية، فهؤلاء طردوا المحتل عسكريا بدون اعتماد أية دعوة دينية وهو ما دفع سمير أمين إلى القول بأن الإسلام السياسي مسئول بدرجة كبيرة عن فشل مواجهة المحتلين؛ بل دفعه إلى القول بأن حماس الفاشلة في مواجهة إسرائيل قد عرقلت ظهور قوى بديلة محتملة لها قدرة أقوى في مواجهة إسرائيل علما بأن كلا من أمريكا وأوربا وإسرائيل شاركوا في خلق هذا العامل المعرقل لولادة البديل. يستنتج سمير أمين من كل هذا أن الإسلام السياسي لم يعلن قط، في أي يوم من الأيام، الحرب على الولايات المتحدة الأمريكية. لذا، يرى أن هذا الإسلام السياسي لم يكن في يوم ما حركة" إنعاش ديني" بقدر ما أنه حركة وظفت الدين ذاك كخطاب مزيف أخذ أشكال الممارسات الطقوسية فقام بتكريس مفاهيم عصر الانحطاط والطائفية والعنصرية والكراهية بين السنة والشيعة.

للأسباب السابقة، قامت التيارات الإسلامية تلك بتحويل حقيقة الصراع من مفهوم الواقع الذي هو بالكاد واقع الاستعمار والتبعية والاستغلال إلى مفهوم ما يسمى "بالصراع

---

1 سمير أمين، خطاب الاسلام السياسي، منشورات الافق الديمقراطي، 2010 ص 19.

الحضاري" لتلاقي الصراع مع المركزية الامبريالية، وهو ما يعنى تجاهل الحياة اليومية للشعوب العربية كحرمانها من فائض القيمة وتجاهلها الصراع الطبقي على أرض الواقع ومع الامبريالية من جراء الاستغلال البشع الذي تتعرض له الشعوب تلك. يقول سمير أمين: "مناضلو الإسلام السياسي لا وجود حقيقيا لهم في المجالات التي تجرى فيها صراعات اجتماعية واقعية، وقادتهم يكررون باستمرار أن مثل تلك الصراعات لا أهمية لها"[1] بمعنى وجود الإسلام السياسي بصدد القضايا الاجتماعية والاقتصادية في نفس خندق النظام الرأسمالي وذلك بدعم الملكية الخاصة والدفاع عن مبدأ عدم المساواة. وباختصار الدفاع عن كل القوانين التي تشجع على إعادة إنتاج النظام الرأسمالي؛ وفي هذا يجب استحضار البورجوازية الكمبرادورية المحلية وكذا الفئات الغنية الجديدة المستفيدة من العولمة الذين يدعمون بدورهم هذا الإسلام السياسي بشكل كبير.

ما من شك في مصداقية طرح سمير أمين بصدد التيارات الإسلامية وكذا الإسلام السياسي باعتباره إسلاما سياسيا محددا ومدعما وموجها وفق الدائرة الترنسندنتالية للنظام الرأسمالي؛ إلا أن ما نلاحظه على طرحه ذاك هو اعتماد نهج العمومية التي تضفي الغموض على المفهوم إذ إن هناك إسلامات سياسية تتمايز من حيث الأدوار المسندة وإن كانت تتقاطع حول الجوهر. هذا التباين في الأدوار والمهام بارز بشكل واضح على مستوى الساحة العربية حيث الصراع شكلا بين عدد من التيارات: الإخوان المسلمين، السلفيين، الجهاديين، التيار المعتدل، القاعدة.. الخ؛ إلا أنها من حيث العمق نجدها ملتفة حول نفس الهدف والغاية المتمثل في تبنى شروط تحقيق التراكم الرأسمالي وتقديس الملكية الخاصة أو قل تبني فلسفة النظام الرأسمالي المؤسسة على فكرة سرقة فائض القيمة".

لهذه الأسباب نجد اكتساحها الساحة العربية مرحلة ما يسمى اليوم بالانتفاضة العربية من أجل امتصاص الانتفاضة تلك وتوجيهها في الاتجاه الذي يخدم عملية التراكم الرأسمالي من جهة، واحترام التوجه السياسي بصدد الكيان الصهيوني سواء كان ذلك في تونس أو مصر من جهة ثانية؛ أو بمعنى آخر، يرى سمير أمين أن خطة الولايات المتحدة في الموضوع هي العمل على إجهاض الانتفاضة المصرية وذلك بطرحها تبنى خطة مرحلة انتقالية قصيرة حيث ستتمكن الطبقة الحاكمة من الاحتفاظ على نظام الحكم وذلك بعد إدخال تعديلات شكلية على الدستور، وتنظيم انتخابات سريعة تمكن "الإخوان المسلمين" من الفوز الساحق

---

1 سمير أمين، نقد خطاب الإسلام السياسي، منشورات الأفق الديمقراطي، 2010 ص 25.

في الانتخابات البرلمانية وبالتالي ضمان استمرار النظام بالتحالف مع ما أسماه سمير أمين "بالكتلة الرجعية".

أما بصدد مفهوم الثورة، يرى سمير أمين أن شروط حدوثها مازال غير متوفر في عالمنا العربي، ومن هنا إعجاب سمير أمين بالشباب الذي لم يكن مصدر انتفاضته جهة من الجهات، بل كانت حركة تلقائية خاصة بتسيسهم الجديد وبتصورهم الخاص مستفيدين في ذلك من التطور التكنولوجي والمعلوماتي. وفي هذا الإطار، دعا سمير أمين الشباب إلى الاستمرار في الانتفاضة لأن تحقيق الثورة، رغم كل الشعارات التي يرددها الحراك، يقتضي سنوات لتكتسي الثورة تلك طابعها الشمولي.

انطلاقا مما سبق يدعو سمير أمين كبديل إلى فتح نقاش حول ما أسماه "بالانتقال الطويل إلى الاشتراكية العالمية" وتتميز هذه المرحلة الطويلة في نظره بتداخل الأنساق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو تداخل يتميز بالصراع الهادف إلى إعادة خلق شروط النظام والمجتمع الرأسماليين من جهة، والصراع الهادف إلى بناء علاقات نقيضة أو قل علاقات اشتراكية؛ إنها وحدة الصراع المستمر بين الطرفين، وهذه الإمكانات متوفرة في مختلف مناطق الرأسمالية، سواء الموجودة منها في المركز أو في المحيط شريطة أن تكون في نظره، الاستراتيجيات المرحلية والتي تعد واقعية وبخاصة المتعلقة منها بالتناقض بين المركز والمحيط، وبالتالي ضرورة استثمار قدرات مختلف القوى من اجتماعية وسياسية وأيديولوجية المعبرة والمدافعة عن مصالح الطبقات الشعبية مهما كان غموضها؛ إنها قوى يفترض تسييس حواراتها بالشكل الايجابي لإمكان تحقيق التأسيس الفعلي لما أسماه "بالتلاقي في التنوع" بين القوى التقدمية، خصوصا وأن ضحايا النظام الرأسمالي في مختلف مناطق العالم يقدر بالعدد الكبير، وهو الوضع الذي يجب على النظام النقيض، الاشتراكية، استثماره بفاعلية وتبصر ناجعين. وفي هذا حذر من استمرار اعتبار الشيوعية هي فلسفة الطبقة الصناعية بالمعنى الكلاسيكي، بل هي فلسفة مختلف العاملين والعاطلين وغير العاملين أو قل إعادة بناء وحدتهم؛ وهذا هو التحدي الإبداعي لحصول البناء الشيوعي الصحيح؛ يقول سمير أمين في هذا الصدد: "أن إستراتيجية عمل فعال ضمن هذا الخيار المطلوب يجب أن تكون قادرة على إحداث اختراقات في اتجاهات ثلاثة: التقدم الاجتماعي، والديمقراطية، وبناء نظام عالمي متعدد المراكز. إن الديمقراطية السياسية المقترحة كرفيق طريق لخيار الرأسمالية اللبرالية الاقتصادي هي على شفة إفقاد الديمقراطية كل مصداقيتها. وفي هذا الاتجاه المعاكس، لم

يعد مقبولا فرض تقدم اجتماعي من فوق، بديلا عن إبداع السلطة الديمقراطية للطبقات الشعبية. لن تكون هناك اشتراكية من دون الديمقراطية، ولكن لا منجزات ديمقراطية من دون تقدم اجتماعي[1].

إن شرط تحقيق تلك الاختراقات الاجتماعية والديمقراطية يتطلب، وبالضرورة، في نظر سمير أمين، العمل على بناء نظام متعدد المراكز شرط أن يتمكن هذا الأخير من تدمير مشروع الولايات المتحدة الأمريكية المتمثل في سيطرتها العسكرية على العالم.

لاشك أن بديل سمير أمين هو بديل جاد يستحضر كل الحسابات بخاصة منها ميزان القوى وهو محق في ذلك. إلا أنه بديل يكتسي صبغة الغموض نظرا للتعميم الذي ليس من السهل ضبطه على مستوى التاريخ. فاقتراحه بناء "العولمة الاشتراكية" التي لم تعد، في نظره، تضم البروليتاريا وحدها بقدر ما أنها أصبحت تضم كذلك غير العاملين والمعطلين وجمهور المهمشين والمبلترين، وبالتالي كل المنظمات المناهضة للعولمة الرأسمالية هو اقتراح يقتضي المزيد من تحديد وأجرأة المرحلة تلك، لكن إجابات سمير أمين وقوله بانفتاح النظرية وفق قوانين المنهج المادي الجدلي التاريخي يجعلنا نعتبر البديل ذاك بديلا له مصداقيته كأحد الاقتراحات الباحثة بجدية.

وعموما، إذا كان لا أحد يتنكر غنى أعمال سمير أمين على مستوى مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وهي أعمال أثارت ومازالت تثير تساؤلات وانتقادات حولها كتصور، فإن مرد ذلك يكمن في أهمية تصوره لدلالة المنطق الداخلي للمنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يتناقض ومبدأ الانغلاق والاطلاقية والتبعية؛ لذا، بقي سمير أمين وفيا لخصوبة منطق المنهج ذاك، عكس غيره ضحايا الموضات المرحلية التي ليست سوى إحدى آليات الدفاع عن مصالح النظام الرأسمالي التي طالما انتقدها، ومازال، المفكر سمير أمين.

---

1 سمير أمين، الأسباب الموضوعية لفشل الثورات الاشتراكية الأولى عن مؤلف جماعي: الفكر العربي وتحولات العصر، دار الفارابي، 2006، ص 107.

من مؤلفات سمير أمين باللغة العربية:

- التراكم على الصعيد العالمي، دار ابن خلدون ببيروت، 1974.
- التطور اللامتكافئ، تر. برهان غليون دار الطليعة بيروت، 1974.
- الأمة العربية، تر. كميل قيصر داغر دار ابن رشد، 1978.
- قانون القيمة والمادية التاريخية، تر. صلاح داغر دار الحداثة بيروت، ا1981
- الاقتصاد العربي المعاصر تر. ناديا الحاج دار الرواد بيروت، 1982.
- أزمة الامبريالية أزمة بنيوية، دار الحداثة، بيروت 1982.
- علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الايديولوجي العربي دار الحداثة بيروت، 1983.
- الماوية والتحريفية، دار الحداثة، بيروت، 1984.
- ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- نحو نظرية للثقافة معهد الانماء العربي بيروت، 1989.
- بعض قضايا المستقبل، دار الفارابي بيروت، 1990.
- من نقد الدولة السوفياتية إلى نقد الدولة الوطنية مركز البحوث العربية القاهرة، 1993
- حوار الدولة والدين مشترك مع برهان غليون المركز الثقافي العربي، 1996.
- في مواجهة أزمة عصرنا، دار سينا القاهرة، 1996.
- نقد روح العصر، دار الفارابي بيروت، 1998.
- مناخ العصر، دار سينا، القاهرة، 1999.
- الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين 20 و21 تر. فهمية شرف الدين دار الفارابي بيروت، 2002.
- إشكالية القرن، تأملات حول اشتراكية القرن 21 مركز البحوث العربية والإفريقية بالقاهرة، 2008.
- الفيرس اللبرالي، تر. سعد الطويل، دار الفارابي بيروت، 2004.

من مؤلفات سمير أمين بالفرنسية:

- L'économie du Maghreb T_1, T_2 Ed de Minuit 1966.
- Accumulation à l'échelle mondiale T_1, T_2 Ed. Anthropos 1970.
- Le Maghreb moderne, Ed de Miniut 1970
- L'avenir du maouisme, Ed de Minuit 1981

- L'Empire du chaos Ed. L'Harttman 1992.
- Itinéraire intellectuel, Ed. L'Harttman 1993.
- Mondialisation et accumulation, Ed. L'Harttman 1993.
- L'Ethnie à l'assaut Ed. L'Harttman 1994.
- La gestion capitaliste de la crise Ed. L'Harttman 1995.
- Le défi de la mondialisation Ed. L'Harttman 1996.
- L'Hégémonie des Etats-Unis Ed. L'Harttman 2000
et l'effacement du projet européen
- Le développement inégal Ed de minuit 2001.
- Le virus libéral Ed le temps des cerises 2003.
- Les luttes paysannes et ouvrières face aux défis du XXI siècle Ed le temps des cerises 2005.
- Pour une cinquième internationale Ed. le temps des cerises 2006.
- Modernité, religion et démocratie Ed. Parangon 2008.
- L'éveil du sud Ed le temps des cerises 2008.
- sur la crise Ed. Le temps des cerises 2009.
- Le monde Arabe: le printemps des peuples ? Ed le temps des cerises 2011.

المشروع الفكري
لبرهان غليون

أمينة لزرق[1]

مقدمة:

لقد انصب اهتمام المفكرين في الربع الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين إلى بناء الأنساق الفكرية، حيث سعوا من خلالها إلى تقديم كل التفسيرات والتنظيرات الممكنة التي من شأنها أن تخرج العربي مما هو فيه إلى عالم جديد يكون أكثر عصرنة وعقلانية، اشتركت هذه البناءات الفكرية في عنوان واحد تقريبا وهو: "نقد العقل العربي"، فهناك من طرح قراءته من وجهة إيديولوجية كالمفكر: عبد الله العروي، هناك من كانت أطروحاته تتجه اتجاه الفلسفة الإبستمولوجية للتراث العربي كالجابري.

وفي هذه الأوراق سوف نسعى إلى معرفة الآليات الكبرى التي سار عليها فكر وكتابات برهان غليون، سواء في الجانب الفكري والحضاري، أم من الجانب السياسي.

وإن كان بعض الباحثين أمثال: السيد "ولد أباه" قد قسم مشروع برهان غليون الفكري إلى ثلاثة محاور، الأول متعلق بدراسة الفكر التحديثي العربي، والمحور الثاني متعلق بدراسة علاقة الدين بالدولة، والمحور الثالث والأخير يدرس علاقة الدولة بالأمة.[2]

لقد ركز برهان غليون في قراءاته على السياق الاجتماعي الثقافي المعاصر، وانصرف عن تلك السياقات الستاتيكية، التي تعمل على إرجاع أحداث ومجريات التاريخ الإنساني إلى حقبة معينة ومحددة، فمسعى برهان غليون هو كيفية بلورة الأزمة العربية في النسق الثقافي القائم مجاوزا في ذلك كل التفسيرات الحتمية التاريخية للواقع. إذن برهان غليون هو مفكر واقعي يحاول رصد الأزمة من هو موجود، وليس مما ينبغي أن يكون. وسوف نثبت صحة

---

1 باحثة في الفلسفة، جامعة عنّابة/الجزائر.

2 السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، ص 25، ص 30

هذا من خلال عرض أهم القضايا التي تناولتها كتب غليون. بدءا من كتابه "**اغتيال العقل**".

هذا الكتاب الذي دعا فيه إلى ضرورة التخلص من التراث الماضوي ومن الذاتية الضيقة، وتشتتها بين التأكيد الشكلي للذات والرفض السلبي للأخر. وإن كان مرد هذه العقلية العربية إلى استلاب الوعي العربي من ذاته: إذ إن الفرد لم يعد يدرك من هو، وفي أي عالم هو كائن! نظرا لتفكك بنى المجتمع وضياع مفهوم الهوية في الأوساط العربية و"جعل الأكثرية أكثر هامشية وأكثر انسلاخا من أية فاعلية ممكنة في النظام الثقافي".[1]

ظهور الثنائيات الإيديولوجية: "الإيديولوجية الأصولية" و"الإيديولوجية التحديثية"، الأولى هي دين بالأصل، من حيث أنها جاءت لتثبيث تعاليم الدين الإسلامي وتحافظ على القيم الإسلامية، والثانية هي دين بالفرع، أو دين جديد عصري، جاء من اجل نشر مفاهيم العصرنة والعلم والعلمانية والتقنية والفردانية... الخ. أدى اصطدام هاتين الإيديولوجيتين "إلى خلق حرب بكل معنى الكلمة، تستعمل كل واحدة منهما كل الوسائل الممكنة لإخراس الخصم والقضاء عليه... وذلك من أجل إظهار صورة كل واحدة منهما في صورة شيطانية"[2]، فانغلاقية العقل العربي سمح لهاتين الأيديولوجيتين بتثبيت إقدامها وتوطيد أفكارها، وإهمالهما للواقع البشري ويصف برهان غليون هذا العقل العربي ب "العقل السجالي" الذي يميزه ما يلي:

1- انفصال الفكر عن الواقع: أي إغلاق العقل داخل أطروحات وقضايا مطروحة والانصراف إلى مشاكل فارغة من المعنى، حيث أن كل من الأصوليين والمحدثيين لم يتمكنوا لحد الساعة من حسم المشاكل والمواقف الحادة المطروحة في الساحة العربية، بل بالعكس زادوا الجو تشويشا وأكثر عكرة.
2- التهرب من المسؤولية، من خلال عدم الاعتراف بآراء ومواقف الآخرين.
3- الرؤية التجزيئية التي في جوهرها رؤية انتقائية مثلث اغلب أطروحات المثقفين في بحثهم عن شواهد وقرائن تدعم أطروحاتهم الإيديولوجية.

يمكن القول أن العقل السجالي عمل على حجب المسائل الحقيقية وتضييع جوهرها والقفز عليها عن طريق الخلط بين القضايا ومطالب ليست واحدة ولا تصدر واحدتها ضرورة

---

1 برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2004، ص 217

2 برهان غليون، اغتيال العقل، ص 241

على الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية، تبعد النقاش عن منهجه العلمي وتحرفه عن مقاصد الأساسية.

إذن فالكتاب جاء ليبين أن العقل وآليات التفكير في الوطن العربي قد اغتيلت وجعلت منه مجرد إيديولوجيا، والوعي أصبح حس أعمى، والحضارة اختصرت في التقنية المادية، ونفي كل ما هو قيمي ومعياري وكل ما يدل على التفكير الحر ووالوعي الايجابي.

ولهذا يدعو برهان غليون العربي إلى ضرورة خلق الآليات والمعارف المناسبة للظروف الخاصة به والعمل من أجل إغناء الوعي وذلك بامتلاك نظرية خاصة بها في ظروف المجتمعات العربية... وان هذه النظرية لا توجد جاهزة ولا تستمد من الخارج، وإنما ثمرة جهد ذاتي محض، وهذا يعني أن وجودها مرتبط بجهد ملموس وعمل لابد أن يبدل، وهذا يعني أننا يجب أن نكف عن استلهام نظريات الغرب وتطبيقها في مجتمعاتنا، غير واعيين بحقيقة الوضع بيننا وبينهم، فالوعي بالظروف المحيطة بنا وبالفئات التي تحاول إصلاح أوضاعنا إجباري، يجب أن نملك وعيا نقديا، يكون أساسه الحرية في التعبير، والحوار الجماعي، حوار أساسه الاختلاف المؤتلف ضمن المجموعة الواحدة، لأننا إذ لم نعمل نحن على إصلاح ذواتنا، لا ننتظر من الأخر إصلاحها. فنحن في عالم هوبسي، عالم: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان.

وأكثر ما ينقده برهان غليون في كتاباته هو" الدوائر الإيديولوجية المغلقة" ولهذا نجده يلح بأن يحصل لدينا اعتقاد بأن "تعايش كل من الثقافة الغربية والعربية، ليس بمستحيل، ويكفي أن نلقي نظرة على المجتمعات الأمريكية والحركات الدينية المتجددة فيها حتى ندرك أن تمازج كل من الثقافيين، لا الإيديولوجيين ممكنة جدا في الوطن العربي"[1] فالخروج من الأزمة ليس بالصعب، والقصد بالأزمة هنا هو هذا التباين بين التيارات الفكرية: التيار السلفي الذي وجد الأصالة بالدين، والتيار الحداثوي الذي وحد المعاصرة بالعلم والحضارة بالتقنية. يجب ان نستوعب ان لكل امة سند تاريخي يشكل ماهيتها وروحها. ولا يجب ان نصدها، بل يجب مراعاة الهجوم والنقد لهذه الأمة، ويجب على التحديثيين أن يراعوا هذه المبادئ ومصالح الأمة، فالتحديث ليس شرطا في الدخول إلى الحضارة وإلى الديمقراطية ويضرب لنا مثال على "محمد علي" إذ يقول: " لم ينشطر محمد علي مثلا من مفكري الحداثة حتى يشرع بتحديث الجيش والتعليم وبناء الصناعة الآلية، بل هو نفسه الذي أرسل البعثات إلى الخارج وبني الصناعات... دون أن يكون هو نفسه لا في سلوكه عصريا أو حديثا. بل

1 برهان غليون، اغتيال العقل، ص 139

كان مثالا للاستبدادية والسلطة المطلقة"[1].

كما لا يجب على التيار الأصولي استخدام التراث كسلاح إيديولوجي أو سياسي، وهو استخدام انتهازي ومَصلحي مباشر. فيجب على التيار الأصولي أن يستوعب أن الدين قام بحل مشاكل هي مشاكل عصره، هذا يعني ان التراث لا يستطيع إن يحتوي ويستوعب معطيات العصر الحالي ومشاكله، بل ان العصر والفكر الراهن هو الذي يستطيع ان يحتوي التراث ويستوعبه، لأنه يتجاوزه من غير ان نفهم من التجاوز هو النفي والإقصاء وإنما يعني السبق والإضافة[2].

فالأولى هنا محاسبة العقل، لا التراث ولا الحداثة. لقد حان الوقت لمحاسبة العقل وهي محاسبة لأنفسنا قبل عصرنا، فلقد عملنا بما فيه الكفاية على اغتياله ودفنه في الإيديولوجيات القبلية ويجب أن نعوض على هذا الاغتيال بكفاءة الإبداع، انه لمن الضروري ان ننزع فكرة إن التراث هو حل لمشاكلنا، وان التحديث بدوره هو حل سحري لأوضاعنا يقول في تأكيده لهذا: "الإبداع هو الحل السحري لكل مشكلة جديدة، وان هذه الحلول ليست موجودة لا في التراث ولا في الحداثة وإنما اختراعها حسب معطيات والظروف الجديدة، الإبداع يعني أن المستقبل ليس قائما في الماضي أو فيما أنجزه الغرب، وإنما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات وإمكانيات إبداعية"[3] وباختصار، يجمل برهان غليون حلول الخروج من الأزمة الفكرية العربية، بضرورة الاعتراف بالأزمة العربية والمتمثلة في التعارض بين الأنا والآخر، بين التراث والحداثة، الأمر الذي عمل على خلق انشقاق في الوعي العربي ذاته، وعلى هذا وجب علينا أن نقبل التحدي ونعمل على نهضتنا التي تعني استمرار الذات واستهلاك الحضارة "فالنهضة هي الإبداع والإبداع هو مجال تحقيق الذات العربية"[4].

ويربط برهان غليون أزمة الوعي الفكري بالأزمة السياسية العربية، أزمة سببها الأساسي هو عدم تمكننا من بلوغ ربيع الديمقراطية، نتيجة ازدياد مجموع الطوائف والعشائر، والفئات ذات التوجه الواحد، وغياب مفهوم المجتمع المدني، مفهوم القومية والوحدة العربية... الخ.

إذ أعقب تقسم الوعي، تعدد في الإيديولوجيات ومن هذه الأخيرة تكونت مجموعة من الطوائف، التي حبست أنفاس الديمقراطية من الاكتمال في المجتمعات العربية، إذ عملت على

---

1 المصدر نفسه، ص 259
2 برهان غليون، اغتيال العقل، ص 265
3 المصدر نفسه، ص 278
4 المصدر نفسه، ص 298

عدم التداول السلمي للسلطة وفق انتخابات حرة ونزيهة، حيث نجد معظم الأحزاب القائمة اليوم ذات توجه ايديولوجي صاحبته مجموعة من الأفراد يقطنون رقعة جغرافية محددة، فإذا ما كانت أكثرية الأفراد ذات الرقعة الجغرافية الواحدة أكثر من أخرى، كان نصيب الانتخاب لصالح الأولى وهكذا. ولهذا نجد أن كل طائفة تهتم بمصالحها الخاصة دون غيرها: "فالطائفية متكونة من جماعات صلدة مغلقة كليا، يقتصر برنامجها على المصلحة الخصوصية، دون الاهتمام لما هو ابعد.... وهذا ما يأخذ صورة تقاسم الدولة والتراب والسلطة وتقطيعها"[1]، فالمجتمع العربي أصبح أسير طائفته السنية أو الشيعية أو الكردية، لا أسير أفكاره المتحررة. فهي الفاعل البديل عن الافراد المنتمين لها عن خيارهم الحر الواعي. فما تسعى إليه هو اختصار المصلحة الوطنية بمصلحة الطائفة والانتماء لها.

لقد ساعدت الطائفة على قتل الروح القومية في الوطن العربي ومما ساعدها على ذلك قطرية الدولة العربية والقطرية حتى في البلاد الواحدة كالعراق ولبنان، والدولة القطرية ما هي إلا كيان سياسي لا يستند إلى خلفية الثقافة المشتركة ولا إلى الكيان الثقافي، بل يتناقض معها، وبهذا فهي أكثر تعرضا للاختلافات المحلية والحروب الأهلية ولهذا نجدها دائما تسعى إلى تأكيد ذاتها ومبادئها بشتى الطرق "لأنها تشعر باستمرار أنها تفتقر إلى جزء كبير من الشرعية، وهي تنحو دائما إلى تأكيد نفسها كقوة سياسية وعلى حساب الشرعية الثقافية والدينية"[2]

وإن اتباع مثل هذه الحيلة سياسة جعلنا لا نصل إلى دولة مواطنين متساويين ولا إلى دولة قانون، ولا دولة ثقافة حديثة مشتركة ولا إلى دولة موحدة وطنية حية متضامنة، وبقائنا في دولة الاضطراب والقلق الدائم عن علاقاتها الداخلية.

وإن كان برهان غليون يلقي بعض اللوم على هذه الحالة التي آلت اليها السياسة العربية إلى التقسيم الجغراسياسي العربي، الذي كان سببه تقسيم الاستعمار الفرنسي للدول العربية متجاهلا كل المعايير القومية والثقافية والاجتماعية حيث يقول "بعض هذه الجماعات (الطوائف والعشائر) قد قسمت إلى عدة دول وبعضها الآخر قد دمج في دول أخرى، فنشأت أمم لا يربط بين المجموعات التي تكونها رابط، وبقيت جماعات أخرى محرومة من

1 برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990، ص 32

2 المصدر نفسه، ص 160

فرصة تكونها في دولة وتكونت دول ثالثة كجامع خليط من الطوائف والشعوب والقبائل والأقليات[1].

لقد أدّى هذا الوضع التجزيئي بين الدول ومواطنيها إلى خلق دولة يمكن أن نطلق عليها بالديكتاتورية تارة، وبالشمولية تارة أخرى، فالأولى تعني النظام الذي يفرض نفسه بالقوة المباشرة أو المكتوبة وتقرر بدل المجتمع في سبيل ضمان استمرارها، ردع المجتمع عن المساهمة في الحياة السياسية أو المطالبة بالمشاركة في السلطة، الثانية تعني ذلك النظام الذي يسير على خطى النظام السوفياتي، الذي يعمل على تربية الأفراد وتكييفهم مع نظام احتكار السلطة، فمثل هكذا سلطة تنفي المواطن من قوائمها، وتسعى إلى اختزاله وقتل الروح السياسية فيه، وما الوقائع التي تشهدها الدول العربية اليوم إلا دليلا قاطعا على هذا "و إن استمرار مثل هكذا سلطة إنما يدل على ضعف القاعدة الاجتماعية للنخب الجديدة الحاكمة وتهافت مركزها العالمي وحاجتها المستمرة والحيوية إلى الدعم الخارجي... وأن هذا التهافت ما هو إلا ثمرة خسارتنا المبكرة في تشكيل تكتل عربي يسمح لنا بوجود حد أدنى من الاستقلال... إضافة إلى أن الأحزاب القائمة هي أحزاب وجهات وأعيان تعتمد في تعبئة جمهورها على العلاقات الشخصية، العصبيات والطائفية... كل هذا ساهم في السير في النهائية إلى اتجاه النظم الشمولية[2].

فلا يجب أن ننتظر من هذه الأوضاع إلا خلق أفراد ومجتمعات ذات فاعلية كبرى في السياق السياسي أو الاجتماعي، لقد تم طمس ذلك، فلم نعد قادرين على إقامة النقابات والجمعيات والمعارضات التي تكفل حقوقنا، فلقد عملت السلطة الديكتاتورية على ابتلاع المجتمع المدني أو بالأحرى على تحطيم المجتمع المدني العربي، باعتباره الوحدة الأولية للجماعة القائمة على الدخول في منظومة قيم أولية، يجب أن يحصل لنا اقتناع بأن الديمقراطية لن تفتح لنا أبوابها وتدخل إلينا بمفاهيمها ومقوماتها، إن لم نسع نحن إلى إدخالها بأنفسنا، فالديمقراطية لا تقوم في مجتمع لا يحترم حقوق الأفراد، وفاقد لأي معنى للمواطنية، ففاقد الشيء لا يعطيه. ولكن، كيف يمكن للسلطة أن تحفظ حقوق الأفراد في مجتمع تعتبر نخبته أن الأغلبية لا تستحق الحياة، لجهلها أو لأصلها أو لعرقها... إلخ.

---

1 المصدر نفسه، ص 160 ص 161

2 برهان غليون، العرب وتحولات العالم، المركزالثقافي العربي، الدارالبيضاء، بيروت، ط2، 2005، ص 188، ص 189

عملت النخب في الوطني العربي على تجسيد أفكارها ومعتقداتها الخاصة ولقد انقسمت النخب في الوطن العربي إلى نخبة دينية، ونخبة علمانية، ولقد فصل برهان عليون هذه العلاقة من خلال كتاباته، فتحدث علن علاقة الدين بالدولة وتلك الإشكالية القائمة والمتمثلة في إمكانية المزج بين الدولة والدين وإمكانية حلول الأول مكان الثاني والعكس، وسعى إلى تأكيد أن الدين ليس من شأنه بناء الدولة ولا هي غايته، وأنه ليس البديل عن الدولة التي هي مركز الولاء الجماعي والفردي بالرغم أنه لم تكن هناك مشكلة فيما يخص العلاقة والإرتباط بين الدولة والدين، بل بالعكس، لقد كان الدين هو المبدأ الأول الذي يضم الدولة مع الشعب، ولقد عملت الدولة الإسلامية منذ نشأتها للحفاظ على الدين الإسلامي، لأنها لو تخلت عنه سوف تلقى سخط الشعب العربي، وأما الآن ومع دخول النخب العلمانية التي جاءت من أجل نزع الهوية العربية كهدف مستور، لأنه بالرغم من الخلافات العربية إلا أن هناك رابط رفيع مازال يشد بعضهم وهو الدين. ولهذا كان هدف العلمانية "في الميدان السياسي: القضاء على النظام البيتوقراطي... وإلى تصفية الإرث الماضي والقضاء على النظام اللاهوتي وإستبداله بالنظام العملي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينة[1] .

لقد شكل دخول العلمانية إلى الوطن العربي صراع بين المواطنين والنخب ذاتها. يقول غيلون في هذا الشأن "تحولت في المجتمع العربي إلى مصدر جديد لتوليد الخلاف وتعميق الانقسام والتقسيم الفكري والسياسي. وذلك لارتباطها بالعداء للدين والاستلاب والتغريب عن حق أو باطل"[2]

هذا الصراع خلق شقين، يرى كل واحد منهما بأنه على حق، فانقسمت السياسة العربية إلى: شق يرى أن إصلاح الدولة لا يتحقق إلا بالتعاليم التي جاء بها الدين، والشق الآخر، يجد أن إصلاح الدولة لا يمكن بلوغه إلا بالتحرر من كل ماهو قيمي وثابت وكلي. فتمسكت كل نخبة بعقيدة واحدة باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة، فلم تتعد رؤية كل واحدة منهما إلى المصلحة العامة، لم تكن المحور والمركز الذي يعني بتسيير شؤون الشعب، فالنخبة الدينية لم تطمح إلى بناء الدولة وإلى تغيير طبيعة

---

1 برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2004، ص 329

2 المصدر نفسه، ص 503

المشاركة في الحكم وإلى الحرية الفردية.... إلخ، والنخبة العلمانية هي الأخرى لم تجسد ما عملت عليه في وطنها الأصلي على نية حق، بل أصبحت عدوا للدين في بلاد عربية إسلامية، وأرادت أن تلبس ثوب الدين الجديد باعتبارها دين العلم الذي يمثل لنا الحرية والوطنية والمدنية.

إضافة إلى ذلك أكدت كل واحدة منهما أنهما سعيا إلى تأكيد الدولة الاستبدادية، فبالرغم من اختلافهما في القيم "إلا أنهما يتفقان وينطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية، فلو انطلقا من فرضية الدولة الديمقراطية لأدركا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حل هذا التناقض الحقيقي في القيم" فهما منعا أي إمكانية للحوار الشعبي والحرية الفردية في الاختيار. فلم تقم أي واحدة منها بالدور الذي وجدت من أجله فكانت المسائل التي يطرحونها هي مسائل مزيفة لأنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع حاجات الشعب. فالحاجة إلى الديمقراطية هي حاجات موضوعية فعلا، ومطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس وهذا ما يجعلنا نستنتج أن الصراع بين النخبتين ليس من أجل قيم الديمقراطية، ولا من أجل التنمية الوطنية والقومية، "إنه صراع هدفه هو إعادة توزيع الثروة الوطنية من خلال تغيير نصاب السلطة وإعادة بناء الشخصية الجمعية من خلال إعادة توزيع القيمة الثقافية ومكانتها في العقيدة الاجتماعية"[1]

ولكن لا يعني هذا أن برهان غليون يهاجم العلمانيين وأفكارهم، بل بالعكس يجد فيها تعبيرا عن روح العصر والحضارة لما يحملونه من مبادئ ومفاهيم، إلا أنه يرفض الغرض التي دخلت من أجله إلى الوطن العربي، كما أنه ينقد الطريقة التي سارت عليها في هذه مجتمعات العربية، لأننا لو سلمنا بأنه مفكر أصولي، لما نجده يدعو إلى قيم الديمقراطية التحررية، بل نجده يدعو إلى قيم الدين، والرجوع إلى عهد الخلفاء والصحابة. وإن كان لا يقبل على نفسه صفة التحيز لتيارأو لآخر، لانه قد تم طرح السؤال عليه: هل أنت قومي أو اشتراكي أو ليبيرالي أو اسلامي في تفكيرك؟ رد وقال: أنا لست لا هذا ولا ذاك أنا برهان غليون كما أنا عليه."[2]

1برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، ص 448

1 سمير أمين وبرهان غليون، حوارالدولة والدين، دارالفارابي، بيروت، ط1، 1996، ص 136

2 برهان غليون، العرب وتحولات العالم، ص 139

الديمقراطية عند غليون:

إن أكثر شيء يلح عليه برهان غليون في كل كتاباته هو: ضرورة تحويل الديمقراطية إلى منطق للتعامل مع الشعب، وفيما بين الأحزاب والفئات الاجتماعية؛ أي تحويلها لطريقة حياة تشمل جميع النواحي السياسية والاجتماعية، ولا يمكن بناء ديمقراطية يكون لها مستقبل زاهر إن لم تحقق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، عدالة بين الطبقات والجهات والطوائف في الدولة، لأن الديمقراطية عند غليون هي حركة في اتجاه توسيع الحريات العامة وفي تأكيد الحريات الدستورية وتأكيد فكرة التضامن داخل المجتمعات الواحدة. فمثل هكذا وضع هو ما يمكن أن نطلق عليه بالديمقراطية، لأن الأوضاع التي نعيشها اليوم ونشاهدها ما هي إلا مجاراة للوضع الدولي وتغطية للمشاكل الحقيقية للمجتمعات، وإظهار المجتمعات في أحسن أحوالها وفي ربيع عمرها ما هي إلا عكس الأولى أي اللاديمقراطية، وكل ما تقدم ذكره آنفا من مشاكل فكرية واجتماعية مثل: الاستيلاب، الثنائيات الأيديولوجية، وسياسية مثل: القطرية والطائفية والأنظمة الشمولية الديكتاتورية... إلخ، إلى جانب بعض المشاكل الاقتصادية ونذكر أهمها:

1- الثروة الريعية: عملت على قطع الطريق على التطوير العقلاني والموضوعي للمؤسسات والممارسات العامة ومنظومات القيم، حيث ساهمت بذلك على ترسيخ أسس الدولة الريعية التي تحظى النخب الحاكمة فيها بموارد مستقلة كبيرة تمكنها من الاستغناء عن خدمات الشعب وهذا ما يعني أبعاد الشعب عن الإنتاج والعمل الفعال وبذلك يصبح أكثر احتقارا للعمل وتقتل فيه روح المسؤولية والاستثمار العقلاني، ومن هذا تنتج وتتعمق التناقضات والتوترات الاجتماعية، وبهذا تتمكن السلطة أن تبعد الفرد عن كل شيء بما في ذلك الأمور السياسية المتعلقة بحياته كمواطن مسؤول عن وطنه، وتكرس النظام الأبوي أو العشائري وذلك بأن يصبح الفرد دائم الخضوع للطبقة الحاكمة.

2- عن الأولى نتج عامل أخر ألا وهو: التقسيم الطبقي الاجتماعي، إذ أصبح المجتمع ينقسم إلى طبقة برجوازية تسعى إلى الكماليات، وطبقة تحتية فقيرة تسعى إلى الضروريات، الأولى تسعى للإندماج ضمن النظام العالمي، وهذا ما خلق التفاوت بين أفراد المجتمع الواحد ومثل هكذا وضع يتناقض مع مبادئ الديمقراطية التي تنادي وتسعى إلى المساواة والعدالة حتى تتجنب العيش في نظام ذو طابع صراعي وحتى لا

تصل حالة أن يصبح الشعب عدو لذوذ للدولة، وهذا أكثر ما يخشاه غليون وكل المنظرين للديمقراطية العربية.

وهذه العقبات لا يمكن ازاحتها أو التقليل من حدتها، من خلال الآتي:

1- الانتاج الذاتي والاعتماد على الوسائل الخاصة بالدولة دون اللجوء إلى طرق وأنظمة اقتصادية خارجية، أي عدم تقليد الطريقة التي تسير عليها الدول المتقدمة في نظامها الاقتصادي، فليس لزوما أن يكون النظام الرأسمالي هو النظام الأنجع في المجال الاقتصادي، فهذا النظام له آلياته الخاصة التي يجب على الدول العربية أن تعقل هذا وتتفهم بأن لا وضعنا ولا حالنا هو نفسه حال الدول المتقدمة، "إنتاج وسائل الإنتاج المتنوعة وأولوية الاستخدام والعمل على الرأسمال والتكنولوجيا، هذا الشرط الأول لقيام صناعات إنتاج المعدات المنسجمة مع الطلب الشعبي ومع الموارد التقنية والبشرية المتوفرة"[1]، وبهذا يتمكن المواطن من إشباع حاجاته بجهده، فينصرف عن التفكير عن مشاكله المادية لينشغل بالوضع السياسي ويحأول أن يفهم واقعه، ومن جهة ثانية بفعل الجهد الذاتي يتمكن من إطاحة الفوارق الطبقية التي سادت المجتمع العربي ولو بشكل جزئي، ويظل فارق واحد ألا وهو: القدرة على الإنتاج إذ يصبح هذا الفارق هو من يحسم درجة الفروقات الاقتصادية والاجتماعية. نجد الفكرة الماركسية لها الدور في فكر غليون: العمل هو أساس التحرر، إذ به يتمكن المواطن العربي من التحرر الكامل من احتكارات الدولة له.

2- وبما أن التنمية ليست تلك الدول التي تسترد أكبر مواد تقنية وتكنولوجية، أي بالاقتصار على الكماليات للطبقة الواحدة، يجب على السلطة أن تستوعب بأن التنمية "تقوم على توزيع جديد للفائض الاقتصادي للمجتمع: وذلك بقدر ما تركز هذا الفائض في يد الطبقة العليا يفتح أمامها مجال توجيه العملية الإنتاجية في طريق تنمية اقتصاد الكماليات، وبقدر ما يتركز على أيدي الطبقة المنتجة يساهم في تطوير اقتصاد الحاجات الذي يقوم بالضرورة على توسيع الاستهلاك الشعبي وتطوير القاعدة الإنتاجية للعمل على حسب تراكم رأس المال"[2]. إذ إن إعطاء الفرص للقوى الإنتاجية الشعبية من شأنه أن يحقق النمو الاقتصادي المراد به ويخفف من درجة الإتباع.

---

1 برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط1، 1990، ص 164.
2 المصدر نفسه، ص 167.

فأهم ما تركز عليه الديمقراطية الغليونية- إن صح القول - مايلي:

1- نزع الخوف وتشجيع الأفراد على الخروج من السلبية الاجتماعية والأخلاقية، التي ترجمت باستفحال الفساد، فعدم تجرؤ الأفراد وعدم الإيمان القوي بالتغيير هو ما زاد الوضع سوءا

2- أن تكون هناك ألفة بين الشعب والدولة، وهذا أهم نقطة يركز عليها غليون ذلك إذا ما نفينا هذا المبدأ فإننا سوف نتحول من نظام ديمقراطي إلى نظام أوليغارشي أو مملكي، لا دخل للمواطنين بصنع القرار وتصليح الأحوال التي هي أحوالهم التي يعيشون في كنفها.

3- الاندماج في الحضارة العالمية والتأقلم مع التطورات والأخذ بالتقنية لأن الديمقراطية لم تصبح سيادة شعب بقدر ما أصبحت الاندماج مع الكل مع وعي أسباب ونتائج الاندماج، هنا نجد غليون يسعى إلى الاقتداء بالديمقراطية الأمريكية التي تنوعت في معانيها وفي تطبيقاتها، ذلك أن الانصراف عن التطورات التكنولوجيا من شأنها أن ترد المجتمع من الديمقراطية إلى إعطاء الحرية للمجتمع المدني لأنه هو الذي يعمل على مسح القوى التي تعكس مصالحها.

4- ضرورة إقامة عقد وطني من شأنه أن يعزز آليات التفاهم والأهداف المشتركة من أجل بلورة برنامج سياسي عملي مشترك.

برهان غليون هو مفكر سياسي صاحب تجربة طويلة في التنظير الأيديولوجي والعمل السياسي والمعارضة السياسية، وإن كانت تنظيراته ذات طابع أكاديمي، حيث أننا لا نلمس تلك الروح الثورية في كتاباته، سواء الفكرية أو السياسية، وهذا ربما يعبر على روح وشخصية راكزة، تدعو إلى الحوار الفني والنقاش الهادف، بعيدا عن كل الصراعات والحروب الفكرية، إضافة إلى أن مشروعه لم يؤدلج ضمن فئة معينة، مثلما شهدناها عند الجابري أو محمد آركون. فلقد كان مشروعه هو اعادة قراءة للأزمة الحضارية الشاملة في الوطن العربي، مركزا على المسألة الثقافية، وهي الحصن الأخير للذات العربية لكشف البنية التناقضية العميقة للوعي العربي الحديث ممثلا بنفي الذات والتماهي والامتثال للآخر أو تحقير ونفي الآخر، والانغلاق على الأصول والشعور بالكفاية الذاتية.

قائمة المصادر والمراجع:

- برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2004.
- ___________، العرب وتحولات العالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2005.
- ___________، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، الجزائر، ط4، 1990.
- ___________، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1990.
- ___________، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2004.
- سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1996.
- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010

الفصل الثالث

الفلسفات النقدية وفكر المنفى

إدوارد سعيد
في نقد الخطاب الاستعماري:
من الاستلاب التاريخي إلى الفعالية النقدية

أ. بن علي لونيس[1]

((و محو الاستعمار لا يمكن أن يعبر عبورا دون أن يلاحظه أحد، لأنّه يتناولالوجود، لأنّه يغيّر الوجود تغييرا أساسيا، ولأنّ أناسا مشاهدين يسحقهم أنهم ليس لهم ماهية، يأتي محو الاستعمار هذا فيحيلهم أناسا فعالين ممتازين؛ يدخلون تيار التاريخ دخولا رائعا.))

فرانز فانون/معذبو الأرض

مدخل:

ظلّت الدراسات الثقافية والأدبية في الغرب إلى غاية منتصف القرن العشرين حبيسة مقاربة معرفية تأسّست على مقولات ذات صلة بما صار يسمى (***بالمركزية الغربية***)، وبقيت الثقافة الغربية في منأى عن التحليل الذي يفكّك تلك الأواصر بينها وبين هذه المركزيات، على النحو الذي تجسّد في المنظومة المعرفية والرمزية التي أنتجتها الحركة الإستشراقية، أو ما تجسّد أدبيا في أعمال روائية سايرت عن قرب التوسّع الاستعماري للإمبراطوريات الأوروبية الكبرى كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وعبّرت عنها، فكان لابد من انتظار منتصف القرن العشرين لتظهر بوادر تحوّل معرفي في نقد الثقافة الغربية، وإنتاج وعي نقدي جديد يسميه البعض ***بحركة نقد الاستعمار Colonial critique***، وهو الذي جاء ليكشف عن بؤس الرؤية الأوروبية لعديد من القضايا أهمها ***مسألة الهوية، الثقافة المحلية، المثاقفة، الثقافة والمؤسسة السياسية، العقيدة الكولونيالية... الخ.***

---

1 جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية/الجزائر

وكان ***إدوارد سعيد*** من أكبر المساهمين في هذا النقاش الثقافي الذي جاء في سياق حركات التحرر من السيطرة الاستعمارية التي قادتها الشعوب المستعمَرة، فكان على هذه الأخيرة أن تنتج رؤيتها الفكرية والثقافية إزاء القضايا الحاسمة التي كانت مطروحة آنذاك، وقد تجسّدت في كتابات جيل من المثقفين ***العالمثالثيين*** الذين وفّرت لهم تجاربهم التاريخية مع الاستعمار الغربي إطارا مرجعيا مهمّا لبناء خطاب نقدي يهدف إلى تفكيك مرتكزات الخطاب الاستعماري، والتأكيد – وربما كان هذا هو الأهم – على حتمية تجاوز الرؤية الكولونيالية للآخر الأصلاني الذي سلبت منه الفعالية الإنسانية والتاريخية ورمت به إلى هامش التاريخ، وتركته فريسة للعجز التاريخي عن ***تمثيل ذاته***.

نفهم من هذا، أنّ الخلفية التاريخية والإنسانية التي عاشها هؤلاء المثقفين الذين جاؤوا من المستعمرات الأوروبية التقليدية قد شكّلت محفزا لبناء قاعدة متينة للحركات الثقافية والفكرية والأدبية الجديدة، وأمدّتهم بمسوّغات تاريخية لتأويل أعمق للتجربة الكولونيالية لا من زاوية نظر متمركزة على القراءة الغربية فحسب، بل أيضا من زاوية نظر المستعمَر. ومن جهة أخرى فإنّ الكثير من القضايا الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية ما كان لها أن تبرز لولا أنّها نتيجة لهذه العلاقة التاريخية بين المستعمِر والمستعمَر.

لقد عاش "إدوارد سعيد" التجربة الكولونيالية باعتباره بالدرجة الأولى "***شرقيا***" كما أنه عاش ***"المنفى" والاقتلاع*** من الوطن بسبب الاستعمار أيضا، وقد شكّلت هاتان التجربتان إطارا مهما في تحديد توجهه المعرفي، وفي رؤيته النقدية ومنهجه التأويلي، وفي طبيعة الأسئلة المركزية التي كانت تؤرقه في كلّ مشروعه النقدي والفكري. فإذا أخذنا على سبيل المثال قضية شائكة ومركّبة مثل قضية ***"الهوية"*** فإنّها لم تتولّد إلاّ كإحساس بالخطر الذي مثّله الوجود الاستعماري في مستعمراته إذ ((تصبح الهوية نتيجة لحقبة من الاهتزاز والكوارث التي تهدّد الأساليب أو الطرق القائمة القديمة وتبدو الهوية مطلوبة وبشكل خاص إذا حدث هذا في علاقة بأشكال ثقافية أخرى))[1].

لا يمكن قراءة مشروع سعيد إلاّ بوضع **تجربته الذاتية** في مقابل التجربة التاريخية المتمثلة في **التجربة الاستعمارية**، وعبر هذا التفاعل (**معايشة الاستعمار**) انبرى على تفعيل آلية تأويلية تضع التجربة الشخصية للناقد إطارا مرجعيا لعملية تحليل الظاهرة المدروسة، وهو

---

1 جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث. تر: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص 241.

الطابع المشترك في الدراسات ما بعد الكولونيالية التي أنتجت مقاربة مضادة للثقافة الغربية بطابعها الإمبريالي، وتمحورت حول قضايا جوهرية تمسّ **الهوية، والجغرافيا، والتراث الثقافي المحلي**... الخ، وقد قادتهم - أقصد المثقفين العالمثالثيين - تجربة **الاقتلاع والانزياح والانخلاع** إلى إيجاد تفسير آخر للعلاقة بين **المكان والهوية**، وإعادة ترميم الانهيارات السوسيولوجية والإثنية والثقافية التي تسبّب فيها الاستعمار والتي طالت البنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات المستعمَرة، واسترجاع الصوت المكبوت لهذه الجماعات البشرية بعد تاريخ طويل من الإقصاء والقهر والتدجين، والحذف والعجز عن تمثيل نفسها. فهذه الدراسات، التي يشكّل مشروع إدوارد سعيد إحدى أعمدتها الركيزة، تجسّدت بالدرجة الأولى كتحدي شخصي، وكاستجابة لأسئلة شخصية كانت تواجه أصحابها.

لقد وعى سعيد بهذه العلاقة بين ***الشخصي والموضوعي*** على أساس أنّ المثقف جزء من الحركة التاريخية بل ومتفاعل بها وفيها، وهو ما عنى به في كتابه (المثقف والسلطة) 1994م، ما جعله ينتبه منذ كتابه (***الاستشراق***) إلى هذا المعطى، وظلّ بشكل متواتر يحضر في جلّ كتاباته، يقول في هذا الصدد: ((*لكنّني أرى أنّ عمل المرء كباحث متأثر على الدوام وبالضرورة بخلفيته، وباهتمامه غير الأكاديمي. وهو، في حالتي الخاصة، متأثر على الدوام بتجارب مثل المنفى، والامبريالية ومشكلات الإمبراطورية، التي تمسّ في الحقيقة كثيرا من اهتمامات الأدب الغربي الحديث*))[1]. ويصف الناقد الهندي (هومي بابا) هذه التجربة بأنّها فاعلة ومؤثرة وقد ساهمت في تغيير الإستراتيجية النقدية في ***النظرية النقدية المعاصرة*** التي تشير ((*إلى أنّ أولئك الذين عانوا عذاب التاريخ - إخضاعا، وسيطرة، وشتاتا، وانزياحا - هم الذين نتعلّم منهم أبقى دروس العيش والتفكير*))[2]

1) - نبذة عن حياته:

وُلد إدوارد وديع سعيد بالقدس الغربية، وعلى الرغم من أنّ والديه كانا يعيشان في القاهرة عام 1935 (وهي سنة ميلاده)، فقد خطّطا أن يولد ابنيهما بالقدس، بعد أن فقدا ابنهما الأوّل (جيرالد) في أحد مستشفيات القاهرة. كان ميلاد سعيد في شهر نوفمبر على يد قابلة يهودية تدعى ***السيدة باير***، وهي إمرأة ألمانية الأصل.

---

1 إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، تر: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 2007، ص 328.
2 هومي بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006، ص 297.

وُلد والده في القدس عام 1895، أمّا جدّه فكان ترجمانا، لأنه كان يجيد اللغة الألمانية، فقد رافق ***القيصر وليام*** خلال زيارته لفلسطين. درس والده في مدرسة ***سان جورج*** في القدس قبل أن يغادرها هروبا من التجنيد الإجباري في الجيش العثماني. وفي عام 1911 غادر القاهرة في اتجاه إنكلترا، ثم هاجر عاملا إلى مدينة نيويورك، لينظم إلى قوة التدخّل الأمريكية، ثمّ بعد الحرب العالمية الأولى عاد إلى فلسطين عام 1920 متحصلا على الجنسية الأمريكية، وقد تحوّل إلى رجل أعمال رائد.

لم يعش إدوارد سعيد طويلا في فلسطين، ففي عام 1948 رُحّلت عائلته بالقوة، فكان أوّل عهد به، وقد كان بعد طفلا يافعا، بذلك الإحساس العميق بالاقتلاع.

في مذكراته (***خارج المكان***) 1999، شدّد سعيد على ذكر تفاصيل من طفولته، وخاصة النظام الأسري الذي نشأ فيه، والذي تميّز بأجواء من التربية الصارمة والانضباط الذي لم يوفّر له متسعا للحرية، فلم يكن والده يسمح له إلا بفرص نادرة للاستمتاع بوقته، إلاّ أنّ سعيد اكتشف في هذه الظروف طريقة للتحايل على صرامة الأب الذي أسّس متجرا لبيع الكتب والأدوات المكتبية، فقد اكتشف متعة القراءة، فكان يقرأ كتب الأطفال، وكتب المعلومات الثقافية العامة، وكانت والدته تدربه على تذوق الأدب والاستمتاع بقراءته، فقرأ معها مسرحية (***هاملت***) ***لوليام شكسبير***، واعتبر هذه المرحلة أروع أوقات طفولته.

يعتبر إدوارد سعيد نفسه منتوج التعليم الكولونيالي، وهي المرحلة التي لم تبن وعيه المعرفي واللغوي فحسب، لكن أيضا جعلته يعي اختلافه عن الآخرين من الأطفال الأوروبيين الذين لا يشبهونه، لا في المظهر، ولا في الاسم، ولا في المأكل، وهو ما لاحظه في طبيعة علاقة المعلمين بهم وبه.

كان النظام التعليمي الإنكليزي جدّ صارم، يتسم بجوّ من الطاعة العمياء، كتب في مذكراته: ((ولم تكن المدرسة مثيرة بما هي مكان للعلم، ولكنها زوّدتني بأول اتصال مديد مع السلطة الكولونيالية من خلال الإنكليزية القحة لأساتذتنا وللعديد من التلامذة.))[1]

وهذه العلاقة بين سعيد والسلطة الكولونيالية ستتحوّل إلى المحور الأساسي لمشروعه النقدي، وهي تكاد تكون البؤرة الأساسية لمذكراته التي كانت حفرا في التاريخ الشخصي لعلاقاته المتشابكة مع الآخر الكولونيالي.

---

1 إدوارد سعيد. خارج المكان، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، ط01، 2000. ص 70

لقد أدرك سعيد في سنّ مبكرة جدا، ذلك العالم المغلق الذي كان يقف بعيدا عنه، والذي جعله ينتبه إلى أيّ مدى يحمل في أعماقه تناقضات الهوية، وفي ذات الوقت ما كان يشعر به من يُتم جغرافي.

كانت تجربة المدرسة، سواء في المدرسة الانكليزية، أو في مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين التي انتسب إليها في خريف 1946 مصدرا لقلقه: ((*انتسبتُ إلى ((مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين)) في خريف عام 1946 بصفتي ابن رجل أعمال أمريكيا، وأنا لا أملك أدنى شعور بالانتماء إلى أمريكا*.))[1]

إنّ الشعور الذي كان يلاحقه هو أنه يمتلك هوية مضطربة، فهو الأمريكي الذي لا يشبه الأطفال الأمريكيين، والذي يحمل اسما عربيا ويأكل أطعمة عربية.

تأثّر سعيد في حياته بمجموعة من الأشخاص، مثل عمّته (***نبيهة***) التي جعلته يعيد اكتشاف (فلسطين) تاريخا وقضية. وأيضا السيد (***فريد حداد***) طبيب العائلة، والذي كان مناضلا سياسيا في الحزب الشيوعي، ونصيرا للقضية الفلسطينية، ومنه تعلّم معنى الالتزام السياسي.

في عام 1951 سافر إدوارد سعيد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لينظمّ غلى مدرسة داخلية ثم إلى جامعة (***برينستون***)، ثم جامعة (***كولومبيا***) التي تخرّج منها واشتغل فيها كأستاذ جامعي طيلة حياته مدرسا لمادة (***الأدب المقارن***)، وفيها ألّف كتابه الأوّل (***جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية***) 1966.

انقطعت صلته بالعالم العربي طيلة سنوات الهجرة الأولى، إلى غاية عام 1967، ليدخل في غمار العمل السياسي، متأثرا بالخطاب الإسرائيلي اتجاه فلسطين، حيث ورد على لسان رئيسة الوزراء الإسرائيلية (***جولدا مائير***): ((*لم يكن الأمر وكأنّ هناك شعبا فلسطينيا... إنهم لو يوجدوا...*))، وهنا قرّر سعيد الوقوف في وجه مشروع محو تاريخ شعب بأكمله، والصد للمشروع الإسرائيلي في اختراع تاريخ متخيل لليهود في فلسطين. وقد صار سعيد الناطق الرسمي باسم القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي المهمة التي كلّفته كثيرا، بسبب مواقفه المناهضة للسياسة الإسرائيلية، حيث وصفته القوى العنصرية في أمريكا بـ (***بروفيسور الإرهاب***) وبـ (***النازي***)، وقام مجهولون بحرق مكتبه في جامعة كولومبيا، ناهيك عن رسائل التهديد بالقتل.

---

1 ن. م. ص 113.

وفي الطرف الآخر، لم يكن وضعه بأحسن حال، فبالنظر إلى منظوره للقضية الفلسطينية المبنية على فكرة التعايش بين أطراف النزاع، تعرّض لانتقادات شديدة من القوميين العرب، وفي عام 1991 استقال من ***المجلس الوطني الفلسطيني*** وصار واحدا من أبرز المناهضين علنا لسياسة ***ياسر عرفات***.

أمّا التجربة التي أثرت في حياته بشكل كبير، فهي مرضه بسرطان الغدد اللمفاوية، وقد بدأت أعراض المرض الأولى تظهر في بداية التسعينات، فكان يتنقّل بين المستشفيات، ويمضي وقتا طويلا وعصيبا في حصص العلاج الكيماوي، ومع ذلك ظلّ محتفظا بعاداته في تقديم المحاضرات، وتنشيط الندوات والكتابة والتأليف وممارسة هوايته في عزف البيانو. وتوفي في نيويورك في شهر سبتمبر من عام 2003.

لقد ترك سعيد الكثير من الدراسات النقدية والثقافية والسياسية، لكنها وعلى الرغم من تنوّعها الواضح، فقد كانت تعبّر عن رؤية واحدة ومنسجمة وهي مقاومة الإمبريالية الغربية، وانتاج خطاب ثقافي ومعرفي وإنساني بديل، وهو ما سنحاول أن نستعرضه في هذا المقال.

2) - جدلية السلطة والمعرفة في خطاب الاستشراق:

يمكن اعتبار كتاب (الاستشراق) مقاربة منهجية في تحليل الخطاب الاستعماري ممثلا في خطاب "الاستشراق" باعتباره نظاما خطابيا من المعرفة الغربية حول "الشرق" بنى رؤية سياسية للواقع، يحتكم لا إلى صدقية (من الحقيقة) الصورة الممثّله للشرق بل إلى النسق المعرفي الذي يحكمه ((*ومن أبرز معالم هذا النسق كما بيّنه سعيد هو أنّ الاستشراق أسلوب معيّن في الثقافة الغربية في التحدّث عن الشرق والبحث في توظيفه، وأسلوب يعكس الثقافة المنتجة أكثر مما يعكس موضوع التأمّل أو التخيّل أو البحث، وهو الشرق*))[1]، ومن جهة أخرى حاول البحثَ في مسار التكوين المؤسّساتي للاستشراق في علاقته مع المصالح الإمبريالية الغربية.

وعلى الرغم من أنّه كتسمية قد تلاشى من حقل الدراسات الثقافية ليحل محله حقل (***الدراسات الشرقية***) أو (***دراسة المناطق***) إلاّ أنّه ظلّ حاضرا في الحياة الأكاديمية. يُعرّف سعيد الاستشراق في مقدمة كتابه بأنه مبحث أكاديمي موضوعه دراسة الشرق والبحث في

---

1 ميجان الرويلي، سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، صص 36 - 37.

الموضوعات الخاصة بهذا الفضاء الجغرافي، كما أنّه يمثّل أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين مكونين جغرافيين وثقافيين واثنيين (الشرق) و(الغرب)، وهو التمييز الذي استساغه بشكل واع أو غير واع الكثير من الكتّاب الأوروبيين من بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، ورجال أعمال واقتصاد، الأمر الذي يعني أنّ هذا الأسلوب في التفكير عام يشمل كلّ نواحي الحياة العامة، كما أنّه قد تجلّى في أعمالهم الفنية أو الأدبية أو الفكرية وفي نظرياتهم السياسية والاقتصادية.

أمّا المعنى الآخر الذي يحمله هذا المصطلح، فهو معنى تاريخي، إذ يمثّل القرن الثامن عشر الانطلاقة الفعلية للاستشراق بصفته المؤسّسة الجماعية للتعامل مع الشرق، والتحدّث عنه، وتدريسه للطلبة، والسيطرة عليه، بمعنى أدق الاستشراق هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق من خلال إعادة بنائه، وتمثيله، والسيطرة عليه.

وتكمن فرضيته الأساسية أنّه ما لم يتم تفحّص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان (الخطاب) فلن يتمكّن الباحث من إدراك النظام الداخلي الذي مكّن الثقافة الأوروبية من ***ابتداع الشرق*** في شتى المجالات. وهو النظام الذي فرض آليات وقواعد لا يمكن لأحد يريد أن يكتب عن الشرق أن يخرج عن شروطها، والنتيجة أنّ (الشرق) لم يكن يوما مجالا مفتوحا لحرية البحث والفكر والإبداع والممارسة.

ما يريد أن يصل إليه سعيد أن وراء نظام الخطاب الاستشراقي يختفي خطاب آخر ضمني يتمثّل في خطاب الايديولوجيا الامبريالية الأوروبية، وليس غريبا أن تشهد الدراسات الاستشراقية أوجّ نشاطها في عزّ التوسّع الاستعماري، فضلا عن كونها قد تلقّت دعما من مؤسسات الاستعمار يقول: ((***والاستشراق يعبّر عن هذا الجانب ويمثّله ثقافيا، بل وفكريا، باعتبار الاستشراق أسلوبا "للخطاب"، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية.***))[1]

والمثير في تحليله هو استثماره لآليات تحليل الخطاب في النظرية ما بعد البنيوية وتحديدا في مفهوم (الخطاب) عند الفرنسي (ميشال فوكو) على النحو الذي عرضه في كتابيه (***أركيولوجيا المعرفة***) و(***التأديب والعقاب***). وقد طرح (فوكو) أسئلة حول مصدر السلطة

1 إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية عن الشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 01، 2006، ص 44.

التي يتمتع بها الخطاب: هل مصدرها الخطاب ذاته، أم أنّ سلطته مقرونة بالمؤسسة السياسية أو الإجتماعية أو المعرفية؟ فهو بالدرجة الأولى لا يفصل بين المقولتين (الخطاب/السلطة) بل هما متلازمان، على النحو الذي وجده إدوارد سعيد وهو يدرس الاستشراق باعتباره خطابا أو نسقا منظما من المعرفة، وقد استطاع هذا النسق أن ينتج قواعدا صارمة حول طريقة التعامل مع الشرق، بما يخدم صورة الغرب المتفوق والمتحضّر والقويّ، وهو تماما ما انعكس في النتاج الأدبي – الروائي بالخصوص – الذي كتبه روائيون أوروبيون أعادوا من حيث لا يدرون أو يدرون إنتاج نفس الصورة المتماسكة عن الشرق والشرقي، وبذلك فإنّ (الخطاب) ((*هو الذي يصوغ وعي المخاطب، ويوجّه إرادته بهذا الإتجاه أو ذاك، وهو الذي يحدد علاقاته بالأشياء والأشخاص والأوضاع، وطبيعة مواقفه من الأشياء والأشخاص والأوضاع، فيجعله يقبل منها ما يقبل، ويرفض ما يرفض.*))[1].

وقد استند سعيد أيضا إلى تاريخانية ***غامبيتيستا فيكو*** والتي أمدّته بمنظور تاريخاني لمقاربة الظاهرة الخطابية باعتبارها في الأساس نتاجا بشريا تمخّض عن تفاعل الإنسان بالتاريخ، وتوقّف المعرفة الإنسانية في حدود تأويل النتاج الإنساني.

النظرة مهمة على صعيد التأمّل في مفهوم (*الشرق*) باعتباره صناعة بشرية، لا مكونا جغرافيا ثابتا وموضوعيا. وهكذا – يقول سعيد – ((*فإنّ الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثّل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعا له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب*))[2]، أي لا يمكن إدراكه إلا داخل نسق من الصور والأفكار والرؤى التي أنتجها العقل الأوروبي، وأنتجتها مخيلته أيضا، وهنا نفهم بعمق موقف الصحفي الفرنسي الذي تحدث في أوّل جملة خطّها إدوارد في كتابه عن بيروت في عز الحرب الأهلية أنها لا تشبه شرق "شاتوبريان". فالصحفي كان يبحث عن شرق آخر، الشرق الذي تمثّله المخيال الأوروبي، وأعادت إنتاجه المنظومة الاستشراقية بالشكل الذي أزاح الصورة الواقعية للشرق، لتحلّ محلها صورة مخترعة.

لقد حاول إدوارد سعيد في هذا المشروع الضخم، والذي سنجد له استمرارية في عمله الآخر (الثقافة والإمبريالية) 1993م، أن يثبت ذلك "*الاتساق الداخلي للاستشراق*" والأفكار

---

1 عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص (المفهوم – العلاقة – السلطة)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: 01، 2008، ص 191.

2 إدوارد سعيد، الاستشراق. مرجع سابق. ص 48.

التي أتى بها عن الشرق، بغض النظر عن قرب هذه المعرفة من حقيقة الشرق أو بُعدها. ومن جهة أخرى أراد أن يكشف عن *"القوة المحرّكة" والمتحكمة في الاستشراق*، علما أنّه أكّد أنّ الخطاب الأوروبي عن الشرق قام على ما يسميه "فريدريك نيتشه" إرادة القوة والسيطرة، والإخضاع. يقول سعيد مضيفا: ((*وأنا أعتقد شخصيا أنّ القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه خطابا صادقا حول الشرق (...) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن نُدرك ما يتّسم به (خطاب الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار.*))[1].

3) - في نقد الثقافة الإمبريالية:

كان على سعيد أن يواصل مشروعه في نقد الاستشراق الأوروبي، مؤكدا هذه المرة على مجموعة من المفاهيم الأساسية مثل: الخطاب، السلطة، سلطة الخطاب، آليات التمثيل، رؤية الآخر، السرديات الرسمية للتاريخ، السرديات المضادة، القراءة الطباقية، الثقافة، الرواية والفضاء الاجتماعي، السرد والجغرافيا، الجغرافيا المتخيلة... إلخ وهي في اعتقادي مفاهيم أساسية ومفتاحية لولوج النظرية النقدية عند إدوارد سعيد في نقده للخطاب الثقافي الغربي بكل ما يتم به صلة إلى العقيدة الإمبريالية.

كانت السنوات التي تفصل بين الاسشتراق و(الثقافة والإمبريالية) كافية لنضج التصوّر النقدي عند سعيد، بل وفي تأطير الإشكاليات داخل مقاربة منهجية اتخذت موضوعا مهما يتمثّل في الخطاب السردي الأوروبي، وقراءة هذا الخطاب على ضوء مفاهيم كالثقافة والجغرفيا والفضاء الإجتماعي، لكن من زاوية أكثر تفتحا على الصوت الآخر، أي صوت الأصلاني الذي كان له موقفه من السردية الأوروبية، ولعل ما أنتجه هذا الأخير لا يمثّل نفيا للقراءات الأخرى التي أنتجها الأوروبي عن سردياته، بل تكملة وإثراء لها.

سنحاول الوقوف عند جملة من القضايا الأساسية التي ناقشها إدوارد سعيد في كتابه هذا، والتي تمثّل امتدادا للمناقشات السابقة.

---

1 إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 50.

3.1) – الثقافة والامبراطورية:

انطلق إدوارد سعيد من تحديد مفهوم شائك هو ***الثقافة***، وقد انبرى هذه المرة إلى الابتعاد عن التعريفات العامة التي عرّفت الثقافة واكتفى بالدلالة التي تخدم موضوعه، إذ عمد إلى تعريفها في علاقتها بظاهرة تاريخية تتمثّل في ***الإمبراطورية الاستعمارية***. فما دلالة الثقافة في السياق الاستعماري الأوروبي؟ لقد حدّد سعيد دلالتين للثقافة:

أ – الثقافة كنسق من الجماليات:

تعني الثقافة في دلالتها الأولى جميع الممارسات الفنية والرمزية التي تتمتّع باستقلالية عن حقول السياسة والإقتصاد، تُحقّق غاية في ذاتها وهي ***المتعة الفنية***.

ب – الثقافة كتعبير عن قوة أمة:

تعني الثقافة أفضل ما أبدعته جماعة بشرية من معارف وأفكار وفنون، تعكس مكانة المجتمع، وهي مؤشّر على قوته. بهذا المعنى اقترنت الثقافة بمفهومي ***الدولة والأمة***، وأُعتبرت عاملا من عوامل الهوية القومية.

ركّز إدوارد سعيد على هذا المعنى الأخير للثقافة، لأنّه يُبرز علاقتها بمؤسسات سياسية وإجتماعية، وتدخل كطرف فاعل في التعبير عن روح هذه المؤسسات، بل وتساهم بشكل فعّال في تعزيز وجودها واستمراريتها.

أراد سعيد أن ينطلق من التأكيد على هذا الترابط بين الثقافة والدولة، أي بين الخطاب الثقافي ممثّلا بالرواية الأوروبية الحديثة، بالمؤسسة السياسية الأوروبية التي شرّعت للحركة الاستعمارية، وأعطت كلّ المسوّغات لامتلاك الأراضي الواقعة ما وراء البحار. ولذا، كان عليه أن يقرأ الخطاب الثقافي الأوروبي على ضوء علاقاته التاريخية بالظاهرة الاستعمارية وما أنتجته من ظواهر لا إنسانية مثل الرق والعبودية، والإلغاء والتهجير، والتجويع، والإبادة... إلخ.

في بداية كتابه (**الثقافة والامبريالية**) حرص إدوارد سعيد على توضيح منظوره لهذه العلاقة عبر طرح السؤال الآتي: كيف ينقلب الأدب (الثقافة) من فن جميل إلى خطاب لا إنساني يُعبّر عن الاستعمار، ويمنح الشرعية للاضطهاد ومصادرة حقوق الشعوب الأخرى؟

إنّ السؤال الذي طرحه يضع المقولات الجمالية في مأزق حقيقي، وهو مأزق التناقض الذي قد ينسف الرؤيا الجمالية الأوربية، ويكشف عن تعارضاتها الداخلية. فالجمال يرتبط

أيضا بالقيمة الإنسانية للعمل الفني، ويهدف إلى خير الإنسان وسعادته. لكن إلى أيّ مدى يمكن لهذا المفهوم الملتبس للجمال أن يُقاوم الحقيقة التاريخية المتمثّلة في الاستعمار؟ ما يقترحه سعيد عبر هذا السؤال هو إعادة قراءة السرديات الأوروبية خارج المقاربات الجمالية من جهة، ومن جهة أخرى خارج الرؤيا الأوربية للفن وللأدب وهي بطبيعة الحال رؤية متمركزة حول الذات الأوروبية.

ولابد أن نشير إلى أنّ النقاش الذي خاضه إدوارد سعيد سواء في هذا الكتاب أو في كتب أخرى لاحقة مثل ***(فرويد وغير الاوروبيين) و(الأنسنية والنقد الديموقراطي) 2004*** يهدف إلى نقد المركزيات الغربية التي أحكمت السيطرة على الممارسة الثقافية إبداعا ونقدا، ونصّبت الإنسان الأوروبي في سدّة الإبداع والفكر. إنّ نقده لهذه المركزيات هو أيضا مقاومة للمفهوم المرتاب للنزعة الإنسانية الأوروبية سليلة عصر الأنوار، والتي أنتجت مقاربة منحرفة ومتعصبة للإنسانية التي قُلصت بشكل مؤذ إلى مجرد نزعات تبرّر انحرافات الإنسان الأوروبي وتلغي أيّ دور فعال لغير الأوروبيين. ولذا فإنّ ما يمكن أن يكون جميلا من منظور الذائقة الأوروبية ليس أكثر من تعبير ضيق عن النزعة الإنسانية المترهلة التي انهارت بشكل مُفجع في القرن العشرين، وتلقّت ضربات قاسية من لدن التيارات الفلسفية العدمية والبنيوية التي نادت بنهاية الإنسان.

لقد استغرب سعيد في نفس السياق كيف يصمت نقاد الأدب الأوروبيين عن الحديث حول هذه العلاقة بين السرد الأوروبي والحركة الاستعمارية، بخاصة وأنّ بعض الروايات تتجلّى فيها هذه النزعة بشكل مباشر!!

3. 2) – الثقافة والنزعة القومية:

تفضي علاقة الثقافة بالإمبراطورية إلى تعالق آخر مع النزعة القومية. هذه الأخيرة كانت مصدرا من مصادر تغذية الانتماء إلى المركز الأوروبي، وتعزيز تلك الوشائج الروحية التي تُوحّد الأوربيين، وتجعلهم متميزين عن الأقوام الأخرى. هذا المنظور المتمركز على القومية الأوروبية اتخذ شكل عقيدة متماسكة وضعت الحدود العرقية والثقافية بين الأوروبي وغير الأوروبي، أي بين (نحن) و(الآخرون)، تجلّت في النتاجات الثقافية الأوروبية وما كانت تتضمنه من صور نمطية وثابتة عن الأوروبي وعن غير الأوروبي. كان الأدباء الأوربيون ينظرون إلى الأدب الأوروبي بأنه أرقى ما يمكن للقريحة الإنسانية أن تبلغه من كمال فني، وفي

ذات الوقت أسقطوا الجمال والإبداع عن غيرهم من الأدباء الذين ينتمون إلى قوميات غير أوروبية، ولذا فإن الثقافة الأوربية وآدابها ظلت لردح من الزمن في موقع المؤثّر لا المتأثر، المنسوخ لا الناسخ.

يرى إدوارد سعيد أنّ هذا الربط بين (***الثقافة***) و(***الهوية***) شكلٌ من أشكال نُضوب الحياة في الثقافة ذاتها، لأنّها حفّزت على ظهور الأصوليات العرقية واللغوية وحتى الدينية. فالنزوع القومي على نحو منغلق ينفي الخصوصيات التي تميّز الآخر، والتي تجعله طرفا مهما في بناء الثقافة الإنسانية، ومن جهة أخرى فإنّ (***الانشغال العقائدي بالهوية***) كما يدعوه كان ذا طابع إيديولوجي، تمّ توظيفه لخدمة الأغراض والمصالح الأوروبية، وقد أبرز كيف أنّ المعركة الثقافية التي أعقبت مرحلة التحرّر من الاستعمار كان فضاؤها هو الهوية، بخاصة مع ما شهده العالم الغربي، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، من هجرات بشرية قادمة من المستعمرات الأوروبية التقليدية، فظهر من كان ينادي بالهوية الأحادية والنقية والمتجانسة ورفض الهويات الأخرى التي تشكّل خطرا مهدّدا لنقاوة الهوية الأصلية، في حين ظهر من نادى إلى فكرة التنوّع الثقافي، التي تفضي إلى رؤية ثقافية جديدة للقوميات، في إطار ما أُصطلح عليه ب***الهجنة الثقافية***، وكان إدوارد سعيد من المفكرين ما بعد الكولونياليين الذين دافعوا عن هذا المفهوم، ويصف هذه المعركة بأنها تنطوي على ((*منظورين متباينين، وعلمين للتأريخ متباينين، أحدهما خطّي واحتوائي التهامي، والآخر طِباقي، وكثيرا ما يكون لا مستقرا قلقا رُحلا*))[1].

3.3) - الثقافة والجغرافيا:

يقول إدوارد سعيد مُعرّفا العلاقة بين الثقافة والجغرافيا: ((*إنّ موضع الرهان والمجازفة إنّما هي الأراضي، والممتلكات، والجغرافيا، والقوّة. كلّ شيء يتعلّق بالتاريخ البشري متجذر طبعا في الأرض، وهذا يعني أنّ علينا أن نفكّر في السكنى والعيش، لكنّه أيضا يعني أنّ البشر قد وضعوا الخطط للتفكير بامتلاك مزيد من الأراضي وأنّ عليهم لذلك أن يفعلوا شيئا ما بساكنيها الأصليين، وعلى مستوى أساسي جدا، فإنّ الإمبريالية تعني التفكير ب، واستيطان، والسيطرة على، أرض لا يملكها المرء، أرض نائية، يعيش عليها، ويملكها آخرون.*))[2]

1 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004، ص 70.
2 ن. م. صص 77، 78.

يقدّم لنا هذا النص مقاربة مهمة لمفهوم الإمبريالية باعتبارها استراتيجية امتلاك أراضي الغير باستخدام القوة، وتتحدّد هذه الاستراتيجية في بعدين: البعد المحسوس لامتلاك الأراضي من خلال عملية الغزو وطرد السكان الأصليين من أراضيهم. والبعد الثاني يتحدّد في المستوى الثقافي، أي مستوى التفكير والتخطيط لامتلاك الجغرافيات البعيدة، عبر بناء متخيّل حول هذه الأراضي التي تُوصف بأنها نائية أو متوحّشة أو أنّ سكانها بدائيون. ولقد تجسّد هذا المتخيّل في الروايات التي كتبها الأوروبيون الذين واكبوا الحركة الاستعمارية، منذ بدايتها فانساقوا في ركابها، معبّرين عن تلك النزعة المتجذرة عند الإنسان الأوروبي وهي رغبته في امتلاك الأراضي البعيدة، كما أنّهم عملوا على إقصاء السكان الأصليين من أراضيهم عبر تغييبهم في السرد. فالكتابة عن تاريخ الحركة الاستعمارية هو التأريخ لعمليات الاستحواذ على الأراضي، وعمليات إقصاء أصحابها الشرعيين.

ويضيف إلى أنّه داخل هذه المعركة، معركة التدافع بالمناكب على تلك الأراضي العذراء! تحوّلت الجغرافيا إلى فضاء قيمي، لتتحوّل المعركة إلى صراع أفكار: ((*فما من أحد منّا في منأى تام عن الصراع حول الجغرافيا، والصراع مُعقّد وشيّق لأنه ليس صراعا حول العسكر والمدافع وحسب، بل هو أيضا صراع حول الأفكار، والأشكال، والصور والمتصورات*))[1]، *فحتى حركات المقاومة ضد الاستعمار قادت حربها لأجل استرجاع الأراضي، واستطاعت هي الأخرى أن تحوّل الأرض والجغرافيا إلى مجموعة من القيم التي ترتبط بالهوية والانتماء والكرامة والحق.*

43) - الرواية والإمبراطورية:

أراد إدوارد سعيد في كتابه (الثقافة والإمبريالية) أن يعيد قراءة تاريخ نشأة الرواية الحديثة في علاقته بالتوسع الاستعماري، وهو مجال من البحث الأدبي والنقدي ظلّ مغيبا تماما عن وعي مؤرخي الرواية الغربية الحديثة ونقادها الأوروبيين. هذا الوضع استفز عنده مجموعة من التساؤلات: كيف يمكن للمؤرخ الأدبي ولنقاد الأدب الذين تشكلوا داخل هذا الفضاء الاجتماعي الأوروبي الذي تسيطر عليه العقيدة الاستعمارية أن يغفلوا عن تلك العلاقة، ويلتزموا الصمت حُيال هذه الحقيقة التاريخية؟ يقصد هنا روايات جوزيف كونراد، ودانييل دافو، وكبلينغ، وألبير كامو، وغيرها... والتي نشأت داخل المناخ الاستعماري، وعبّرت عنه

1 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية. مرجع سابق، ص 78.

بشكل أو بآخر، بل واحتفت بالأوروبي المهيمن والمتسلط وصاحب القوة والنفوذ على الشعوب المستعمَرة. يقول سعيد: ((أعتقد أنّ في وعينا النقدي اليوم شرخا خطيرا يسمح لنا بقضاء قدر كبير جدا من الوقت في إرهاف نظريات كارلايل ورسكن الجمالاتية وإحكام حبكها، مثلا، دون أن نولي أيّ اهتمام للسلطة التي أضفتها هذه النظريات بصورة متآنية على إخضاع شعوب أدنى وأراضي مستعمرة.))[1]

إنّ أهمية دراسة الرواية الأوروبية التي ظهرت في القرن السابع عشر وصولا إلى القرن العشرين، هي أنّها تمدّ الباحث بمادة طيعة لدراسة علاقة الثقافة الأوروبية بالاستعمار – حركة وإيديولوجيا لأجل تفادي هذا الشرخ الخطير، إذ يُعرّفها (أي الرواية الأوروبية) سعيد بأنّها ((*المشروع الجمالي الذي تمثّل علاقته بالمجتمعات المتوسّعة في بريطانيا وفرنسا ظاهرة شيّقة بصورة خاصة للدراسة*))[2] ويؤكّد في ذات الوقت أنّ السرد حاسم الأهمية في منظومته المعرفية، لأنّه يتموقع في قلب الصراع بين الإمبراطوريات الإستعمارية والثقافات المقاومة لها. فالمعركة هي أيضا معركة أنساق رمزية تدور رحاها في النصوص السردية.

4) القراءة الطباقية في مواجهة القراءة الأحادية:

4 – 1) – السياق التاريخي لظهور القراءة الطباقية:

إنّ الواقع الديموغرافي الجديد الذي شهده العالم الغربي كان بسبب مباشر من موجة الهجرة الجماعية القادمة من المستعمرات الأوروبية التقليدية، وقد ساهمت هذه الهجرات في إحداث تحوّلات عميقة في البنية الإثنية والثقافية والإجتماعية وحتى الإقتصادية للمجتمع الغربي، فقد استطاعت هذه الجماعات الإثنية أن تفرض ثقافتها ولغاتها وأنماط سلوكها في قلب المدينة الغربية، كجزء من عملية إثبات الوجود في حضرة وجود آخر، والتكيّف معه. واستطاعت أن تفرض وجهة نظرها لما يحدث في العالم، وتحاول تصحيح ما شوهه الإستعمار الأوروبي منذ قرون خلت وما زال، من خلال إنتاج خطابات تحمل في طياتها رؤاها إلى الظواهر التاريخية مثل: الاستعمار، والوطن، والمنفى... إلخ.

ما يفرضه هذا الواقع الجديد على صعيد الدراسات الإنسانية هو ضرورة إدراج الآخر كطرف في المنظومة الثقافية والخطابية لإنتاج قراءته المختلفة للتاريخ الإنساني، وتحديدا تاريخ

---

1 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية. مرجع سابق. ص 83

2 ن. م، ص 58

المستعمِر والمستعمَر من جهة أخرى. فقد سادت لقرون عديدة رؤية أحادية وقراءة ذات بعد واحد للتاريخ، ومازال هذا المنطق الإحتكاري يتحكّم في الخطاب المعرفي والثقافي والسياسي في العالم المعاصر في ظل الأحادية القطبية، والنظام الرأسمالي الذي هدف إلى عولمة الإنسان الغربي على حساب الإنسان غير الغربي، وأنتجت على حدّ تعبير (روبيرت ماركيوز) الإنسان ذي البعد الواحد. وهذا طبعا قد امتدّ إلى الثقافة ذاتها التي هي الأخرى صارت ثقافة ذات بعد واحد، وفكر ذي بعد واحد... وهلمجرا.

لقد عاش إدوارد سعيد لحظة التحوّل هذه، بل كان مساهما فيها، وفي إنتاج مقاربة مغايرة عن الثقافة الغربية، وتحديدا ذات الأصول الاستعمارية، وتمثّل إسهامه في موقفه من الثقافة الغربية، وبحثه عن مسلك مغاير لقراءة هذه الثقافة، فهذه العملية لا تُلزم الناقد الغربي لوحده، إذ بيّنت الكتابات النقدية أنّ ما أنتجه النقاد الغربيون من قراءات للنصوص الأدبية الغربية لاسيما الكلاسيكية منها، لم تخرج من دائرة الإطراء والإعجاب والدعوة إلى اعتبار هذا الإرث الأدبي نموذجا للكمال الإبداعي، دون أن ينتبهوا على سبيل المثال إلى آفاق ثقافية أخرى، وتجارب إبداعية من قوميات غير القوميات الأوروبية أو الغربية، والسبب، كما أشرنا سابقا، هو أنّ الناقد ينشأ داخل فضاء إجتماعي، ويتحرك داخل منظومة ثقافية ذات سلطة عليه، سواء أتعلقت بالمؤسسات التعليمية التي تعلّم الطلبة كيف يحترمون الآداب الأوروبية ويقبلوا عليها إقبالا كبيرا دون سواها، أو تعلقت بالمؤسسة السياسية والإجتماعية التي تهيئ المناخ لتفشي هذه الشوفينية القومية والعرقية واللغوية.

وداخل هذا المناخ الموبوء بنزعة الاستعلاء الأوروبية، انبثقت رؤية نقدية مغايرة، أطّرتها تاريخيا حركات التحرر من السيطرة الاستعمارية، وغذّتها من الداخل حركات المقاومة الثقافية سواء تلك التي نشأت في المستعمرات الأوروبية، أو تلك التي نشطت داخل المدينة الغربية، واستطاعت أن تصيغ منظورا تأويليا جديدا، تجسّد في خطاب نقدي كان موضوعه هو تأويل الإمبريالية وأعمالها الثقافية بغاية إعطاء بُعد ملموس للظاهرة، وعلى الصعيد المنهجي تحدث سعيد عن مصطلح (القراءة الطباقية).

إنّ السؤال الذي طرحه في هذا السياق يبحث في الأسباب الحقيقية التي جعلت هذا الصوت النقدي الجديد مُبعدا عن انشغالات واهتمامات النظرية النقدية والأدبية المعاصرتين؟

إنّ القراءة الطباقية هي عملية تأويلية ذات منظور مزدوج للظاهرة الثقافية الغربية، لا بعيون الأوروبي فقط، بل أيضا من خلال ما أنتجه الأصلاني من خطابات عنها، وكما أنها

تعني فهم النص في علاقاته المتشابكة بين الوعي الإمبريالي والوعي المقاوم للإمبريالية. وهي تهدف إلى عدم إقصاء هوية نص ما، أو كاتب ما، أو حركة ما، من أجل إبراز الوجه الآخر المُعارض لما كان ثابتا وجوهريا في النص الكولونيالي. ويرى إدوارد سعيد أنّ (***القراءة الطباقية***) هي ضرورية لربط الخطاب السردي بنظام من الأفكار والتصورات والتجارب التي تمارس ضغوطات على الروائي.

تنتمي هذه القراءة إلى تقاليد الأدب المقارن، التي تدرس الأدب عبر رؤية تاريخية مقارنة، يقول سعيد موضحا: ((إنّنا بحاجة إلى منظور مقارن، أو بالأحرى، طباقي (بمعنى الطباق الموسيقي) كي نُبصر علاقة طقوس التتويج في انكلترة وحفلات البيعة الهندية في أواخر القرن التاسع عشر، أي أنّه ينبغي علينا أن نملك القدرة على أن نتأمّل بإمعان ونؤوّل تجارب متفاوتة معا، لكلّ منها برامج أهدافها وتسارع تطورها، وتشكيلاتها الداخلية الخاصة، وتناسقها الداخلي ونظام علاقاتها الخارجية، وكل منها تتعايش وتتفاعل مع غيرها (...) فإذا تمّ تمثيل الرواية أو الحركة السياسية أو تأويل إحداهما منفصلة عن الأخرى، فإنّ هذه أو تلك سيفوتها إدراك التفاوت الحاسم بين الاثنين الذي أضفته عليهما التجربة الفعلية للإمبراطورية.))[1]

نفهم من هذا أنّ القراءة الطباقية تضع النص الكولونيالي في جوار النص المقاوم، من أجل إنتاج تأويل لتجارب ثقافية متفاوتة تختلف في أهدافها وتشكيلاتها ورؤاها، ومن شأن هذه المجاورة أن تنتج إدراكا موسّعا للاختلافات بين هذه التجارب، الأمر الذي يبني صورة متكاملة عنها. واهتمام سعيد بالمقارنة كمنهج للقراءة يعود إلى أهمية الإنفتاح على الآخر، من أجل تجاوز الانغلاق الثقافي الذي تختفي وراءه نزعات قومية تقليصية ومذهبية جامدة. ومن جهة أخرى فإنّ الأدب المقارن قد جاء من التقاليد الإنسانوية التي مثلها كل من (أورباخ) و(سبيتزر) الذين آمنوا بالإنسانية كمكوّن متناغم ومنسجم، ونظروا إلى التراث الثقافي كنتاج تاريخي ودنيوي، لا تجليا لقوى غير إنسانية، فالفكرة الأساسية التي نشأت عنها هذه المعرفة هي أنّ الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، ويصنع الثقافة، ولذا فإنّ تأويلهما هو الحقل الحقيقي للمعرفة الإنسانية، ومن طبيعة الفعل البشري أنّه تشاركي وتفاعلي وليس إقصائي.

---

1 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية. مرجع سابق، ص 101، 102.

4 – 2) – ثقافة المقاومة والثقافة المقاومة:

تهدف القراءة الطباقية كما أشرنا سابقا إلى تفعيل الدور الثقافي والفكري والأدبي للآخر غير الأوروبي، وتحديدا الأصلاني الذي تشكّل وعيه داخل الفضاء الكولونيالي. لقد خصّص إدوارد سعيد الفصل الثالث من الكتاب للحديث عن ثقافة المقاومة أو المعارضة، ولابد أن نشير إلى أنّ توزيع فصول الكتاب (الثقافة والإمبريالية) كان على نحو منهجي، إذ استهلّه بالحديث عن ***أقاليم متقاطعة وتواريخ متواشجة*** تطرّق فيه إلى علاقة مفاهيم أساسية بعضها ببعض كالجغرافيا والإمبراطورية والثقافة، أما الفصل الثاني (***رؤيا معزّزة***) فخصصه لعلاقة السرد الأوروبي الحديث بالاستعمار وكيف عبّرت الرواية الأوروبية الحديثة عن العقيدة الإمبريالية. أمّا الفصل الثالث (***المقاومة والمعارضة***) فجاء ليدعّم المنظور الذي بناه سعيد عن الثقافة الأوروبية وآليات إنتاجها لما تسميه بالحقيقة التاريخية عن الآخر غير الأوروبي، بمنظور آخر هو الثقافة المقاومة التي أرست قاعدة ثقافية تهدف إلى التحرّر من الاستعمار.

لقد رسم سعيد مسار المقاومة على النحو الآتي: ((بعد مرحلة المقاومة الأولية التي تعني حرفيا القتال ضد الاقتحام الخارجي، تأتي مرحلة المقاومة الثانوية، أي العقائدية، إذ تُبذل جهود لإعادة تكوين مجتمع مُحطّم، ولإنقاذ أو ترميم حسّ المجتمع وحقيقته ضد جميع ضغوط النظام الاستعماري.))[1]، فالمقاومة هي إعادة ترميم تشوّهات الثقافة القومية بسبب ما طالها من تمزّقات داخلية بفعل السياسة الاستعمارية، ويشير سعيد إلى شكلين من المقاومة: أوّلا المقاومة المسلّحة ضد الوجود الاستعماري، وخوض معارك على الميدان تُقدّم فيه التضحيات الجسدية. وثانيا: المقاومة الثقافية أو العقائدية فهي تمسّ إعادة بناء الذات من الداخل، من خلال تعزيز عوامل تماسكها الروحي والفكري والفني، وهي المعركة التي لا تتوقّف بمجرد خروج الإستعمار، بل على العكس تماما، فهي تمتدّ إلى مرحلة ما بعد الإستقلال، فزوال الاستعمار لا يعني بالضرورة اندحار العقيدة الكولونيالية، وقد أشرنا فيما سبق كيف أنّ المعركة الثقافية كانت دائما جزءا من معارك الهوية بما هي تشكّل مستمر في المستقبل.

في هذا السياق، استحضر سعيد مقاربات (فرانز فانون) الذي أعاد فيها قراءة جدلية (السيد/العبد) عند هيغل، لكن من خلال إسقاطها على واقع المستعمرات

---

1 ن. م. س: ص 267، 268.

الأوروبية، فالسيد عند فانون هو هذا المستعمِر الذي يقف ساخرا من وعي العبد أي المستعمَر، وما يريده منه ليس الاعتراف به بقدر ما هو القيام بالأعمال خاضعا بشكل كلّي لرغباته.

يعترف إدوارد سعيد أنّ مهمة الحركات الثقافية المقاومة ليس باليسيرة، إذ عليها العمل من أجل تخليص الثقافات المحلية من الأشكال الثقافية التي أوجدها الإستعمار وفرضها باعتبارها البديل الثقافي، يقول: ((*فقد وجد الأفارقة المفكّكون للإستعمار ضروريا أن يتخيّلوا إفريقيا من جديد مُعرّاة من ماضيها الإمبريالي*))[1]. ويقف سعيد على حالة من حالات هذه المعركة، وهي ما يتعلّق بـ (الموتيف) الذي يظهر في الآداب الأوروبية، خاصة تلك التي كان موضوعها الأقاليم الجغرافية الواقعة خلف البحار، ففي هذه النصوص السردية تجسّدت سلطة الأوروبي، التي اعتبرها الأصلاني مصدرا للأزمة، أزمة التمثيل، ليأتي دور السرديات الـمُضادة التي أنتجت مخيالا مضادا للمخيال الأوربي حول الشرق والشرقي، وحاولت أن تنتج هي الأخرى موتيفاتها الخاصة مصححة تارة، ومنتقمة تارة أخرى، وقد ذكر سعيد في هذا المقام رواية الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال) التي هي صورة معاكسة للسردية الأوروبية، وعبّرت عن نظرة الشرقي القادم من البادية حاملا في أعماقه تراثا كاملا من الأحقاد على الغرب السلطوي والإمبريالي، فما كان على بطل الرواية إلاّ أن يحمل المعركة إلى عمق المدينة الغربية غازيا الشمال في حركة عكسية للحركة الاستعمارية، ليمارس هناك عنفه المضاد ضد نفسه وضد النساء الأوروبيات.

ويرى سعيد أنّ كتّاب العالم الثالث في مرحلة ما بعد الإمبريالية قد ((حملوا ماضيهم في أعماقهم ندوبا لجراح مُذلّة، وتحريضا على (خلق) ممارسات مختلفة، ورؤى للماضي تملك الطاقة على التنقيح وتنزع نحو مستقبل ما بعد إستعماري، وتجارب قابلة بإلحاح لإعادة التأويل والتوزيع والمركزة، فيها ينطق الأصلاني الذي كان صامتا في السابق ويمارس الفعل على أرض استعادها، كجزء من حركة مقاومة شاملة، من المستعمر المستوطن.))[2]

1 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 268

2 ن. م. ص 270

5) - المثقف والمنفى:

إنّ المثقف الإدواردي هو بطبعه كائن مسكون بروح المعارضة والانشقاق على الوضع الراهن، هو الذي يصدح جهارا بصوته الناقد في وجه السلطة مهما كان نوعها، الأمر الذي يجعله منبوذا في المجتمع، وطرفا مهمشا لأنه يشكّل خطرا على النظام القائم وعلى التقاليد السائدة.

إنّه المثقف المتحرّر من سلطة المناهج، ومن سجن النظريات والتخصصات المعرفية، خاصة مع سيادة هذا التوجه الدقيق في المعرفة الذي مزّق المعارف إلى تخصصات دقيقة، أقيمت لها الحدود الفاصلة، لألاّ يقع أي تماس بينها، ومن جهة أخرى وّضعت الحدود التي تفصل الممارسة المعرفية عن الحياة وعن الواقع، فأضحت الطبقة المثقفة سجينة وعيها النظري، غارقة فيما سماه إدوارد سعيد بكثير من الحسرة بـ (***الكهنوت الأرضي***)، وأضحت الممارسة النقدية شأنا باردا لا يلامس الواقع، وصار الناقد لا يفقه العالم الموازي للنص، ولا يحق له مثلا أن يبدي رأيا في السياسة الخارجية للدولة، وإن فعل رُفض رأيه.

إنّ أفضل موقع يمكن أن يتخذه المثقف هو أن يكون منفيا، سواء أكان هذا المنفى حقيقيا، أو مجازيا، وعلى هذا الأساس فإنّ المنفى ((نموذج للمثقف الذي يواجه إغراء التكيّف، ونهج الموافقة والاستقرار، ويشعر بأنه محاصر ويكاد أن يستسلم للفوائد التي يجلبها هذا وذاك، وحتى ولو لم يكن المثقف مهاجرا حقيقيا أو مغتربا في الواقع، فإنّ بإمكانه مع ذلك أن يفكّر كأنه كذلك، وأن يتخيّل ويبحث ويستقصي على الرغم من الحواجز، وأن يسير دائما في الطريق الذي يبتعد به عن السلطات المركزية ويقترب به من الهوامش))[1] فمن شأن المنفى أن يخلق مسافة نقدية بين المثقف والمجتمع الذي هاجر إليه أو مجتمعه الأصلي. لقد استثمر سعيد المنظور الأدورني (نسبة للمفكر الألماني أدورنو) لمفهوم المثقف الذي يرى في الأوطان مجرد ملاجئ مؤقتة، وفي الحدود التي تفصل بيننا أسيجة تعزل الإنسان عن العالم الخارجي، وتغرس فيه مشاعر قومية ضيقة، في حين أن المكان الذي ينتمي إليه المثقف هو العالم بأكمله، العالم الذي لا تمزقه الحواجز الوهمية، لأنه المواطن العالمي العابر للحدود، بما فيها حدود الفكر والتجربة.

---

1 إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2006، ص 115.

إنّ تجربة إدوارد سعيد ترسم نموذجا لهذا المثقف الكوني، الذي عاش قلق اللامكان، وقاوم في نفس الوقت مشاعر الوطنية الضيقة، ووجد في الكتابة وفي اللغة موطنه الذي يستوعب كلّ الأحاسيس الإنسانية، ودفاعه عن الحق الفلسطيني في الأرض هو دفاع عن كرامة الإنسان حيث وُجد، ومحاولة جريئة وإنسانية في جعل أصوات المهمشين تنتشر في العالم، لتدخل التاريخ دخولا رائعا كما كتب المقاوم الآخر "فرانز فانون".

هشام شرابي
الرؤية النقدية للحداثة العربية

د. محمد بن سباح *[1]

مقدمة:

يحاول هشام شرابي برؤية المفكر وعالم الاجتماع، والأهم من كل هذا كمثقف عربي مثقل بهموم مجتمعه، أن يشخص أزمة المجتمع العربي بكل أبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. إن تجاوز الأزمة ضرورة ملحة كما تبين لنا آراء هشام شرابي التي حملتها مؤلفاته، والتي على تنوعها إلا أنها اتجهت إلى الاهتمام بأزمة المجتمع العربي والتأكيد على ضرورة تجاوزها، هذا التجاوز الذي لا يمكن أن يتم إلا مرورا "بالنقد الحضاري"، القائم أساسا على تحقيق الوعي الذاتي المستقل، والذي يعتبر الفكر الحر والنقاش والتفاعل المستمر أهم جوانبه. لذا فإن المهمة الرئيسة للنقد الحضاري هي أولا تسليط الضوء على الواقع المتأزم للمجتمع العربي وعلى تاريخه بهدف الكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية أو محاسنه ومساوئه، وثانيا-وهذا ما لا يقل أهمية- التخطيط لأساليب تجاوزه. وعليه، فإن النقد الحضاري خطوة لابد منها في حركة التغيير التي لابد أن تمس المجتمع العربي، والتي يدعوا إليها هشام شرابي في رؤيته النقدية للحداثة العربية.

أولا: هشام شرابي، الشخصية والمسار الفلسفي

هشام شرابي (1927-2005)، مفكر فلسطيني، ولد في مدينة حيفا، ودرس الفلسفة بالجامعة الأمريكية في بيروت وتخرج منها سنة 1947، ثم درس التاريخ الحضاري في جامعة شيكاغو، وتخرج منها سنة 1953، له عدة مؤلفات سنتحدث عنها في نهاية الحديث عن سيرته. يتميز حديث هشام شرابي عن مشكلات المجتمع العربي بأنه لا يقتصر على الوصف بل يتعداه إلى التحليل والنقد، فقد كان النقد مبدءا ثابتا في حياة شرابي، وكأنه فطرة جبل

1 أستاذ الفلسفة. قسم الفلسفة. جامعة منتوري. قسنطينة.

عليها حتى قبل أن يتأثر بالنقد، بل ويعيشه كشعار لما بعد الحداثة في أوروبا، والذي جعل منه السمة الأغلب لمشروعه الفكري، وعن النقد يقول هشام شرابي: "إن التحول محتوم، فهو يتم نتيجة لعملية نضوج الفرد ونموه النفسي وتوصله إلى مستوى معين من الوعي. عند ذاك لابد أن تجابه القيم السلطوية نقيضها، في قيم العقل الناقد، ويظهر الفكر حراً رافضاً مجرد الإيمان أساسا للحقيقة التي يضم حياته حولها وهكذا حصل"[1].

كان هشام شرابي شخصا مجتهدا وجديا يستغل كل وقته في العمل والقراءة والكتابة، وهو يتحدث عن هذا فيقول: "استغرق انجاز كتابي "المثقفون العرب والغرب" ست سنوات، وهو لا يتعدى المائة والخمسون صفحة، في نصه الانجليزي. لقد أمضيت من عمري سنين عديدة في انفراد تام بسبب هذا العمل ولم يتغير روتيني اليومي على مر السنين: يبدأ يومي من الساعة التاسعة وينتهي في الخامسة مع فاصل قصير لغذاء خفيف من الساندويتش، أحضره بنفسي، وقليل من الفاكهة... ففي آخر المطاف ما نحققه في هذه الحياة هو الشيء الموضوعي المحسوس، وليس ما نكنه من نيات وأحلام وتأملات"[2]، فقد كان شرابي رجل علم وعمل، وإن أقل ما يقال عنه، أنه مفكر كرس أعماله ليخدم الوطن العربي الذي عاش غريبا عنه، لأنه آمن بأنه لا يعيش حياته فقط كأي شخص عادي، بل كمثقف يعيش حياة عصره، ويمكن أن نلخص سيرة وتجربة هشام شرابي في أول وآخر عبارة في كتابه "جمر ورماد، ذكريات مثقف عربي"، حيث يبدأ الكتاب بعبارة: "سنة 1974 قررت أن أعود نهائيا إلى الوطن العربي". لكنه في نهاية الكتاب يقول: "لقد نبذتني يا وطني.. لن أرجع إليك.. لن أرجع أبدا..". وبين البداية والنهاية، عاش هشام شرابي تجارب عديدة في فلسطين ولبنان وأمريكا، كانت بالنسبة إليه كملهم في توجهه إلى دراسة مشكلات المجتمع العربي وأسباب تخلفه الحضاري.

إن لتجربة العيش مع المستعمر تأثيرا كبيرا على شخصية وفكر هشام شرابي، حيث اختبر مرارة الشعور بالإهانة من طرف المستعمر، وهو مواطن فلسطيني تربى في بيئة اجتماعية علمته كيف يعيش الكرامة، ولم يساعده تعليمه الثانوي آنذاك على التعبير عن رأيه المناهض؛ لأن المعلمين كرسوا فيهم الشعور بالنقص اتجاه العدو واتجاه الغرب، حتى انتقل إلى الدراسة

1 هشام شرابي: الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1978، ص 83.

2 المصدر نفسه، ص 131.

في الجامعة الأمريكية في بيروت، فكان له فرصة المشاركة في التظاهرات الطلابية، وهنا يقول متحدثا عن هذه المرحلة من حياته: "كان الاستعمار بالنسبة إلي شيئا حقيقيا محسوسا. كنت أكره الاستعمار كما يكرهه جميع رفقائي، إلا أن كراهيتي كان لها بالإضافة إلى ذلك بعد مباشر ينبع من تجربتي الشخصية كفلسطيني"[1].

لا ينكر هشام شرابي أهمية المرحلة التي كان يدرس فيها بالجامعة الأمريكية في بيروت، خصوصا تعرفه على أهمية المنهج العلمي في الحياة عموما، لكنه اكتشف فيما بعد عند التحاقه بجامعة شيكاغو أن المعرفة وطرق التعليم التي كان يمارسها الأساتذة هناك تقليدية، مقارنة مع ما تعرف عليه في جامعة شيكاغو، حيث يذكر لنا حادثة مع أستاذه "تشارلز موريس" غيرت لديه تصوره حول الحقيقة؛ التي كان يرى فيها أن الفكرة إما صحيحة أو خاطئة، لكنه لما سأل أستاذه يوما عن الحقيقة، قال له دعك من الحقيقة. ولم يفهم معنى هذا الكلام إلا بعد مدة طويلة، حيث تبين أن الحقيقة هي كما يقول: "مقولة فكرية بين المقولات الفكرية الأخرى ومنذ ذلك الحين بدأت أتخلص من عبودية الحقيقة الغيبية التي زرعتها في نفسي دراستي في الجامعة الأمريكية في بيروت وأخذت أرى الأمور في ضوء جديد يختلف كل الاختلاف عما تعودت عليه حتى ذلك الحين"[2]. لقد تعزز لديه هذا التصور أكثر عندما أنهى دراسته الجامعية بجامعة شيكاغو، وبالتالي يمكننا الحديث عن مراحل ثلاثة للتطور الفكري لهشام شرابي، أولا مرحلة الدراسة في الجامعة الأمريكية في لبنان حيث كان متأثرا بطرق التعليم التقليدية وبشخصيات أساتذته، خصوصا منهم، "شارل مالك"، الذي كان السبب في تأثره بالفلسفة المثالية. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التعمق في الفلسفة والتفلسف، أثناء دراسته بجامعة شيكاغو، وتعرفه على فلسفة ماركس الذي لم يكن اسمه يذكر في الجامعة الأمريكية بلبنان، وتعرفه كذلك على فرويد، وجون ديوي، وغيرهم. لكن أهم الفلاسفة الذين يقر هشام شرابي صراحة بتأثره بهم، يذكر ماركس ونيتشه وكيركيجارد والفلسفة الصوفية لدى ميخائيل نعيمة. أما المرحلة الثالثة فكانت من جهة تتويجا للمرحلتين السابقتين، لكنها من جهة أخرى، متميزة تماما؛ لأنها تعبر عن نضجه الفكري وتكوينه رؤيته الخاصة للحياة وتوجهه إلى الاشتغال بمشكلات عصره ومجتمعه العربي التي خصص لها جملة من المؤلفات، أهمها:

---

1 المصدر نفسه، ص 21.

2 هشام شرابي: الجمر والرماد، المصدر السابق، ص 32.

- مقدمات لدراسة المجتمع العربي.
- السياسة والحكومات في الشرق الأوسط.
- المثقفون العرب والغرب.
- الدبلوماسية والإستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي.
- النظام البطركي.
- النقد الحضاري للمجتمع العربي.
- الجمر والرماد. وغيرها...

ثانيا: النظام الأبوي/إشكالية تخلف المجتمع العربي:

يتميز هشام شرابي عن غيره من المفكرين العرب المعاصرين أنه لا ينطلق من رؤية أحد المذاهب الفلسفية الغربية في إعادة النظر في مشكلات الواقع العربي، على الرغم من تعرفه ليس فقط على الأفكار الفلسفية التي تدعوا إليها هذه المذاهب، بل حتى على ممثليها، وهم أغلب الأساتذة الذين درس على أيديهم في جامعة شيكاغو، وهذا ما تحدث عنه في كتاب "الجمر والرماد"، إلا أنه وظف رؤية نقدية خاصة به كانت خلاصة تجربته كمثقف عربي مغترب، حيث أن قراءة سريعة في عناوين مؤلفاته ومضامينها، تبين لنا تميزه في طرح وتحليل قضايا تتعلق بواقع المجتمع العربي، تتنوع بين الاجتماعي منها والسياسي والتربوي التعليمي، حيث تتضح لنا معالم هذا الطرح في أولى مؤلفاته، "مقدمات لدراسة المجتمع العربي"، فتطرق إلى موضوعات متنوعة أهمها، سلوكنا الاجتماعي وبنية الأسرة في المجتمع العربي وكذا الإنسان العربي والتحدي الحضاري الذي يواجهه، وكذلك المثقف العربي والمستقبل، إن أهمة موقف عبر عنه هشام شرابي يتمثل في أن السلوك الاجتماعي من خلال الدور الذي تقوم به الأسرة هو تكريس لعلاقات الهيمنة الأبوية السائدة في المجتمع العربي.

إن المشروع الفكري لهشام شرابي هو رؤية نقدية تحليلية لبنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر، فحاول من خلال تجربته الشخصية التي عاشها مع أبناء جيله أو في المهجر، وبالتحديد في أمريكا، أن يضع آلية لخلخلة الفهم التقليدي المهيمن على الواقع الاجتماعي، والثقافي والسياسي العربي، وبالتالي إقامة أسس وعي جديد، يكون النقد الحضاري نقطة انطلاقه. وعليه تكون مهمتنا في المرحلة الراهنة نقدية بالدرجة الأولى، وذلك من خلال ممارسة النقد الحضاري على ما يسميه هشام شرابي "بالنظام الأبوي"، الذي لا

يقتصر على ميدان معين، بل يشمل كل المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية والتعليمية وغيرها. إذا أراد المجتمع العربي أن يعيش الحداثة الحقيقية، فما عليه إلا أن يعمل على تجاوز هذا النظام الأبوي، وهنا يقول هشام شرابي: "باعتقادي أن توق الفرد إلى الانعتاق والتحرر، إنما ينبع من هذا التاريخ الداخلي المغروس في أعماق التجربة واللاشعور، والذي يتحول مع الزمن إلى وعي هادف وممارسات محددة تقررها ظروفه المادية المحسوسة وأحوال معيشته ومستوى إدراكه"[1]. إن الانعتاق الذي يتحدث عنه هشام شرابي يجب أن يكون انعتاقا من سلطة الموروث بكل أشكاله، والعمل على مواجهة التحدي الحضاري، وذلك من خلال العودة إلى أنفسنا أو ما سماه "بالتاريخ الداخلي" والاعتماد على إدراكنا وإرادتنا المستقلة.

يبين لنا هشام شرابي أن المجتمع العربي لم يستطع بعد أن يعيش مفهوم الحداثة، وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن نقول عنه أنه مجتمع تقليدي، إلا أنه لا يزال يتخبط في أزمة حقيقية هي العجز عن التعامل بعقلانية مع الماضي والواقع؛ أي الحاضر، وهذا ما صعب عليه أكثر مهمة استشراف المستقبل، ومن أهم مظاهر التناقضات التي نجدها في المجتمع العربي هو أنه: "يحلم بالوحدة لكنه يمارس التفتت، يسن القوانين والدساتير المثالية، لكنه يتعاطى مع القمع والإكراه، وحين ينادي بالمبادئ السامية والحقوق الإنسانية يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن والإنسان"[2]. إن التقدم الحضاري للمجتمعات يقاس بمدى حمايتها لحقوق الإنسان، وهذا بالفعل ما يميز المجتمعات الغربية عن المجتمعات العربية التي تنتظرها مهمة التحول من الوعي المهيمن إلى الوعي النقدي. وبالفعل، بالعودة إلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تعيشها معظم الدول العربية في بداية الألفية الجديدة، فإننا نلاحظ تقويض حريات الأفراد والجماعات، وممارسة كل أشكال القمع والتعذيب من قبل الأنظمة على الشعوب، هذه الأنظمة الأبوية التي تمارس كل الأساليب من أجل تحقيق غاية واحدة، ألا وهي المحافظة على بقائها.

لابد للرؤية النقدية أن تنطلق من السلوك الاجتماعي، لذلك يولي هشام شرابي اهتماما كبيرا لبنية العائلة في المجتمع العربي، وذلك راجع إلى أن الأسرة كمؤسسة اجتماعية هي الوسيط الرئيس بين شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وبالتالي فهي

---

1 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1990، ص 90.

2 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، المصدر السابق، ص 93.

نموذج للنظام الأبوي السائد في هذا المجتمع، وعليه يقول هشام شرابي: "العائلة في خصائصها السياسية صورة مصغرة عن المجتمع، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع، هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة. فالنزاع والتباين والتنافر هي عوامل تميز العلاقات بين أعضاء المجتمع، كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلة، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة أيا كان النظام الاجتماعي، مع العلم أن الفرد مضطهد في كل منهما على حد السواء. ومن حيث هي نظام، تقوم العائلة في آن واحد بتجسيد ودعم النظام الاجتماعي الأكبر"[1]، ذلك أن الفرد يخضع لعملية تربية وتثقيف تكرس فيه المحافظة على النظام الأبوي القائم، وبالتالي فالأسرة في حد ذاتها هي نموذج مصغر من هذا النظام الأبوي ما دامت السلطة للأب الذي يسيطر نفسيا وتربويا على الأبناء، وهكذا يكون الفرد مضطهدا، سواء داخل الأسرة أو داخل المجتمع. وكمثال لذلك فإن العناية والانتباه المبالغ فيهما من قبل الأسرة في المجتمع العربي اتجاه الصبي يقمعان شخصيته، ويجعلانه أقل تحررا من البنت التي لا يوجه لها الاهتمام نفسه، وهذا ما يبرر سر نجاح البنت في مواجهة مشكلات الحياة أكثر من الصبي، ولا أدل على ذلك من أن الإناث أكثر نجاحا في حياتهن الدراسية من الذكور.

إن من أهم النتائج السلبية المترتبة عن الضغط والقهر الذي تمارسه الأسرة على أبنائها، أننا تحصلنا على شباب عربي لا يملك استقلاله الذاتي، وليست لديه القدرة على اتخاذ القرارات الحاسمة، والأخطر من ذلك أنه غير قادر على المساهمة في البناء الحضاري للمجتمع العربي، والسبب في ذلك واضح وهو أن الأسرة في المجتمع العربي عاجزة عن إعداد فرد قادر على تحمل مسؤوليته إزاء نفسه ومجتمعه، وعليه فإن أهم مظاهر السلبية في طرق تربية الأسرة للفرد تتمثل في عدم إتاحة الاستقلال الذاتي للطفل؛ وذلك من خلال المراقبة الفردية. وكذلك تكريس روح الاتكالية منذ الصغر من خلال تعويده الاعتماد الكلي على الوالدين.

كما يبين لنا هشام شرابي أن المجتمع العربي، ممثلا خصوصا في طرق تعليم الأسرة لأبنائها تمثل التناقض الأكبر، لأنها تركز فقط على التلقين، وهي طريقة تحمل الكثير من السلبيات أخطرها أن المتعلم يكرر المعلومات ويستبعد الفهم والإدراك، وهكذا لا يشعر المواطن العربي بأي حاجة إلى طرح السؤال أو الحوار وإننا نجد أن هذا الواقع التعليمي الذي

---

1 هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة الثانية، الدار المتحدة للنشر لبنان، 1984، ص 38.

يتحدث عنه شرابي هو الذي يفرض نفسه في الوسط التعليمي بكل مستوياته، الابتدائي والثانوي وحتى الجامعي في المجتمعات العربية، وعليه لا يمكن أن ننتظر من فرد تربي فيه الأسرة التكاسل والاتكال وتكرس فيه المؤسسة التعليمية كل الأنماط الجامدة في الحوار، أن يساهم في البناء الحضاري لمجتمعه، وأن يجعل منه مجتمعا حداثيا.

إن التصور الذي يقدمه هشام شرابي من خلال رؤيته النقدية لمكانة الفرد في الأسرة والمجتمع العربي ككل، يقوم على أن هذا الفرد أصبح يعيش حالة من اليأس نتيجة كل أساليب القهر التي تمارس ضده، والتي بالتالي تستهلك قدراته وإمكانياته الفطرية، وتحد كذلك من كل طموحه وآفاقه، وهذا ما يعتبر في الواقع أكبر تحدي حضاري علينا مواجهته من أجل تغييره وتجاوزه خصوصا تلك القضايا المرتبطة بعلاقاتنا الأسرية والاجتماعية، والتي أهمها علاقتنا بأبنائنا وعلاقتنا بالمرأة، وبالتالي علاقتنا ببعضنا البعض. وقد تحدثنا من قبل عن علاقتنا مع أبنائنا من خلال حديثنا عن سلبيات تربية الأسرة لأبنائها، أما بالنسبة إلى مكانة المرأة في المجتمع العربي، فهي من القضايا الرئيسة التي شغلت فكر هشام شرابي، من ناحية أنها تعبر بالفعل عن أهم مظاهر سيطرة المجتمع الأبوي، وبالتالي عن تخلف المجتمع العربي، فالمرأة لا تزال تعاني القهر والاضطهاد وتقويض للحرية، رغم ما حققته من مكاسب وهنا يقول هشام شرابي: "إن التغيير في مجتمعنا لا يمكن أن يتم دون تغيير جذري في علاقتنا بالمرأة وفي نظرتنا إليها، وهذا يعني شيئا واحدا: تحرير المرأة... ها نحن بعد ثلاثة أرباع القرن وبعد مسيرة ثلاثة أجيال لا نزال ننادي بتحرير المرأة. فمن الواضح أن مجرد إرسال البنات إلى المدرسة وإزالة الحجاب عن وجوههن، ومنحهن بعض الحقوق المدنية والمهنية لا يحقق تحرير المرأة. فالتحرير لا يتحقق بمجرد اقتباس الملابس والمدارس الغربية، فهذه ليست إلا مظاهر خارجية كثيرا ما تخفي العلاقات التقليدية وبالتالي تمنع تغييرها، إن تحرير المرأة لا يتم في النهاية إلا بتحرير علاقتها بالرجل، وهذا يعني تغيير دورها ومكانتها في العائلة وفي المجتمع"[1].

إن إعطاء المرأة مكانتها الحقيقية في المجتمع هو أكبر تحدي حضاري يواجه المجتمع العربي، وإننا نلاحظ أن هشام شرابي قد استفاد كثيرا من تجارب ونضال المرأة العربية ذاتها، وسعيها إلى التحرر من النظام الأبوي العربي من خلال ذكره لبعض النماذج في كتاب "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" مثل نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد وغيرهن، ومن الواضح أن متابعة هشام شرابي لأعمال هؤلاء ونشاطاتهم قد غير من تفكيره

1 هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المصدر السابق، ص 114

حول قضية المرأة، التي رأى أنه لا حل لها إلا بتحقيق الحل الاجتماعي العام، أي تحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية في المجتمع ككل.

يحلل هشام شرابي تشويه مفهوم المرأة في المجتمعات العربية مقابل السلطة والهيمنة الذكورية وفق منظور اجتماعي ونفسي متميز، على طريقة عالم الاجتماع الفرنسي "بيار بورديو" في كتابه "الهيمنة الذكورية" حيث حاول شرابي من خلال تسليط الضوء على الظلم والقهر الذي تعاني منه المرأة العربية من أجل رسم طريق تحررها لأن تحرر المجتمع العربي في تحرر المرأة العربية، وهنا يقول: "إن عملية تحرير المرأة هي إذن عملية انعتاق شاملة تبدل العلاقات الاجتماعية من جذورها، وأنها لا تحدث بمجرد قبول لفظي لحقوق المرأة، بل حصيلة صراع طويل، وبالتالي، فإن تحرير المرأة في مجتمعنا جزء لا يتجزأ من عملية تحرير الرجل وتحرير المجتمع بكامله"[1].

لقد ترتب عن العلاقات السابقة الذكر سواء العلاقات مع الأبناء والمتعلمين أو العلاقات مع المرأة، إنتاج فرد عربي سلبي مهزوم، فهو من جهة أناني يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة على حساب الآخرين، وبالتالي على حساب المجتمع ككل، ومن جهة أخرى هو يعتمد كلية على هذا المجتمع الذي كرس فيه هذه التبعية التي لا تخدم الفرد ولا المجتمع ذاته، وهذا ما ترتب عنه في النهاية تشويه مفهوم المواطن، بل الإنسان. ولأجل مواجهة هذا التحدي الحضاري، يؤكد هشام شرابي على ضرورة العودة إلى أنفسنا، والاعتماد على إمكانياتنا وإدراكنا وإرادتنا المستقلة لكي نبني مجتمعا جديدا وحضارة جديدة، وهنا تكمن أهمية العلاقات السابقة الذكر، أي أن تحرير الطفل وتحرير المرأة هو تحرير للإنسان العربي.

تتنوع مظاهر النظام الأبوي الذي يسعى النقد الحضاري إلى تجاوزه ليصل إلى التيار الديني، وبالتحديد التيار الديني الأصولي، حيث يميز هشام شرابي بين التراث الديني من جهة والحركات الدينية من جهة أخرى وهنا يوضح طبيعة موقفه من هذه القضية فيقول: "من الواجب على المواجهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية، وأن تصر على المنطلق العقلي التحليلي وعلى السياسة الواقعية المحسوسة"[2]. وذلك من منطلق أن الدين ملك للجميع، كما

1 المصدر نفسه، ص 115

2 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 17.

أن هذه الحركات لم تقدم للمجتمعات العربية شيئاً عندما تبنت الحل الديني للأزمة الراهنة في كل أبعادها فالفرق بين ما تدعيه هذه الحركات الأصولية وما تنشده المجتمعات العربية هو بالتحديد الفرق بين النظام الأبوي والحداثة الحقة، وبالتالي فالحركات الأصولية كما يبين لنا هشام شرابي عجزت فعلا عن فهم الواقع.

لقد آمن هشام شرابي أن التغيير الاجتماعي يفترض التغيير الفكري، وأن هذا الأخير مربوط باكتساب اللغات الأجنبية، وذلك من أجل الخروج من سلطة الفكر الأبوي ولغته والدخول في وعي فكر جديد وذلك بهدف رفع مستوى الوعي الفردي والجماعي. ولا يفهم من دعوته هذه أنه يؤكد على اعتماد طرق التفكير والبحث كما هي في الغرب، بل إن هذا ما يرفضه تماما. فصحيح أن الفجوة الحضارية بين الواقع الغربي والواقع العربي أصبحت واسعة جدا خصوصا على صعيد الفكر، لكن هذا لا يعني أن نأخذ أنماط الفكر الأوروبي كما هي، وهنا يقول هشام شرابي: "إن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة الواقع الراهن مجابهة جدية، أي مجابهته كما هو وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، يكون بتحديد الإشكاليات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن عينه، ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع"[1]. وإن هذا الموقف يبين لنا خصوصية الرؤية النقدية التي يتخذها هشام شرابي إزاء المجتمع العربي والتي لا تقوم على أخذ آليات التفكير الغربي كقوالب جاهزة، وإنما هي رؤية تحليلية نقدية مبنية حلى مناهج بحث وطرق تفكير خاصة به تقوم أولا على تشخيص مشكلات الواقع العربي في كل أبعاده، وثانيا العمل على مواجه التحدي الحضاري المترتب عنها دون الخروج عن خصوصيات هذا الواقع وجعلها أكثر مواكبة للحداثة.

إن العائق الأكبر أمام مواكبة المجتمع العربي للحداثة يكمن حسب رأي هشام شرابي في لغتنا الأبوية التي تخضع الفكر الجديد للحداثة إلى نظام معانيها وتراكيبها، ولتجاوز هذا العائق يقترح علينا هشام شرابي تحديث اللغة العربية وجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث، وذلك انطلاقا من طرحه لسؤال مهم مفاده: "هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة مازالت في مرحلة ما قبل الحداثة، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟"[2]، وذلك لأن ترجمة أفكار الحداثة بواسطة مصطلحات عربية جاهزة لا

1 المصدر نفسه، ص 26.

2 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 85.

يضمن الفهم الصحيح لهذه الأفكار، والخطر في هذه العملية كلها هو إخضاع أفكار الحداثة هذه إلى السلطة الأبوية الكامنة في اللغة، وبالتالي فإن الحل يكمن في إتقان اللغة الغربية التي هي أصلا لغة الحداثة.

رغم ما يحمله هذا الموقف من جدة وجدية، لكن يبدو لنا أن هشام شرابي جعلته الحداثة الغربية ينسى أن اللغة العربية من أهم مقومات الأمة العربية، فهل يعقل لكي نواكب الحداثة أن نتخلى تماما عن لغتنا ونتجه إلى تعلم لغة الآخر سواء كانت انجليزية أو فرنسية؟ إننا لا ننكر أبدا أهمية اكتساب وتعلم لغة الآخر من أجل التعرف على هذا الآخر وعلى ثقافته، بل الأولى أن نعمل على تطوير وترقية اللغة العربية وجعلها بدورها لغة علم وحضارة.

ثالثا: المثقف العربي والدور الحضاري:

يروي هشام شرابي في كتابه "الجمر والرماد" سيرته الذاتية كمثقف عربي عاش في فترة يصفها بالقلقة تبدأ من الأربعينيات من القرن الماضي، وتنطلق أحداثها من مدينة حيفا لتنتهي إلى مدينة بيروت، تفصل بينهما سنوات طوال من الغربة في أمريكا، حيث غادر فلسطين والحرب قائمة فيها متجها إلى أمريكا لمواصلة دراسته هناك، ولم يكن هذا فرارا من واقع مجتمعه وإنما كان إيمانا منه بأن الكفاح والنضال يكون بالسلاح مثلما يكون بالعقل، وهذا ما أثبته فعلا فيما بعد من خلال جملة المؤلفات التي صنفها والتي جاءت كلها خدمة لقضايا المجتمع العربي ككل، وليس المجتمع الفلسطيني فقط، وهو يقول: "نحن المثقفون موقعنا في مستوى آخر نحن نصارع على جهة الفكر ونقاتل قتال العقل المرير..."[1]، لذلك نجده في أغلب مؤلفاته خصوصا "المثقفون العرب والغرب" و"مقدمات لدراسة المجتمع العربي"، يولي أهمية كبيرة لدور المثقف العربي وخصوصا لضرورة مشاركته في التحدي الحضاري الذي يواجه المجتمع العربي، لذلك يركز هشام شرابي على تتبع أطوار الحداثة العربية أو ما سماها "باليقظة العربية"، موجها اهتمامه إلى دور المثقف أو لنقل موقف المثقف العربي من هذه اليقظة، فجاءت دراسته متميزة من ناحية أنها لم تقف عند حدود وصف التجارب الاجتماعية والثقافية والنفسية، وإنما سعى من خلال التحليل إلى فهم هذه التجارب.

يرى هشام شرابي أن المثقفين أصناف أهمها؛ أولا المثقف الملتزم الذي ينطبق عنده الفكر بالممارسة، وثانيا المثقف من أهل القلم كالكتاب والأدباء والعاملين بالكلمة. وهذا ما

1 هشام شرابي: الجمر والرماد، المصدر السابق، ص 12.

يفهم من كلام هشام شرابي: "إن المثقفين عموما غربيين كانوا أو غير غربيين، على نوعين: المثقفون الذين يتعاطون العلم والثقافة **مهنة وغاية** في حد ذاتها، والمثقفون الذين **يتخذون العلم والثقافة أسلوبا في الحياة وطريقا لتغيير المجتمع والإنسان** وفي كلا الحالتين ليس العامل الذاتي هو الحاسم في تقرير انتماء المثقف واتجاهه الفكري والحياتي، بل الواقع التاريخي الذي يعيشه والسياق الاجتماعي والفكري الذي يعمل ضمنه"[1]. إن هناك تراجعا رهيبا للدور الحضاري للمثقف العربي في الفترة الراهنة مقارنة مع السابق، وذلك راجع لعدة عوامل أهمها أن المجتمع العربي أصبح عاجزا على أن يوفر له المكانة اللائقة به، كما أن الأنظمة العربية تفرض على مثقفيها الرقابة الفكرية، وهذا ما يدفع المثقف إما للعمل ضده أو للهجرة إلى الخارج، وهذا ما يحدث في أغلب الأحيان، وهذا هو حال هشام شرابي ذاته. ولكن عندما يتحدث هشام شرابي عن مهمة المثقف العربي نشعر من خلال الكلمات التي يستخدمها للتعبير عن هذه المهمة إما أنه يعجز أو أنه يتحاشى عن قصد تقديم رؤية واضحة حول هذه المهمة، وهذا هو الاحتمال الوارد حيث يكتفي بالتأكيد على أن المجتمع العربي مجتمع شاب وبإمكان المثقف العربي أن يؤثر على مجتمعه، وهنا يقول: "إن فئة الكتاب والأساتذة ستكون أكثر استقلالا، وبالتالي أكثر تأثيرا في حياة المجتمع"[2]. يتبين لنا تناقض موقف هشام شرابي من مهمة المثقف العربي، فهو يرى من جهة أن المثقف العربي سواء بمعناه الواسع أو الضيق مكبل بالقيود التي يفرضها عليه المجتمع والنظام، لكنه من جهة أخرى يرى أن المثقف سيكون أكثر استقلالية وبالتالي أكثر تأثيرا في المجتمع.

إن تحليلات هشام شرابي عموما ولحالة المثقف في المجتمعات العربية تنطلق من تحليل الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمعات العربية بطرق علمية منهجية، فيرى مثلا أن البيئة الاجتماعية والاقتصادية لمثقفي مرحلة أواخر القرن التاسع عشر هي وليدة مجتمع زراعي تقليدي غير حديث، وكانت الحياة الحضارية في مستهلها. أما الفئات المسيطرة فهي الأرستقراطية ورجال الدين، أما بروز المثقف في تلك المرحلة فكان نتيجة عملية التعليم والاتصال بأوروبا، ومن أهم النتائج التي ترتبت على هذا الوضع، يقول هشام شرابي: "وهنا أخذ النظام الاجتماعي القديم يتفكك أمام القيم الجديدة، واتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد، مما أدى إلى نمط من التصرف ترسخ أكثر

1 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، المصدر السابق، ص 88.
2 هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المصدر السابق، ص 138.

فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم"[1]، ذلك أن تلقي القيم الغربية الاجتماعية والأخلاقية والثقافية وغيرها من قبل المتعلمين العرب أدى إلى انتقال هذه القيم إلى المجتمع العربي، وهذا ما ترتب عنه ظهور فئة المثقفين وتميزها عن باقي فئات المجتمع، ومنه ابتعاد الجيل المتعلم عن الناس فظهر المثقفون المسلمون والمثقفون المسيحيين، وكل منهم كان له موقفه الخاص سواء اتجاه عادات مجتمعه التقليدية أو إزاء الثقافة الأوروبية، هذه الأخيرة بينما كان المثقفون المسيحيون متمسكين بها، كان المثقفون المسلمون معارضين لها، وهنا ظهر الفكر الإصلاحي خصوصا في مصر.

لقد حاول الفكر الإسلامي الإصلاحي كما يرى هشام شرابي التغلب على القصور الفكري والروحي للنظرة التقليدية للإسلام، وهذا ما فتح الباب أمام الاجتهاد؛ لأن الحافز الأساسي للإصلاح كان نابعا من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الإسلامي، حيث كان كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أبرز شخصيتين مأثرتين في حركة الإصلاح هذه التي رأت أن المشكلة تكمن في أن الانحلال السياسي مرتبط بالانحلال الديني، وهذا ما ترتب عنه كما يقول هشام شرابي: "وضع العلماء كناطقين رسميين باسم الدين في موقع القيادة. وهكذا، باعتبار المسلمين مخطئين تعززت سلطة العلماء فانتحلوا دور قيادة حركة التغيير"[2]. إن هذا التحول ترتب عنه التأثير العميق للنزعة الإسلامية على النهضة الفكرية وعلى الحياة السياسية والاجتماعية فوجهت الرأي العام في المجتمع العربي إلى أن المجتمع الإسلامي في صراع مع الغرب. وهكذا يمكن حصر أهم نقائص الحركة الإصلاحية في الإسلام في ما يلي، أولا النظر بنظرة سلبية لكل ما هو غربي، وبالتالي رفض كل أشكال الثقافة الغربية، وثانيا ربط العقل بالاجتهاد في أمور الدين، وهذا ما أدى إلى عجز الحركة الإصلاحية فن فهم الواقع الاجتماعي العربي وبالتالي العجز الكلي عن نقله إلى التقدم الحضاري، وهنا يقول هشام شرابي: "كان الفكر الإصلاحي، من وجهة نظر منهجية، عاجزا عن تحقيق وعي عقلاني مركز للواقع الاجتماعي. فإنه افتقد الشرط المسبق الأساسي لهذا الوعي، أي القدرة على نقد الذات التصحيحي. وإذا نظرنا إلى هذا الفكر بمنظار الحاضر، تمكنا من رؤية صقور رأياه، إنما الحقيقة تبقى أن الإصلاحيين

---

1 هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1981، ص 16.

2 المصدر نفسه، ص 39.

برغم كونهم ضحية انهيار أعصاب متكرر لم ينخرطوا، بالفعل في عملية شك عقلاني منظم"[1].

ينتقل هشام شرابي إلى الحديث عن المثقفين المسيحيين، الذين ميزتهم أنهم أول من استقبل التعليم الحديث لأن المدارس التي فتحها الانجليز والأمريكيين كانت في المجتمعات المسيحية وهنا: "ارتبطت الطبقة الجديدة المتعلمة من المسيحيين بثلاث موارد تعليمية أعطت الحركة الفكرية المسيحية طبيعتها المميزة، وهي: التمدرس الكامل بالأدب العربي، وإجادة اللغة الأوروبية، والإلمام بالمعرفة العلمية الحديثة"[2]، وهذا ما حدد طبيعة موقف المثقفين المسيحيين فيما بعد اتجاه الدين، إذ يرون ضرورة فصل الدين عن الدولة. وهذا ما نجده عند شبلي شميل مثلا حيث يرى في هذا الفصل شرطا ضروريا للتقدم الاجتماعي والسياسي، وهكذا عكس ما نادت به الحركة الإصلاحية عند المسلمين، كما تعرفنا على ذلك من قبل، وإن تبرير هذا الموقف الذي تبناه أغلب المثقفين المسيحيين راجع إلى تأثرهم وتمسكهم بالعقل والمنهج العلمي كما هو في الثقافة الغربية.

ومما سبق ذكره، يمكننا أن نميز بين موقفين للمثقفين العرب من الثقافة الغربية، حيث ينظر إليها المثقف العربي المسلم نظرة سلبية رافضة، أما المثقف العربي المسيحي فلا يقدم أي تبرير لقناعته المطلقة بها، أي أن المثقفين العرب المسلمين يرون في الوجه العلماني للحضارة الغربية عداء للإسلام، أما المثقفون المسيحيون فيشددون على النظرة العلمانية للإنسان والمجتمع. لكن كيف انعكس هذا التباين في المواقف على التقدم الحضاري للمجتمع العربي؟

لا تقتصر رؤية هشام شرابي لموقف المثقفين العرب من الثقافة الغربية في إطار تحليل الظروف التي بررت ظهور هذه المواقف على تنوعها واختلافها، وإنما تتعداها إلى رؤية نقدية لهذه المواقف سواء عند المثقفين العرب المسلمين أو المسيحيين، خصوصا إزاء الدور الحضاري للمثقف العربي ودوره اتجاه حداثة المجتمع العربي، وهنا يقول: "لم تكن اليقظة العربية التي سعت إلى إحراز الانبعاث الثقافي وإلى التحديث قادرة على خلق التوازن، أي أنها لم تستطع بغية المحافظة على القيم التقليدية وتبني الوسائل العلمية أن تتجنب التناقضات المتأصلة في هذا السعي، وهكذا فشلت في تحقيق التأليف الذي كان أساس

---

1 المصدر نفسه، ص 46.

2 هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب المصدر نفسه، ص 65.

انتصار أوروبا"[1]، فالحداثة العربية لم تستطع المحافظة على الموروث الثقافي والاجتماعي للمجتمع العربي، ولم تستطع مقابل ذلك مواكبة الحداثة الغربية خصوصا في جانبها الحضاري والعلمي، وهذا الخطأ المزدوج يتحمل مسؤوليته المثقف العربي المسلم والمسيحي معا؛ فالأول عجز عن تحديث قيم المجتمع، والثاني اعتبر نفسه مجرد تابع للغرب، وهذا ما أعطى فرصة تاريخية للامبريالية الغربية للاستيلاء على الوطن العربي، خصوصا بعد ترحيب المثقفين المسيحيين بسقوط الإمبراطورية العثمانية، وقطع علاقاتهم مع المثقفين المسلمين وغياب روح الحوار والتشاور بينهم، وهذا ما عطل مسار الحداثة في المجتمع العربي، وترتب عن هذا الوضع نتائج سلبية كثيرة أهمها:

- تجزئة العالم العربي، ورسم حدود سياسية وفق المصالح الغربية.
- تحول الحركة القومية إلى حركات مختلفة أدت إلى عرقلة النمو الاقتصادي في الدول العربية.
- لكن النتيجة الأكثر سلبية كانت على المستوى الثقافي والتعليمي ترتب عنه الشعور بالقهر والنقص لدى المواطن العربي.

وبالتالي فإن الحل يكمن كما يرى هشام شرابي في: "عملية علمنة منظمة للمعرفة وهذا هو الشرط المسبق للفكر العلمي، إذ بدت حركة الإصلاح في مختلف أشكالها، عاجزة عن تحقيق هذه العلمنة"[2]، وهذا ما يمثل شرطا ضروريا لبلوغ المجتمع العربي الحداثة.

رابعا: طريق الحداثة

إن المنهج النقدي الذي يمارسه هشام شرابي على كل أشكال الثقافة والسلوك الاجتماعي والسيطرة التي يمثلها النظام الأبوي بكل أشكاله، لم يسلم منه حتى النخبة والذين هم المثقفون، وهو ليس نقدا هداما وإنما هو خطوة لابد منها، إذا أراد المجتمع العربي فعلا أن يعيش الحداثة: "لأن هدف النقد الحضاري في المرحلة الحاضرة هو نقد النظام الأبوي وتعرية أيديولوجيا وتفتيته سياسيا من الداخل"[3]، وذلك من أجل

---

1 المصدر نفسه، ص 131.

2 هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب لمصدر نفسه، ص 132.

3 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، المصدر السابق، ص 89.

بلوغ الحداثة، هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلا من خلال التحرر من السلطة القمعية للنظام الأبوي وتفكيك أسسه الأيديولوجية، وهنا يؤكد هشام شرابي على ضرورة توفر شرط مهم في عملية النقد، وهو أن النقد الذي يوجهه المثقف للنظام الأبوي يجب ألا يكتفي بالارتباط بالجوانب النظرية وإنما يجب أن يؤسس على التجربة الذاتية للمثقف، والهدف الذي يرمي إليه شرابي هنا واضح وذلك لكي يكون هدف أو بالتحديد نتيجة هذا النقد هو بلوغ الحداثة كممارسة فعلية، وليس فقط الاكتفاء بمجرد التنظير لها على الرغم من أهمية هذا الجانب.

إن الغرب الآن يعيش ما يسمى بما بعد الحداثة كمرحلة جديدة تتجاوز الحداثة كما تحددت معالمها في القرن التاسع عشر، والتي رأى هيغل أنها ترتبط بمجالات ثلاث العلم والأخلاق والفن، ولكن هذا المجالات كانت تقوم على المفاهيم والتصورات الكلية، وهذا ما كان محل انتقاد وتجاوز من قبل المفكرين والعلماء في النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصا بظهور البنيوية وما بعد البنيوية، وهذا ما أسس لخطاب جديد يسمى ما بعد الحداثة. وعليه إذا كان الغرب الآن يعيش ما بعد الحداثة فإن المجتمع العربي لا يزال يتخبط في ظلامية النظام الأبوي، وكل ما هو موروث وتقليدي يكبل الحريات والعقول، ويصف هشام شرابي هذا الوضع بقوله: "بالنسبة إلى المجتمع العربي، ففي حين أنه لم يصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل فهو ليس تقليديا بكل معنى الكلمة إنه يعيش في ظل خطابين: في ظل خطاب الحقيقة الشاملة الكلية وفي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة. المهم أنه عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني منتظم يمكنه من إرساء علاقته بالماضي (التاريخ) أو بالواقع (بالحاضر) أو بالمستقبل، من خلال وعي ذاتي مستقل. بالتالي فهو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية"[1].
وهنا يتمكن هشام شرابي من التشخيص الدقيق لمشكلة المجتمع العربي، ولسبب تخلفه الذي حد من إمكانية تحوله على الأقل إلى الحداثة كما عاشها الغرب، وليس أدلّ على ذلك من أن المجتمع العربي لم يقدم شيئا في المجالات الثلاثة السابقة الذكر ألا وهي العلم والأخلاق والفن، فهو مجتمع تحكمه الكثير من التناقضات؛ فعلى الرغم من أن أغلب المجتمعات العربية تعيش مرحلة الاستقلال إلا أنها لن تحقق مفهوم المجتمع المدني

---

1 هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، المصدر السابق، ص 93.

بما يتوفر عليه من تكريس للحريات وحقوق الإنسان، كما أنه على الرغم من الإمكانيات والثروات الطبيعية بكل أنواعها التي تتوفر عليها المجتمعات العربية، إلا أنها لا زالت عاجزة اقتصاديا وتعاني من التبعية المطلقة للغرب في ذلك، أما أكبر مظاهر تخلف المجتمعات العربية فتتجلى في المجال الثقافي والتعليمي، وهذه كلها عوائق أمام مهمة التحديث في المجتمع العربي، لكن السؤال الذي يطرح هنا، هل يدعونا هشام شرابي إلى الأخذ بمفهوم الحداثة كما هي في الغرب.

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بعد توضيح مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، ولو بنوع من التبسيط. فالحداثة تمتد من بداية القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين أو نهاية الحرب العالمية الثانية وتمتاز هذه الرحلة بالقدرة الصناعية والتطور المعرفي والفكري والفني. أما مرحلة ما بعد الحداثة، فتمثل النصف الثاني من القرن العشرين وتقوم ضد أهم مقولات الحداثة والتي هي الشمولية والمعرفة اليقينية فيصبح إن فكر ما بعد الحداثة فكر نقدي بالدرجة الأولى وهذا هو أهم مكسب يقدمه لنا هذا الفكر. وهنا يتبين لنا أنه على الرغم من إعجاب هشام شرابي بالنزعة النقدية لفكر ما بعد الحداثة، ولكن لكي لا يناقض موقفه القائل بأهمية ارتباط النقد بالتجربة الذاتية للمثقف، يقول: "ما لا شك فيه أن فكر ما بعد الحداثة من هذه الناحية قد زود الحركة النقدية العربية بأسلحة فكرية ولغوية في غاية الفعالية. لكن، من ناحية أخرى، إذا اتبع هذا الفكر النقدي خط فكر ما بعد الحداثة الغربي دون نقد أو تمييز فقد يتعرض إلى خطر الانزلاق في نزعة تشكيلية تشل محتواه الاجتماعي وتبعده عن قضاياه الواقعية وتسير به في اتجاهات جمالية أدبية وفلسفية تؤدي به عمليا إلى مواقف سياسية محافظة"[1]. إن هشام شرابي لا يدعو إلى رفض فكر ما بعد الحداثة، ولا يدعو مقابل ذلك إلى الأخذ بفكر الحداثة، وإنما يدعو المثقف العربي إلى أن يستقل بفكره ووعيه الذاتي، بأن يأخذ من الحداثة وما بعد الحداثة فقط ما يخدم قضايا المجتمع العربي، وهذا ما يمثل خطوة أساسية تمكن المجتمع العربي من التحول من التقليدي أبوي إلى الحديث.

ما نتوصل إليه، هو أن هشام شرابي مناضل ومثقف وإنسان، فليس هناك مفكر عربي معاصر قام بنقد المجتمع العربي الأبوي التقليدي على قدر النقد الذي وجهه له هشام شرابي، وهذا النقد لا ينتقص من قيمته ولا تشويها لصورته؛ وإنما محاولة لتشخيص مشكلاته

1 المصدر نفسه، ص 95.

وتوجيهه توجيها سليما نحو دروب الحداثة، لذلك كانت أهم المسائل التي طرحتها المؤلفات النقدية لهشام شرابي تتمثل خصوصا في أسباب تخلف المجتمع العربي وغياب المجتمع المدني وبالتالي حقوق الإنسان، وحرمان المرأة حقوقها والأهم من كل هذا، تعجيز المثقف العربي عن أداء دوره الحضاري، فيجد هذا المثقف نفسه مجبرا إما على الرضوخ للواقع الذي يفرضه عليه النظام الأبوي، أو أن يسلك طريق المنفى مثلما فعل جيل من المثقفين العرب.

محمد أركون
مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه

الطاوس اغضابنة[1]

مقدمة:

إن الإسلام هو الاسم الذي عُرِف به الدين الذي جاء به"محمد بن عبد الله"منذ عهده الأول، ولم تكن هذه التسميَّة عن اجتهاد من الرسول، وإنما كانت من الله تعالى﴿ ورضيت الإسلام دينا﴾[2]. ومن حيث أنَّه قد تبلور عن هذا الدين تشكيل عقل تميَّز بمفهوم وخصائص هي في جانب كبير منها نسخة عن هذا الدين وهو أمر قد بلغ من الوضوح ومن المعروف المُتداول حدَّ البداهة، ولكن هذه البداهية قد تحولت عند "محمد أركون" إلى دعوى تتطلب الدراسة والتحليل بل حتى أنه قد أسس مشروع دراسة تحت عنوان"نقد العقل الإسلامي"، فكيف حلل مفهوم العقل الإسلامي؟ وكيف أسس لنقده؟ فهذه التساؤلات وغيرها هو ما سنعمل على محاولة تحليله من خلال وضمن مبحثين: الأول: جدلية العقل ومفهومه عنده"محمد أركون". والثاني: تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند"محمد أركون".

أولا: جدلية العقل ومفهومه:

أولا: أ – جدلية العقل الديني والعقل العلمي عند «أركون»: إن الجدال بين العقل الديني والعقل العلمي هو ما تتمحور حوله كتابات»أركون»من جهة، كما أنها تلقى بعض الإضاءات والتوضيحات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامي من جهة أخرى، وضمن إطار هذا الجدال ومن خلاله يرى"محمد أركون" ضرورة أن يتجاوز العقل الديني الممارسات التقليدية التي كانت تنحصر في حالة إذا ما واجه الفكر الديني اعتراض علمي أن يتخذ

---

1 أستاذة الفلسفة، جامعة قسنطينة/الجزائر

2 سورة "المائدة"، الآية: 3.

بصدد ذلك موقفين: إما رفض صحة الاعتراض العلمي والتصريح بأسبقية وأفضلية الاستدلال الديني، وإما فصل المقال فيما بين الدين والعلم من اتصال على الرغم من أن مسائل وموضوعات جدال كلا الموقفين لا تخرج عن موضوعات الخطاب السياسي والاجتماعي من حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية وقضية المرأة وغيرها من الموضوعات القريبة من نفس الخطاب.

أما الجدال بين العقل الديني والعقل العلمي الراهن فلا يعني المقارنة بين نوعين من المعرفة والتصريح بأفضلية إحداهما على الأخرى كما ولم يعد بالإمكان أيضا أن يعتمد على مناهج القدماء للجمع بين رأيي الحكيمين أو التوفيق فيما بين الموقفين من اتصال، إنما أصبح يهدف إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من مواقف ومناهج ومبادئ ومقدمات وطرق استدلال وتعبير عن حقائق الأمور في لغة علمية دقيقة ومعبرة وليس في لغة لاهوتية تجريدية، وإبراز مدى فاعلية ونشاط كل عقل في واقع حياة الإنسان وذلك بالاستناد إلى ما توصل إليه العلماء في مجال علوم الإنسان والمجتمع من اكتشافات ونتائج لأن مناهج هذه العلوم والإشكاليات التي تطرحها في تغير وتطور باستمرار كما وأن حقائقها قد غيرت من نظرة الإنسان اتجاه المادة والعالم والكون والإنسان والله.

وذلك منذ دعوى فلاسفة الحداثة الأوربية بتغيير معادلة العلاقة من شكلها اللاهوتي من مركزيَّة الله للعالم إلى مركزيَّة الإنسان للعالم. دعوى فلاسفة الحداثة هؤلاء هي ما كانت سائدة في الفكر العربي الإسلامي إبان عصر نهضته، وأما اليوم فإن الصعوبة الكبرى التي يواجهها الفكر الإسلامي تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستيمية والإبستمولوجية التي فرضها عليه العقل الدوغمائي، فما هو العقل الدوغمائي؟ وبما يتميز؟ وما العقل النقدي؟ وبما يتميز؟.

أولا: ب - مفهوم العقل ودلالاته الإصطلاحية عند "محمدأركون":

أولا: ب .1ـ مفهوم العقل الدوغمائي: إنه "قوة بنيوية تكوينية (...")[1] كما يرى "كلود كوهين" وهو التعريف الذي يستعيره "أركون" باعتباره قوة بنيوية بمعنى أنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة إنما هو وليد تراكم لحظات تاريخية متراسبة. والقيود المعرفية والمنهجية التي

1 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: 2000م، ص 7.

يفرضها العقل الدوغمائي لا يفرضها على الفكر الإسلامي وحده إنما على جميع ممارسات العقل البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو"الوحشية"بتعبير ليفي ستروس" إلى المرحلة الزراعية أو المدنية. والعقل الدوغمائي، عقل تقليدي، تكراري، اجتراري مسجون داخل سياج دوغمائي مغلق.

ومصطلح السياج الدوغمائي المغلق: "la clôture dogmatique" من اختراع "أركون" ويعني به أن المؤمن المسيحي مثلا مسجون داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها خطأ وضلال، والأمر نفسه عن المؤمن اليهودي أو الإسلامي بل حتى داخل الدين الواحد توجد أَسْيِّجَة مغلقة أي مذاهب يعتبر كل واحد منها نفسه أنه هو وحده الصحيح والبقية ضلال في ضلال[1].

فالعقل الديني[2] يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل» المعرفة الصحيحة» استنادا إلى العبارات النصيَّة للكتابات المقدَّسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع غير مستقل وبالتالي فهو لا يطرح مشكلة أصل الوحي، أي الوحي كظاهرة موضوعية موجودة بغض النظر عن ذواتنا كما أنه لا يطرح إطلاقا مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف الـمُنجزة إنه لا يطرح مدى مشروعية ذلك المرور أو الانتقال من كلام الوحي إلى أحكام البشر الـمُطبقة في المجتمع أو على المجتمع والتي يخلع عليها التقديس بدوره. ومن هنا جاء تقديس الشريعة والقانون الإسلامي واعتباره فوق التاريخ والبشر[3].

غير أن «أركون» يرى أنه ينبغي التميز بين ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني والإبداعات الرمزية، فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحوَّل ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تَغَلُّبَ "ما لم يفكر فيه"على ما يجب التفكير والإبداع فيه إذ أن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأرثوذوكسية (المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي) وتكرارها قد تغلب

---

1 المصدر نفسه، هامش ص 49.

2 تجدر الإشارة هنا أن «أركون» يميز في العقل الديني بين العقل الديني (القرآني) وبين العقل الديني الناتج عن الفكر الإسلامي.

3 محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، 338.

على نزعة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات المعرفية التعسفية وصارت هذه الأخيرة بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية للفكر الإسلامي.

والإطار المعرفي الذي يتقيد به الباحثون في الفكر الإسلامي اليوم في المجتمعات المنعوتة بالإسلامية ما يزال مرتبطا ومتأثرا بالإطار العرفي الإسلامي الموروث أكثر مما هو مرتبط بالعقل النقدي (أو الاستطلاعي أو الاستكشافي أو المستقبلي) كلها ألفاظ مترادفة ذات دلالة واحدة وهي:

أولا: ب -2- مفهوم العقل الاستطلاعي "La raison émergente": يقول محمد أركون: «أقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الإستطاع والاستكشاف»[1]، أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والاجترار والطامح إلى معرفة "ما منع التفكير فيه" وذلك من أجل المحافظة على مشروعية[2] السلطة وقدستها وحتى تبقى مؤثرة في المخيل الديني والسياسي والاجتماعي تأثيرا تقديسيا بغض النظر عن الظروف التاريخية والاجتماعية والأوضاع الاقتصادية والأطر الثقافية للإنسان. ومن بين المميِّزات التي يتميَّز بها العقل الاستطلاعي الجديد عن العقول الأخرى:

- إنه يصرح بمواقفه المعرفية وبطرحها للبحث والمناظرة ويخترق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد خلال مرحلة بحثه ونقده، ثم يقرر المحدودية التاريخية لهذه المرحلة لأنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر حول الموضوعات المعالجة، وهو ما ينافي القول بالتثبت بتفوق أمة، أو سنة، أو اتجاه، أو لغة، أو عصر أو دين، أو فلسفة على غيرها، أي التمرد أي نوع من أنواع الانغلاق الدوغمائي فالعقل الاستطلاعي الجديد هو"تمرد عقلي".
- يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات: (Le conflit des interprétations) بدلا من التعصب لطريقة أو لوجهة نظر واحدة. ويقرر باستحالة التأصيل حتى لا يؤدي إلى

1 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدين (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 8.

2 المشروعية: ينبغي الإشتغال على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخليا من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية أو قابلة لأن تُعمَّم كونيا، وأقصد تلك المشروعية الواسعة التي تُبنى بمساهمة كل الشعوب وكل الفئات العرقية وكل الثقافات المتنافسة من أجل ترسيخ مشروعيتها. هذا هو السؤال الذي أصبح ضروريا الآن في نظري، وليس سؤال الإصلاح الديني أو بعث المشروعية التقليدية من جديد في أواخر هذا القرن العشرين... فمن الواضح أن بعث القديم لن ينجح. وهي مشروعية لها معناها من ثلاث نواحي. - محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة): ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان ط3: 2001م ص 116.115.

تشكيل سياجا دوغمائيا مغلقا من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. كما ينبغي عدم اتهامه باعتماد التعقيد والتفكيك دون التبسط وإعادة البناء لأن ذلك ليس من غاياته.

- العقل الجديد «لا ينحاز للغرب أو للشرق إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية»[1]، أي أنه ظاهرة إنسانية عامة وكلية تمتد إلى مختلف جوانب الحياة ومجالاتها ومظاهرها الفكرية أو الواقعية. فهو ينتمي إلى مذهب **الاتهام الفلسفي المنهجي البناء**[2].
- الإيمان بألا سبيل لوساطة العقل البشري بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يخضع الأول للنقد والتأويل لأنه عقل مرتبط في وظائفه وفي مراتب نفوذه بمختلف تصرفات أفراد البشر أو "الممثلين الاجتماعيين" بتعبير علماء الاجتماع.
- يتجاوز العقل الجديد كل ما سبقه من العقول، فهو العقل الذي يستطيع أن ينتقد تجربة كل العقول السابقة فالجديد الذي يدعو إليه يتخذ مسافة متساوية من كل السياجات الدوغمائية المغلقة سواء أكانت دينية أم دنيوية حيث يقول»أركون»: «إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب متحرك، مقارب، انتهاكي، ثوري تفكيكي، تركيبي، تأملي ذو خيال واسع، شمولي، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة»[3].

فالعقل الجديد يهدف إلى تفكيك كل القيود العقلية أو الانغلاقات المزمنة سواء في الماضي أو الحاضر وبهذا المعني فإنه يمتد حتى إلى الماركسية الأرثوذكسية أو الشيوعية، والأمر نفسه بالنسبة لعقل الحداثة (لأنه هيمن على أوروبا منذ عصر التنوير).

فالأبحاث الريادية والاستكشافية التي يتبناها العقل الجديد هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ وذلك باعتمادها على المواقع المنهجية والابستمولوجية الموجهة نحو

---

1 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدين (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 9.

2 وهو مذهب أساسه الشك في كل ما ينطق أو يفكر به العقل، وليس ذلك فحسب إنما يحاول أن يجعل من هذا الشك أو أن يؤسسه كمذهب فكري لا مذهب غيره ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان.. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدين (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 328 – 329.

البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى[1] والوجود وهي مهمة العقل المتمرد الذي يتمسك بتطبيق المنهج النقدي والابستمولوجية التاريخية والنقدية حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة أو التي قدسها تراكم الزمن ومرور القرون.

إذ الغاية المستمرة للنص المقدس أو النص المغلق[2] بتعبير "أركون" تمكن في ترسيخ يقين ومعنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري. وعلى هذا ميَّز "أركون" فيما يتعلق بالفكر الإسلامي بين الظاهرة القرآنية أو الحدث التاريخي والقرآن، فالقرآن كتاب تأسيسي ذو لغة مجازية عالية ككل الكتب الدينية كان يحتمل منذ البداية عدة تأويلات أو عدة تجسيدات تاريخية[3]، فكل فئة اجتماعية – تاريخية، فهمت القرآن بطريقة (ما) وحولته إلى عقيدة ذاتية لها وانغلقت داخلها واعتبرت كل التأويلات الأخرى بمثابة الغلال والانزلاق وهكذا نشأت الفرق الإسلامية عبر التاريخ وكل واحدة تدعي الإسلام الصحيح، في حين لا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح، وإسلام خاطئ وإنما توجد عدة تجليات للرسالة نفسها.

---

1 المعنى: إن"سؤال المعنى"الذي طالما طرحه الفكر الإنساني ووفق طروحات متعددة وطبقا لذلك فقد كان سؤالا ذا أكثر من إجابة بحسب العصور والمفكرين والاتجاهات، غير أنه في هذا الموضع عند «أركون» يتخذ صيغة الاستفهام التالية: كيف يمكن "البحث عن المعنى (الحقيقي)" أو بتعبير آخر "لمحمد أركون""رهانات المعنى"من أجل أن تجاوز آثار المعنى؟

2 النص المغلق: وهو"النص الرسمي المغلق"(1) يقول «أركون»: وهذا مفهوم آخر جديد كنت قد اخترعته ولكن لم يستخدمه بعدي أي مستشرق أو عالم إسلاميات. وأن النص الرسمي الناجز والمغلق يعني القرآن الحديث (أي المصحف)(2). يقوم «أركون» بالتمييز بين مرحلتين بالنسبة لتاريخية النص، وهما: ما قبل وما بعد تاريخ التشكُّل الدوغمائي للنص، أي ما قبل النص الرسمي المغلق وما بعده. وفي الواقع أن مفهوم النص الرسمي المُغلق ينطبق على جميع النصوص التأسيسية التي قُدِّسَت مباشرة بعد حصول الأمر الواقع ثم رُفعت إلى مرتبة الذروة العليا للمشروعية أو للهيبة. إذ أن مرحلة القبل والمابعد، قد عرفها كل تراث من التراثات الدينية. وأن النصوص التأسيسية لا تلعب دورها بنفس الطريقة خلال المرحلتين، ففي مرحلة القبل، تكون منفتحة وحرة ثم تصبح قسرية ولا يمكن تغيير أي شيء أو تعديله أو مراجعته. ومنه فإنَّ مفهوم النص الرسمي المُغلق لا يدل على نفس المحتوى الذي يدل عليه القرآن، أو المصحف أو التوراة أو الأناجيل لأنه يُحيلنا إلى مستويات من التعبير، ومحطات من المعنى، ولحظات تاريخية من التوسع الدلالي والسيمائي. وكل هذه أشياء يطمسها المعجم اللاهوتي الموروث عن الخطاب الديني الأرثوذكسي. والإغلاق يعني أنه لم يعد ممكنا إجراء أي مراجعة عليه أو تنقيحه أو تغييره ولو بشكل بسيطٍ جدا. - 1 – محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي): ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1: 1999م، ص 336. -2 – المصدر نفسه، ص 69.

3 هاشم صالح، ضمن: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدين (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، هامش: ص 117.

فهمة العقل الاستطلاعي قلب هذا المنظور اللاهوتي القديم المسيطر والدخول في المنظور الاجتماعي والتاريخي[1]، ومهمة العقل الجديد أيضا البحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث وذلك عن طريق التفكيك والتقدمي — التراجعي (الذي ينطلق من الماضي إلى الحاضر ليصل بينهما ويتقدم نحو الأمام) لأطر المعرفة الفهم والموقعة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموضوعة بمنأى عن كل فكر نقدي وهذا لا يتحقق إلا من خلال عملية تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي[2].

• **خطاب العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي**: هناك نوعان من الخطاب:

- **خطاب بسيط**: وهو خطاب سهل الإدراك يقدم الحقائق والمعاني في معجم يستأنس به المتفق العالم والعقل العادي السليم، وفي منطلقٍ يستسيغه الحس البشري المشترك.
- **وخطاب معقد**: وهو خطاب عويص الإدراك وصعب الفهم، مبعثر للسنن والقواعد المتبعة، وللمنطق العام وللمعاجم العادية، وللتفاسير المجمع عليها، وللمعارف المرجعية

---

1 فينبغي أن يعترف كل مذهب وكل فرقة بتاريخيته لكي يستطيع أن يفهم نسبيته ووجود مذاهب أخرى غيره إنها مذاهب أخرى متفرعة عن الأصل نفسه، أي القرآن. فالقرآن ليس سنيا ولا شيعيا إنما هو مشترك للجميع وفي القرآن يلتقي جميعهم وهكذا يمكن توحيد الوعي الإسلامي وتجاوز تمزقاته المزمنة عن طريق العودة إلى نقطة الأصل لا إلى نقطة الفرع، فالأصول توحّد والفروع تُفرِّق.

2 مشروع نقد العقل الإسلامي: انطلاقا من فرضية العقل الجديد جاءت دعوى»أركون»إلى هذا المشروع بصفته «مشروعا علميا شموليا جماعيا، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها، إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة، الإسترجاعية المستقبلية أو التراجعية – التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي أقصده» كما يقول. هذا المشروع وُلِد لأول مرة أثناء اشتغال»أركون»على أطروحته لدكتوراه الدولة عن"مسكويه"، وقد قدّمه لأول مرة (عام 1984م) ثم توالت بحوث وأعمال»أركون» الفكرية والمعرفية في النشر والصدور، وتصبو كلّها نحو تحقيق هدف أساسي هو خدمة المشروع لتتضح مضامينه.- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 46، 47، 330، 32، 331. وحول تنفيذ مشروع"نقد العقل الإسلامي" ودعوته ومستلزماته وأهدافه يمكن العودة إلى: – د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند»أركون»من خلال مشروعه الفكري، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: أ. د. عصام عبد الحفيظ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة"منتوري" قسنطينة، السنة الجامعية 1431 – 1432هـ/2010 – 2011م، الفصل الأول، ص من 38 إلى ص 45.

التي تكون الأرضية المفهومية المشتركة في التواصل اللغوي. والتوتر على أشده بين الخطابين[1].

فالخطاب البسيط هو خطاب العقل الدوغمائي (الأرثوذكسي)، وهو مؤثر في مجال العلوم الإنسانية على وجه العموم محكوم عليه بالرفض في مجال العلوم الدقيقة عموما، أما الخطاب المعقد فهو خطاب العقل النقدي. والقوة السوسيولوجية والأكثرية العددية هي للعقل الأرثوذكسي في مقابل العقل النقدي، وذلك في كل المجتمعات (قديمة ومعاصرة، غربية وشرقية، ثرية وفقيرة، رجعية ومحافظة)، مما جعل العقل النقدي يُعاني في مختلف المجتمعات الخاضعة للعقل الدوغمائي من استحالة التواصل بينه وبين مختلف طبقات القراء في مجال العلوم الإنسانية، وعليه فإن العقل النقدي الاستكشافي يكافح على جميع الجبهات. وتأتي في مقدمة تلك الجبهات والمهام، مهمة تفكيك مفهوم العقل السائد في الفكر الإسلامي ونقده:

أولا: ب – 3 – مفهوم العقل الإسلامي ونقده:

• معنى العقل الإسلامي: يعني «أركون» بـ "العقل الإسلامي" «العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني، إلخ، (أي) كل عالم الإسلام»[2]، بمعنى العقل الذي إشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية وليس فقط المجتمعات العربية، بمعنى أنه محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي[3]. وإذا بلغت

---

1 أي بين الخطاب الأول، خطاب العقل المدرساني السكولاسيتكي الموصوف بالسليم أو الصحيح أو المستقيم، وبين الخطاب الثاني، خطاب العقل الجديد والذي يعجب به جميع الناس فيما يتعلق بإبداعاته واختراعاته التكنولوجية واكتشافاته في مجال العلوم الدقيقة لكن يحكم عليه بالرفض المطلق في مقابل ذلك ويعزل في "حزب الشيطان" في كل ما يتعلق بممارساته النقدية في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

2 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 290.

3 لأن المقولات التي يستخدمها العقل هي مقولات إسلامية، حتى ولو كان هذا العقل يتكلم العربية، فالعربية هنا ليست إلا أداة للتعبير، ولو أنه عبَّر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه، فنحن داخل أرضية العقل الإسلامي. يُعرفه "الجابري" بقوله: «إنه الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات»(1)، وبهذا التحديد يُترجم "الجابري" كلمة عقل بعبارة الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، ويربط عروبة هذا بالثقافة التي ينتمي إليها، وهي الثقافة العربية الإسلامية. وهو يبني تحديده على التمييز بين نوعين من الفكر، الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر كمحتوى، أي كمجموع هذه الأفكار ذاتها (2).(1) – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4: أيلول1991م، ص 14-13.(2) علي بوملحم: أزمة الفكر العربي المعاصر، ص 43.

الدراسة هذا المستوى من التحليل للعقل الديني وآلياته يمكنها تجاوز بذلك إحدى الفروق الأساسية بين العقل العربي والعقل الإسلامي[1].

إذ الهدف من الدراسة التاريخية للعقل الإسلامي هو الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء كانت عربية أم غير عربية (تركية، أم إيرانية، إلخ) بل أبعد من ذلك فإنه إذا ما تم إنجاز دراسة للعقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب فيه الأحكام الشائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أن الفكر العربي لا يزال محكوما بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي في العصور الوسطى كما أن نقد العقل العربي يُمثل هدف مشروع لا غبار عليه، وأنه يُمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن يتحاشى الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بتفوق اللغة العربية والعرب والمسلمين[2].

وانطلاقا من تفكيك العقل الغربي والعقول المنافسة له يمرُ»أركون»إلى تفكيك العقل الإسلامي وأول مشكلة يطرحها كانت السالفة الذكر: أين وكيف يمكن القبض على العقل الإسلامي؟، ولِمَا هو إسلامي؟ ليرى أنه في الواقع أن هناك مسارات عديدة يمكن من خلالها القبض على المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي إلا أنه حصرها في مسارات ثلاثة كانت كالتالي: إما البحث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين الثالث/الرابع الهجريين[التاسع/العاشر الميلاديين]. وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة العقل لدى مختلف المدارس وتحديدها ثم النظر في أيها يستحق سمة العقل. وإما الاستناد على نص أو مؤلف أو كتاب محدد ثم الرجعة به في الزمن إلى الوراء.

وكان الخيار الأول والخيار الثاني مرفوضين: لأن الأول يرجع إلى التاريخ الخطي للأفكار، والثاني يفتت وحدة الأنظمة الفكرية المراد البحث عن وظائفها ودلالتها. وأما الخيار الثالث فهو الأفضل لأنه يُمثِل نموذجا معياريا للعقل لإسلامي الكلاسيكي تم الاعتراف به منذ القرن الثالث الهجري باعتباره العقل الأصولي المؤسس للمنهج الإسلامي كما تبلوَّر لدى"الشافعي"، أي علم أصول الفقه.

---

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، ط2: 2006م، الدار البيضاء، المغرب، ص 77.

2 المرجع نفسه، ص 78.

لقد كان "نص الرسالة"[1] بداية لعصر التدوين أي الانتقال من الرّواية والشفهي إلى الكتابة والتدوين وتقعيد العلوم في ذات الوقت الذي تؤسس فيه للمسلمات واليقينيات التي ستصبح فيما بعد السياج الدوغمائي الذي حكم العقل الإسلامي تماما كالعقل اليهودي أو المسيحي أو العقل المُختبِئ وراء المزاعم الوضعية (العقل الوضعي، الماركسي)[2].

• **معنى نقد العقل الإسلامي:** ولا يقصد بكلمة "نقد" التشكيك أو التجريح كما قد يتبادر لذهن البعض، وإنما يقصد بها "الكشف التاريخي عن كيفية تشكُّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا"[3]، فمحاولته النقدية هذه تُشكِّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الكلي[4] والتراث الإسلامي على وجه التخصيص لأنَّ «نقد العقل لا يعني التخلّي عن العقل، وإنَّما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية»[5]. ونقد العقل الإسلامي هو نقد

---

1 الرسالة: لما ظهر "الشافعي"بعلمه ومواهبه لفت الأنظار إليه، فأرسل إليه بعض علماء العراق وهو "عبد الرحمن بن مهدي (المتوفى سنة: 198هـ) رسالة يطلب إليه فيها أن يكتب لهم كتابا يُبيِّن فيه معاني القرآن ويجمع فيه قبول الأخبار. فأجاب وألف هذا الكتاب فأطلق الناس عليه هذا الإسم "الرسالة" لأنه كان عبارة عن رسالة من "الشافعي" إلى "عبد الرحمن بن مهدي" حملها إليه "الحارث بن سريج النقَّال" ولُقِّب يالنقال لهذا السبب، وأما "الشافعي" فلا يُسمي هذا الكتاب "الرسالة" ولكن يُسميه "الكتاب" أو "كتابي". وقد إختلفت الروايات حول تأليف "الرسالة" غير أن "أحمد شاكر" يرجح أنها قد ألفت مرتين، مستندا في ذلك بما يذكره المؤرخون في فهرس مؤلفات"الشافعي"فيقولون: «الرسالة القديمة والرسالة الجديدة»، ويقول: وليس في أيدي الناس إلا الرسالة الجديدة أما الرسالة القديمة فقد ذهبت. - لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى: - الشافعي: الرسالة، إعداد ودراسة: محمد نبيل غنايم، إشراف ومراجعة: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1: 1408هـ/1988م، ص 29 - 30.

2 د. اسماعيل زروخي وأساتذة آخرون: التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، جويلية 1424هـ/2003م، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر، ص 151.

3 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدين، ص ص 274.

4 -التراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة: فإن التراث (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يلتقي كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة للطائفة "الأرثوذكسية"المختارة أو الرشيدة. محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني): ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: آذار (مارس) 2005م، ص 44. ومفهوم التراث الكلي: وهو مفهوم خاص بـ «أركون» وحده فهو الذي اشتغل به وبلوره لكي يتجاوز به مفهوم التراث المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على حدة، بمعنى السنة الكلية الشاملة للسنن العديدة والمتفرعة كما يصبو إلى ذلك.

5 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 321.

يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينالوجية[1]، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق[2].

يَتَّهِمُ «أركون» عقل الأنوار الغربي المتأسس على فكرة"موت الله"بأنه أحلَّ العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشرط المعقولية المتفاوتة، سواء في الثقافة الغربية أو الثقافة الأخرى. ويذكر «أركون» في كتابه"محاولات في الفكر الإسلامي" المعاني المتعددة: للكلمة – العقل (verbe-raison)، ويرى أن اللغة العربية جعلت هذه الوحدة – الثنائية تامة في النطق، أو الكلام المبين[3].

وإذن فالنقد الابستيمولوجي للعقل المعني ينبغي أن يُطَبَّقَ على المقولات الدينية التي بلورها القرآن في الساحة العربية وكل الساحات الإسلامية غير العربية وإلا فلا معنى لنقد العقل سواء العربي أو الإسلامي والفرق بينهما واضح صريح، وما دام العرب وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية للقرون الوسطى فلا معنى إطلاقا لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي[4].

---

1 الجينالوجية: Généalogie: يعود الفضل في تداول مصطلح" جينيالوجيا" في الفكر الفلسفي المعاصر إلى"نيتشه" ولكن من المؤكد أن الكلمة قد أُستعملت قبله بزمن طويل إذ من المُثبتِ أنه قد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن13م وهو مشتق من الكلمة اللاتينية: Généalogia المتداولة أنذاك والمنحدرة بدورها من الكلمة الإغريقية (Généalogos) وتعني كلمة (Généa) في اللغة الإغريقية "الأصل"بينما تعني كلمة (Logos) علم. أما فعل (Généalogein) فيدل على «ذكر الأصول وتعدادها». ولقد أصبحت الكلمة المركبة (Généalogie) تدل بصفة عامة وفي غالبية اللغات الأوروبية على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يُفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد. وأما في قواميس الترجمة إلى اللغة العربية فقد أضحى من المألوف ترجمة مصطلح (Généalogie) بعلم "الأنساب". ومع بداية العقود الأولى من القرن 19 بدأت دلالة المصطلح تغتني تدريجيا وتتسع لكنها ظلت لصيقة بميدان التاريخ (...) وامتدت لتشمل تاريخ (...) الأفكار (1). فكل حديث عن أسس الفكر وأصوله، لا بد وأن يطرح في البداية مسألة الأصل والأساس. (1) – مصطفى حسبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1: 2009م، ص 157. وأيضا:

- Dictionnaire du Français: direction: Philipe Amiel ; assisté de Hervé Dubourjal et Brigitte Vienne ; éd ; Hachette1987 ; nouvelle édition1995: p: 502.

(2) – عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2: 2000م، ص 25 – 27.

2 محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 108.

3 جميل قاسم: مقدمة في نقد الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود)، ص 20.

4 محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، ص 341.

ثانيا: تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند»أركون»:

ثانيا: أـ تحليل مفهوم العقل الإسلامي: وهو ما عكسه التحليل التفكيكي والنقد الابستمولوجي لمفهوم العقل في الفكر الإسلامي وقامت هذه المنهجية على عنصرين وهما: تحليل مفهوم العقل في القرآن. وتحليل مفهوم العقل في الفكر الإسلامي. وذلك كالآتي:

ثانيا: أ – 1 – تحليل مفهوم العقل في القرآن: انطلاق من أنَّ للعقل تاريخا أو صيرورة تاريخية، قام»أركون» بتحليل مفهوم العقل في القرآن، فرأى أنَّه فيما يخص مرحلة القرآن والبدايات التكوينية فإن كلمة "عَقْل" على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن، وإنما الشيء الموجود هو عبارات استفهامية من نوع: أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أو صمّ بكمّ عميّ فهم لا يعقلون، إلخ[1]. ومن خلال تحليل هذا المفهوم فإنَّ الذي يبدو هو أنَّ المعنى الأولي أو التزامني لكلمة "عَقْل" في القرآن تعني مجرد الربط وهو المعنى العربي البدوي لكلمة"عَقَلَ"، أي ربط حيوان من أجل حجزه لكيلا يفلت ويُضاف إلى ذلك اللهجات التي لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلاَّ المعنى القريب من استخدام القرآن لها.

فعندما تترد عبارة "أفلا تعقلون؟" «فإن ذلك يعني بشكل أساسي: أفلا ترون إلى عجائب الله في خلقه؟ أفلا تلمحونها؟ لماذا لا تؤمنون بي؟ أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبيِّنها لكم؟ أفلا تشكرون ربكم على النعم التي رزقكم بها؟(...) إلخ«[2] فهي تعني الدعوة إلى الربط بين العلامات والرموز والإيمان وشكر الله وحمده في مقابل ذلك على النعم كما وتصب في نفس المعنى صيغ الفعل: "عَقَل/يعقل" التي يستخدمها القرآن.

غير أن التحليل اللفظي والنحوي والبلاغي للوحدات النصيَّة التي تحتوي على هذه الصيَّغ الفعلية يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي موحَّد، لا يتجزأ. يتمثل هذه الإدراك في عملية الربط والتذكر (تفكَّر، تذكر) وفي فهم الخطاب (فَقَهَ) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر) وفي العلم الآني والكلي (عَلَمَ). وكل هذه الأفعال قد استخدمت كبدائل لكلمة "عَقَلَ" ضمن عبارات ذات بنية نحوية وبلاغية مماثلة من مثل: يتفكرون، يتذكرون، يفقهون يشعرون، يعرفون.

فهذه العبارات ذات الصِّبغة العاطفية لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي، بمعنى أنَّ مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور. وكذلك فإنَّ معنى يُوحِي

---

1 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 283.

2 المصدر نفسه، ص 285.

عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يُحدَّد عن طريق المفاهيم الإستدلالية المنطقية. وأنَّ موطن الفهم والإدراك الحسّي والعاطفي هو القلب وليس الرأس[1]. لأنَّ الخطاب القرآني يبدو وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي (صلى الله عليه وسلم) طيلة عشرين عاما وبالتالي فالعقل «السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (أي يردّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم). إنَّه عقل جياش يغلي بالحياة، وليس أبدا عقلاً بارداً تأمليًا أو استدلاليًا برهانيًا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلاً»[2].

وإذن فإن كلمة "عَقَلَ" المُستخدمة على مستوى القرآن لم تكن تعني المعنى الأرسطوطاليسي أو الحديث لكلمة "عقل"[3]. ومنه يتضح أنه ليس مُمكنًا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن وإسقاط الوعي العقلاني المُتأثر بالفلسفة اليونانية عليه كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون[4].

وبعد هذا التحليل لمفهوم العقل في القرآن يستنتج «أركون» أنَّ للعقل «مكانة خاصة في النّص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده»[5]، وهذا بسبب الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن.

ثانيا: أ – 2 – تحليل مفهوم العقل في الفكر الإسلامي: وهو ما يمكن توضيحه من خلال دراستين قام بهما «أركون»، تتمثلان في الدراسة النظرية، والدراسة العملية:

***الدراسة النظرية:** وتأسست عنده على جملة عناصر يمكن تلخيصها فيما يلي:

- **العنصر الأول:** يتمثل في التفكيك الإبستيمولوجي لنص "الرسالة": وقد جاء هذا الإجراء المنهجي لدى «أركون» من منطلق أن مؤلف النص ليس إلا مجرد صدى لذلك الصوت الجماعي الكبير ولذلك المتخيل الاجتماعي الجبار ومنه فإن توظيف مفهوم

---

1 المصدر نفسه، ص 283 – 284.
2 المصدر نفسه، ص 284.
3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4 محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية): ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان ط2: 1996م، ص 212.
5 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 283.

النص الجماعي كما طرحه الفكر الغربي الحديث[1] قد يمكن من تحليل الاستراتيجية الابستيمولوجية أو النظام المعرفي الذي يتأسس عليه الخطاب الإسلامي ومنه العقل الإسلامي الكلاسيكي، تلك الاستراتيجية وذلك النظام هو ما يظهر في جملة الخصائص التالية والتي تعكس التشكيلة الظاهرية لكتابة نص"الرسالة" والتي لا تزال تستمر حتى اليوم[2].

- **العنصر الثاني**: تأسيس السنَّة على أنها المصدر الأساسي الثاني بعد القرآن ومن المعروف أن"الشافعي"أول من قام بذلك منطلقا من القرآن نفسه[3]، ليُحقِقَ مشروعية هذا التأسيس وذلك من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تفرض على كل مؤمن طاعة الله والرسول (صلى الله عليه وسلم). وبتقرير تلك المشروعية يكون "الشافعي"قد حسم الخلاف الذي كان دائرا بين"أهل الرأي"و"أهل الحديث"[4].
- **العنصر الثالث**: هشاشة العملية القياسية التي يتبناها العقل الإسلامي والتي تجعل ممكنا من الناحية الشرعية تطبيق نفس الحكم على الحالتين، يعنى أن كل حالة جديدة ينبغي أن تجد لها أصلا في الفضاء الأنطولوجي وليس فقط المعنوي المشكل من قبل النصوص، وعليه صارت أصول الدين وأصول الفقه تشير إلى ذرى عديدة من

---

1 مفهوم النص الجماعي: وُجِد هذا المفهوم في الفكر الغربي لدى مفكرين مختلفين، منهم"السوبان غولدمان"و" فوكو"، الأول: حاول بلورة المفهوم من خلال منظور ماركس، بأن الكاتب أو الأديب لا يعبر عن ذاته بقدر ما يعبر عن الوعي الجماعي، أما الثاني فقد طرح فكرة"موت المؤلف"أو انمحاء المؤلف فالمؤلف ليس فردا ولا صوتا واحدا وإنما هو حصيلة مجموعة الأصوات والأفكار التي ينقلها من المحيط وتخترقه فيسجلها على الورق بمعنى إنها له وليست له. - هاشم صالح، ضمن: محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، دار الساقي، بيروت، ط3: 1998م هامش رقم (138)، ص 222.

2 لمزيد توضيح حول ذلك يمكن الرجوع إلى: - د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند"محمدأركون"من خلال مشروعه الفكري، ص 518.

3 أنه جعله «علمًا لدينه بما إفترض من طاعته وحرَّم من معصيته»1 وأن جاء في سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) نوعان، نوع متفق مع ما جاء في القرآن، ونوع جاء في السنة وليس فيه بعينه نص كتاب، وكلاهما واجب2. - 1 - الشافعي، الرسالة، ص 84. 2 - المرجع نفسه، ص 90.

4 وهو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين أقوال وأفعال النبي (صلى الله عليه وسلم) وبين المجال الاجتماعي الذي كان منتميا إليه ففي حين أصر الأول على التمييز أصر الثاني على التوحيد. - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4: 2000م، ص 17.

أنطولوجية وتيولوجية ومنهجية سيمانتية معنوية دون التمييز بين هذه الذرى. وهشاشة هذه العملية القياسية كانت قد أدينت من طرف بعض المفكرين المسلمين وبصفة خاصة "ابن حزم"الذي عَمِل على تبيين بطلان القياس الشرعي بالأدلة النقلية والعقلية[1] يرى من خلال هذا الإبطال أن النصوص الثانية بتعبير»أركون»هي بمثابة إحداث نص على نص، ولكن هذه الإدانة تظل ثانوية[2] فسواء شكَّل هذا العقل منهجية تحتكر بلورتها واستخدامها نخبة من العلماء أو الفقهاء أم أنها استندت على مشروعية الأئمة أو اختبأت وراء الأستاذية العقائدية للكنيسة أو وراء التراث ألتلمودي أم وراء المزاعم الوضعية فإن الوضع البشرى في كل هذه الحالات يجد نفسه دائما مسجونا داخل نفس الديالكتيك المتمثل بالمشروعية المطلقة من جهة والسلطات المنحرفة من جهة أخرى والتي لا يمكن السيطرة عليها.

ولكي يمكن تحديد هذا العقل الإسلامي وإجراءاته ومضامينه وآفاقه تتجه نظرة «أركون» نحو سبر خطين من البحث يعكسهما نص"الرسالة" هما الخط السيمائي أو المعنوي الدلالي والخط التاريخي كما يذكر»أركون»، إلا أن المُلاحظ من خلال تحليله أن هناك خط ثالث أيضا يعكسه نص "الرسالة"وهو الخط الأنثربولوجي لتُصبح بالتالي ثلاثة خطوط هي:

- الأول: **الخط السيمائي أو المعنوي الدلالي**: وهو الخط الذي بحثه»أركون»من خلال تصور"الشافعي" للعلاقة بين: اللغة، الحقيقة، القانون[3].
- الثاني: **الخط التاريخي (تاريخية العقل الإسلامي)**: للعقل تارخيته أيضا: بمعنى أنَّه مشروط بالعصر وبالظروف، وأنه يتغيَّر إذا ما تغيَّرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها[4]. فمفهوم العقل له تاريخ، وهو ما برهن عليه"ميشال فوكو"بواسطة نظرية "الأنظمة المتتالية للعقل". فعندما نسأل العقل عن أصوله كما يرى"جان بيير فرنان "فإننا نُقْحِمُه في التاريخ، وبذلك فإننا نتقل من مفهوم لاهوتي عن

---

1 حتى أنه ألف كتاب "إبطال القياس الشرعي".

2 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ط3: 1998م، ص 80.

3 مختار الفجَّاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1: أيار (مايو) 2005م، ص 137.

4 -محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 190.

العقل إلى شيء مُخالف تمام الاختلاف، أي إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيراته وتحولاته التي يزداد عمقها أو يقل.
فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير ودراسات عقلية، وتقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة[1]. وهذا المفهوم لتارخية العقل (الإسلامي) هو ما يتحدث عنه "محمد أركون" من خلال التصور الذي يعكسه نص "الرسالة" عن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ.
وكان من بين المسائل التي دار حولها جدل مختلف مدارس الفكر العديدة في الإسلام مسألة طبيعة العقل ومكانتها في السلم الفكري والروحي وكذا تحديداته المختلفة. ولقد اختلف تصنيف المدارس والمذاهب بحسب ذلك وعلى الرغم من التناقضات السطحية التي تظهر على اللائحة التصنيفية للمدارس المختلفة فإنما تتخفى وراءها السمات المشتركة العميقة بالمعنى السيميائي الدلالي لكلمة عميق الخاصة بنفس الفضاء الفكري والعقلي.
وبالنظر إلى ما يدعوه «أركون» **بالعقول المنافسة أو الاختلاف** يقول فيه: «إن الاختلاف أو ما سوف أدعوه بالعقول المنافسة لكي أحافظ على تساوها في زعمها لامتلاك الحقيقة داخل دائرة المسلمة البدهية) أقول أن الاختلاف يتوافق مع استراتيجيات وأدوات مختلفة لنفس العقل المُجيَّش من قبل نفس الموضوعات والذي يستهدف الوصول إلى نفس الغايات والأهداف»[2].
ولم ينتبه المؤرخون إلى أهمية هذا الدور الإيجابي للعقول المنافسة فالحديث الذي يتناول الاختلاف ويرى فيه"رحمة للأمة" يعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف.
فعلى الرغم من عوامل الهيمنة في المجتمعات الإسلامية[3] فإن العقل الإسلامي قد عبر عن مصائر الفرق المختلفة في الخطابات المتنوعة التي تنتجها المدارس والطوائف أو تعيد إنتاجها وتكرارها. وعلى الرغم من صيغ التعبير هذه المتنوعة والمختلفة

---

1 عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا: العقل والعقلانية، ص 7 – 8.
2 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 88.
3 والمتمثلة في: أنظمة القربة السائدة في المجتمعات على النسب والعصبية الدموية ما قبل الإسلام. والدولة التي تفرض تراثيات وظائفية هرمية بين المسلمين وغير المسلمين. والدولة، الأمة، بالمعني الديني والتي تحاول تجاوز النسب والعصبية وتلغيها وتحاول تجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية ولكنها لا تملك الأطر الثقافية والتقنيات التأطيرية الضرورية والملائمة لتحقيق ذلك.

للعقل الإسلامي إلا أنه قد فرض نفسه تدريجيا وكأنه الأكثر صحة ولا يتعرف بأنه عقل يمكن تحديده تاريخيا وثقافيا ولا بآنيته وصفته الاحتمالية ولا بالإستراتيجية الدوغمائية لآليته ووظائفيته وطريقة اشتغاله وممارسته ولا بالضعف النظري لتركيبه[1].

وهوما يعني أيضا أن ما دعاه»أركون»بالعقل الإسلامي، هو إسلامي «لأنه يُحيل دائمًا إلى نفس الأصول، إلى نفس السيادة العليا والمرجعية»[2]، وأنه على الرغم مما قد تبلور عنه من **عقول إسلامية (بالجمع)** (أي عقول المدارس الإسلامية المختلفة) لا عقل إسلامي واحد فهو عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطا متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية، إلخ، وأنه على الرغم من تعددية هذه العقول الإسلامية وتفرعاتها واختلافها فإنها واحدة إبستيمولوجيًا، بمعنى أنها تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها، أي ما يدعوه"فوكو" بالإبستيمي أوالفضاء العقلي القروسطي بتعبير "محمد أركون".

كما وأنه بالنظر إلى مختلف هذه العقول الإسلامية أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وبالنظر إلى التاريخ نجد أنها لطالما تنافست وتناحرت ولكن بالتحليل العميق فإن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية[3]، وهي العناصر التي تُتيح إمكانية الحديث عن وجود **عقل إسلامي (بالمفرد)**، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها. وهكذا فإن العقل الأرثوذكسي (الذي لا يزال يعيش حتى اليوم).

- الثالث: **الخط الأنثربولوجي**: وبتجاوز ظاهرة مجتمعات أهل الكتاب فإن هناك ظاهرة أنثربولوجية تطفو على السطح تتداخل فيها العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وبناء عليه فإن تجربة المدينة التي تحولت إلى لحظة تدشين لنظام العمل التاريخي المنفرد تصبح ضمن المنظور الأنثربولوجي عبارة عن «تقليد محاكاتي أو إعادة إنتاج محاكاتية للنموذج (الموديل) النبوي المحفوظ في ذاكرة شعوب الشرق الأوسط المرفق

---

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 95.

2 محمد أركون: الفكر الاسلامي (نقد واجتهاد)، ص 236.

3 وتتمثل هذه العناصر المشتركة في الخضوع لمعطى الوحي واحترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة وأنها تنتمي إلى ما يدعوه "فوكو" إبستيمي أو الفضاء العقلي القروسطي بتعبير "محمدأركون". - محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 236 - 237.

بعض التعديلات الملائمة والملازمة للوسط العربي»[1]، بمعنى أن النموذج بحسب ما هو معروف لدى شعوب الشرق الأوسط قد أعيدت إثارته من قبل القصص التي عمل القرآن على إعادة بلورتها من جديد.

* **تعقيب**: – أهم ما تجدر الإشارة إليه في هذه الدراسة النظرية التي قام بها «أركون» لمفهوم العقل ووظيفته في الفكر الإسلامي من خلال نص"الرسالة"بتطبيق بعض الآليات المنهجية الحديثة من تفكيك ونقد إبستيمولوجي بالاستناد على التوظيف المفاهيمي الجديد، كالنص الجماعي والنص المشترك والمجموعة النصيَّة الناجزة والمغلقة والمرور والمسافة النقدية والتاريخية والمخيَّال الجماعي، وغيرها من المفاهيم[2]، يدل على الجهد الذي بذله من أجل محاولة التقريب والتحديث للتراث بطريقة متميِّزة، وجِّدة القراءة، وهو جهد لا يظهر إلا من خلال المقارنة مع قراءة نص"الرسالة" لدى"محمد نبيل غنايم"[3].

* **الدراسة العملية للعقل الإسلامي**: لم تتوقف دراسة"محمدأركون"للعقل الإسلامي على الجانب النظري منه وإنما تعدت إلى دراسة جانبه العملي، أي «الاستخدامات الفعلية لهذا العقل والتي تمت طبقا لحاجيات الفئات الاجتماعية ومستواها أو أنماطها الثقافية»[4] حتى يمكن تفسير بشكل صحيح العمليات البلاغية والشعرية والسيمائية الدلالية التي يَحِلُ بواسطتها رأسمال رمزيا جديدا محل الرأسمال الرمزي القديم. ويبدأ التحليل فيها من لحظة استبدال الرأسمال الرمزي للجاهلية بالرأسمال الرمزي الإسلامي، إلى تجربة "ابن تومرت" ليرجع في هذه الأخيرة إلى أنها قد تأسست بدورها على نفس رهان الرأسمال الرمزي.

---

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 106.

2 وهي مفاهيم قد تم شرح معاني بعضها في الفصل الرابع من الباب الأول، وبعضها الآخر في ثنايا هذا البحث وهوامشه.

3 أما دراسة "محمد نبيل غنايم"المعتمد عليها في هذا البحث فعلى الرغم من اعتماده على نسخة "أحمد شاكر"إلا أنه قسم"الرسالة"إلى قسمين، تضمن الأول، ترجمة لحياة المؤلف والكتاب، في حين تضمن الثاني والذي كان بعنوان: الرسالة – شرح وتعليق، جزئيين، تضمن الأول: (24) فقرة، والثاني على (57) فقرة. – محمد نبيل غنايم: ضمن، الشافعي، الرسالة، المرجع السابق.

4 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 99.

إن تأويل هذه العمليات الأولية والأصلية وتفسير ذلك من جهة الفكر الحديث بشكل صحيح يعنى الأخذ بعين الاعتبار بعدة معاني[1] تعكس بلورة مشروع مستحيل التحقق، وإنما ما قد قدمه»أركون»هو مجرد مقترحات من أجل المساهمة لو بقليل في الحد من نجاح الأيديولوجيات المدمرة، وذلك عن طريق صياغته لهذه الإشكالية، أي تفسير العمليات الأولية من وجهة نظر حديثة، بشكل دقيق.

وعلى الرغم من كل الصعوبات يمكن التقدم إلى الأمام وذلك عن طريق الوقوف على خصائص الخطاب القرآني والتي انطلاقا منها ومن خلالها يتجلى مفهوم بنية التمثيل والإدماج لأنواع مختلفة من الحس العملي والذي هو عامل أساسي وحاسم من أجل تفسير العملية التاريخية والسوسولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيم الدينية الإسلامية في الأوساط العرقية والاجتماعية والثقافية الأكثر تنوعا. وعن طريق القراءة التاريخية حيث أن ظاهرة تاريخية تظهر، وهي أن تأسيس دولة مزودة بجهاز سياسي وثقافي قادر على نشر الأرثوذكسية وتهميش الحس العلمي والفكر المتوحش المحلي هو نظام من العمل التاريخي موجود في كل مجتمعات أهل الكتاب.

وهو ما يعكسه نموذج تجربة"ابن تومرت" والانتقال إلى مرحلة تأسيس الدولة الرسمية على يد تلميذه"عبد المؤمن"، وهي تجربة تُبيِّن أنه ليس الحس العملي الشعوب هو ما ينبغي تجيشه من أجل الإصلاح ومد السلطة وتحقيق قوتها، وإنما كل ذلك يضع على محك الرهان المخيال الجماعي والعقل الفردي بنفس الدرجة.

وبالتالي فإن التاريخ الزمني الُمرسَّخِ (التاريخ الإسلامي في الكتب المدرسية والجامعية) يطرح على المؤرخ وعالم الأنثربولوجيا مشاكل مختلفة منها ومتعددة، وهكذا يكتشف البعد الحقيقي للعقل الإسلامي بصفته مسارا تاريخيا وهو ما تعكسه الحركات الإسلامية اليوم، وبالتالي لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يمهل تجربة هذا العقل ودروسه. وهكذا يكتشف البعد الحقيقي للعقل الإسلامي بصفته مسارا تاريخيا لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يمهل تجربته ودروسه كما حصل في الماضي. وهو ما تعكسه الحركات الإسلامية اليوم، وهو ما يمكن أن يتضح من خلال العنصر التالي:

---

1 الأخذ بعين الاعتبار كل الرهانات الأولية من رمزية ومادية. اتخاذ مسافة نقدية ودرلسة الأمور بشكل تاريخي وعلمي. ينبغي مراعاة مراتبية ذرى الدلالة والمعنى. اتخاذ موقف مستقل إزاء التصورات والأحكام والسلوكيات التي قد رسخها العقل الإسلامي الكلاسيكي. -محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 101.

ثانيا: ب – تحليل العقلية الأصولية[1] عند "محمدأركون":

ثانيا: ب: 1. خصائص العقلية الأصولية: أنها عقلية لاهوتية قابلة للاستخدام أو ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي، واستخدام»أركون»مصطلح العقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي إنما هو فقط: وصف واقعي للأمور، أحد تصانيف الفاعلين الاجتماعيين، أحد تصانيف أنماط الخطاب، أحد تصانيف نظام الحقيقة. وأن ممارستها أو تطبيقها للمبادئ السياسية وانخراطها في العمل السياسي يتم بنفس الآليات الطقسية والشعائرية لأداء الفرائض الدينية بمعنى أن ممارستها السياسية لا تختلف عن ممارستها للدين. وأن ثقافتها الشعبوية والعقلية اللاهوتية التي تحملها قد حققت لها نجاحات صارخة. وأن هذا الخلل المنعكس للقيم الروحية والأخلاقية والفكرية وكذا السياسية والاقتصادية وحتى التكنولوجية والعلمية يشكل إحدى المعطيات الكبرى لتاريخ الفكر ولا حيلة لأحد فيه.

ولكن السؤال: كيف يمكن فهم ذلك التوسع والانتشار لتلك الثقافة الشعبوية؟.

ثانيا: ب: 2 – المكانة المعرفية للعقلية اللاهوتية: من أجل فهم التوسع والانتشار السوسيولوجي لمفهوم الثقافة الشعبوية ينبغي توضيح المكانة المعرفية للعقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي، وذلك من خلال المقابلة بين عقلين متنافسين (أو ممارستين معرفيتين متضاربتين) وهما العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي، وذلك من خلال طروحات كل واحد منهما:

---

1 الأصولية: كل تلك التلاعبات الدلالية والمعنوية والأيديولوجية والأسطورية التي يُمارسها المسلمون كفاعلين اجتماعيين على الدين بالمعنى البحت للكلمة، وذلك من أجل التوصل إلى غايات أخرى غير دينية أو غير روحية. إن هذه التلاعبات لا تمثل بحد ذاتها أعمالا حرة أو مبدعة، وإنما هي عبارة عن رد فعل على حالة معينة أو ظرف تاريخي معين إنها تمثل رد الفعل على مجمل الضغوط والاكراهات أو المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تراكمت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد الاستقلال. فالتأصيل الذي تبحث عنه الأصولية هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق وبين الموجودات والسيَّر والأحكام أي البحث عن العلل الرابطة بين أمور الحياة الإلهية المسيِّرة إلى ضرورة التأصيل وقد اختلف العلماء حول التأصيل اختلافا كبيرا مما يدل على أنه معضلة معقدة في كنهها وممارستها ومقاصدها ونتائجها.

– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي): ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1: 1999م، ص 8. وأيضا: – محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 69.

يُقدِّم العقل الدوغمائي تحديدا أرثوذوكسيا للمكانة اللاهوتية للقرآن ولأساليب التفسير، ويُقَسِّم تاريخ النجاة بما فيه التاريخ الأراضي إلى قسمين، ما قبل وما بعد عام (632م) في حين يرى العقل الاستطلاعي أن صياغة تلك الأمور على هذا النحو جعلها تمتلك تماسكا داخليا لا ينكر بالنسبة لإشباع نمط معين من أنماط العقل المرتبط بشكل وثيق بالمخيال الاجتماعي بحسب دعوى علماء الأنثربولوجيا. وبالتالي فهذا العقل المشار إليه طيلة المسار اللاهوتي لا يعبأ إطلاقا بكل الحاجات العقلية لعلوم الإنسان والمجتمع وإنما ما إن ينغلق السياج الدوغمائي حتى يستخدم هذا العقل نفس الترسانة والآليات للحفاظ على"الإيمان"وتأييده.

وأن الغرض من هذه المقابلة بين العقليتين ليس من أجل تغليب أحدهما على الآخر إنما هي محاولة من أجل وضعهما على محك الشك والإشكال من أجل رفعهما معا إلى مستوى ممارسة معرفية جديدة غير أن العقل الدوغمائي لا يُعامِل العقل الاستطلاعي بالمثل.

والسؤال: ماذا يحصل لو وقف في مواجهة هذا العقل الدوغمائي مشروعا مضادا يدعى"نقد العقل الإسلامي" والذي لا يزال طوباويا. فسيحصل «استعصاء كامل على التواصل بين عقليتين مختلفتين تماما وبين النظامين المعرفيين اللذين يتولدان عنهما»[1]. والسؤال الذي يفرض نفسه أيضا: ما العوامل التي أدت إلى سيطرة وهيمنة الخطاب الأصولي بالمقارنة مع بقية أنواع الخطاب الأخرى في الفكر العربي الإسلامي عموما والمعاصر على وجه الخصوص؟.

ثانيا: ب: 3 – عوامل هيمنة الخطاب الأصولي: في الحقيقة هي عوامل وفي نفس الوقت أسباب أدت إلى هيمنة الخطاب الأصولي واتخاذه الأبعاد الضخمة، وهي جملة عوامل داخلية وخارجية.

• **العوامل الداخلية**: والمتمثلة في: التزايد الديمغرافي الهائل وبالتالي وَسَّعَ القاعدة السوسيولوجية للأصوليين أوتوسيع المخيال الاجتماعي. وسياسة التريث (تعليم الدين بشكل تقليدي) الذي اتبعتها أنظمة الاستقلال لتعليم الدين. والنزوح الريفي نحو المدن مما أدى إلى تفكيك الأعراف والثقافات التقليدية وانحلت لكي تولد مخيالا اجتماعيا شعبويا متقطع في آن معا مع النخبة الحضرية.

---

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 223.

• **العوامل الخارجية**: ودورها في تشجيع التيار الأصول بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتمثل في: الضغط الذي تمارسه الحداثة المادية على كل المجتمعات العربية والإسلامية باستمرار. ومما زاد من تفاقم اختلال التوازن تسارع الحداثة في المجتمعات المتقدمة وتحقيقها قفزات بخاصة في مجال التوليد التاريخي للمجتمعات البشرية وهو جانب مهمل تقريبا في كل المجتمعات العربية والإسلامية وبالتالي فهذا المثال هو متروك للتلاعبات الأيديولوجية للتراث والدين. ويُضاف إلى ذلك النظرة التي لا تنظر إلا المظاهر السلبية للحداثة وتتخذ كحجة لرفض مشروع الحداثة جملة وتفصيلا، في حين أنه على الرغم من سلبيات الحداثة فإنها تهدف إلى تحرير الشرط البشري على كافة أبعاده ومستوياته.

والواقع أن العوامل الداخلية والخارجية ليست مفصولة عن بعضها البعض بل تتداخل وتتضافر لتزيد من الوضعية تعقيدا وتأزما وفوق هذا وذاك ممارسة الجدلية لقوى الحداثة تأثيرا مضاعفا على لعبة كل العوامل التي أصبحت خارج كل سيطرة أكثر فأكثر.

• **تعقيب:**

- التعارض إنما هو في النهاية كما يرى"علي حرب"تعارض بين ضربين من العقول: عقل مُغلق وعقل منفتح. يميل الأول إلى تقييد النص، ومآل هذا العقل الاستبداد بالرأي والتعصب والعماء. وأما الثاني فإنه يرى بأن الطريق إلى النص ليس واحدا بل كثيرا إذ لا مجال لحصر دلالته وضبط معانيه ويرى أصحابه أن الحقيقة واحدة ولكن وسائل التعبير عنها كثيرة والطرق المفضية إليها متعددة وأن الحق واحد والحقائق كثيرة، والحقيقة لا تُساوِق الحق دومًا وأبداً، لأنها وجه له لذلك يميل هؤلاء إلى الانفتاح والمغايرة واستيعاب الجديد والانفتاح على الغير[1].
- من منطلق مقتضى التداول الإسلامي عَمِلَ "طه عبد الرحمن" على إنشاء نموذج نظري من"الفعالية العقلية" تألف من طبقات ثلاث متمايزة فيما بينها، كل طبقة منها تختص بنوع من الفعالية العقلية، العقل المجرد، وسميَّ صاحبه"بالمقارب"، والعقل المسدد، وسميَّ صاحبه "بالقرباني"، والعقل المؤيد، وسميَّ صاحبه "بالمقرَّب". فالعقل الأول يُقابل النظر الكلامي، والثاني العقل العملي أو العمل الفقهي كما عُرِف أيضا

1 علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات في الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، لبنان، سنة الطبع: 2007م، ص 19.

باسم "السمع"، ويقابل الثالث الممارسة الصوفية التي تنتهي إلى مرتبة التحقق. وأنه على الرغم من رؤية "طه عبد الرحمن" التمايز فيما بينها إلا أن هذه الطبقات الثلاث من الفعالية العقلية تتداخل وتتكامل فيما بينها من حيث أن كل منها يؤدي للتالي[1].

- وإذا كان «أركون» يرى في الممارسة السلفية برجوعها إلى الأصول الإسلامية ليست إلا خروجا عن المعقول وخروجا عن التاريخ، فإن "طه عبد الرحمن" يتهم المدعي في دعواه لاعقلانية الممارسة السلفية بالجهل في فهم الطرق والآليات التي يتبعها العقل في طلب المعرفة كما يغيب عنه إدراك أسباب العقلانية، إذ ليست الطريقة التي يفكر بها السلفي بمختلفة عن الطريقة التي يفكر بها هذا المدعي. فالفكر، أيا كان ولأي كان وفي أي مجال كان، يعتمد دائما وأبدا نماذج "سالفة" يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها بل إن الفكر لا يستقيم بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة. فمهما بلغت المعرفة من العقلانية، فإنها تظل دائما وأبدا حاملة لرواسب لا عقلانية وآثار غير معقولة، وهذه الرواسب والآثار هي التي تدفع إلى البحث عن وسائل لتجاوزها، وما أن يقع هذا التجاوز حتى تستجد مظاهر أخرى لا عقلانية وهلم جرا.
- وبالتالي يقع المدعي في نفس الخطأ الذي يأخذه على السلفي إذ هو نفسه يتصور العقلانية كما كان يتصورها أسلاف الغرب في القرن السابع عشر. كما أنه يرتكب ما يمكن تسميته "بقياس الشيء بما لا يُقاس به"، فالمجال الذي يشتغل فيه السلفي هو مجال العقل المسدد والمعرفة العملية، وليس مجال العقل المجرد والمعرفة النظرية وشروط المعرفة مختلفة بين المجالين. فالمدعي نفسه واقع فيما يأخذه على غيره حيث إنه يظل متعلقا بنموذج عقلاني ونظري ذهب الزمان بأسبابه[2].

وفي دعواه لا تاريخية الممارسة السلفية بالوقوع في مزالق تحيد به عن الصحيح والصواب من ذلك:

1 طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، العمل الديني وتجديد العقل: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2: 1997م ص 67، وهامش رقم (26)، ص 53.

2 المرجع السابق، ص 70.

- أنه يقع في «تقديس التاريخ بل تأليهه إذ يتصوره كما لو كان سيدا عظيما يقبض على كل شيء، ويُسيِّر الأكوان كيف يشاء، قاهرا لكل إرادة تنازعه المسار وليس ذلك إلا من صفات الواحد القهار»[1].
- أنه ينزع عن الأصول الدينية التي يطلب السلفي الرجوع إليها خصوصيتها وشرفها حيث يُماثل بينها وبين كلام البشر حتى يتيسر له القول بضرورة تجاوزه، بينما نصوص الشريعة هي من عند الله عز وجل ثابتة لا تتغير، ومطلقة لا تتقيَّد، وناسخة لا تُنسخ، والرجوع إليها ليس أبدا تقهقرا إلى غابر العصور، إنما هو على الحقيقة عمل بما يخترق الأزمان، ويعْبُرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا.
- أن الوصف اللاتاريخي الذي يُنسب للسلفي يقصد به صاحب النزعة التاريخية التي تقف عند حدود المعاني العقلية المجردة وتصرف صرفا جانب التكوين التاريخي. بينما المجال الذي يشتغل به السلفي هو مجال التجربة التاريخية التي تتولد عن العمل الشرعي.
- أن المدعي يجعل من التاريخ كائنا ذا سلطان لا يُقهر، وذا وجود لا ينقطع مما "يُشيِيء" التاريخ، ويحوّل مدلوله إلى مطلق لا تاريخي يخرج عن المعنى المتداول للتاريخ الذي هو تغير الأحداث بما فيها التاريخ نفسه، فيلزم عن هذا المعنى خروج التاريخ ذاته عن نفسه وإحلال غيره محله. بينما السلفي في أخذه بالتجربة التاريخية يمتنع عن"تشييئها"[2]، وذلك بأن يجعلها موجهة بأصول ثابتة تخترق التاريخ وهو في هذا قد يكون أقرب إلى حقيقة التاريخ من غيره.

خاتمة:

أهم ما يمكن استنتاجه مما تقدم: أنه قد تبلور عن الإسلام، العقل الإسلامي بمفهوم وخصائص ذات خلفيات وأبعاد دينية ترتب عنها نشوء جدلية بين العقل الديني والعقل العلمي. والصعوبة الكبرى اليوم تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الابستيمية والابستمولوجية التي فرضها العقل الديني.

---

1 المرجع نفسه، ص 71.

2 الشيئية: وليس يدخل في التبعية الشيئية مجرد الصفات الخارجية والصفات الداخلية التي ندركها من الأشياء بل الأشياء ذاتها بحقائقها وأوصافها الظاهرة والباطنة، لأن الأشياء ليست على الحقيقة إلا آثارا لهذه التبعية الأصلية.. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 132.

وأن نقد العقل الإسلامي يعني لكشف عن تاريخيته. وأن تفكيكه يعني البحث عن موضعه وكيفية القبض على المفهوم النظري والمفهوم العملي له.

وإذا كان «أركون» قد أرجع التعارض بين العقل الديني والعقل العلمي إلى التعارض بين نوعين من العقول أو نوعين مختلفين من الممارسة المعرفية فإن "علي حرب" قد أرجع التعارض إلى تعارض بين ضربين من العقول، في فهم النص وتأويله، وفي قابل ذلك عَمِل"طه عبد الرحمن"على إنشاء نموذجا نظريا من "الفعالية العقلية" تألفت من طبقات ثلاث من العقول متمايِّزة إلا أنها تتداخل وتتكامل فيما بينها.

نصر حامد أبو زيد
المسار وقضية الشخص
من التفكير إلى التكفير

اليامين بن تومي[1]

تخطيب الذات/نحو تشييد السيناريو:

حين تعتبر الذات خطابا، فذلك يعني أنها أصبحت وثيقة يتعين فحصها، لأنها شاهد مهم على الثابت والمتحول في هذا الخطاب، على لعبة الأدوار التي يتغير فيها الفاعل إلى ملاحظ، والملاحظ إلى فاعل لعبة تختلط فيها زاوية النظر كما يقول علماء السرد.

والتخطيب هنا ليس عملية ميكانيكية أو آلية بل هو نتاج تطور تاريخي مهم لحصول هذا الفاعل/الذات، كعامل مهم في قيام الخطاب بمقوماته، إذ أن الذات في سيرورتها ما هي إلا متلفظ تحدده السياقات المرجعية اجتماعيا، باعتباره موجودا تابعا لحقل أوسع هو الوجود العام.

أي أن انتظام السياقات لا يكون بمعزل عن البنى الاجتماعية، بل إن هذه الأخيرة هي من تحدد سمات هذه الذات خطابا. إن الذات/الخطاب تكون في بداية الأمر ملاحظا مهما في عملية بلوغ الخطاب ذروته إلى حصول فعل المراقبة كعامل احترازي لرد الذات إلى فضائها بالمفهوم البروكسيمي[2]، أي أن الذات كلما أرادت أن تنصب نفسها خطابا تتبعها آليات المصادرة والمراقبة وهنا يقول ميشال فوكو: "فكلما كان هناك احتمال لظهورها (...) أقيمت

---

1 ، جامعة سطيف 2/الجزائر باحث أكاديمي وروائي

2 البروكسيمي هو: proxémique: مصطلح أول من استخدمه الأنثروبولوجي الأمريكي ادوارد هال وعرفه بأنه: "مجموع الملاحظات والنظريات الخاصة باستعمال الإنسان للفضاء باعتباره منتج ثقافي " Patrick charaudeau. dominique maingueneau, dictionnaire d'analyse du discours, édition du seuil 2002.page: 477.

وسائل المراقبة ووضعت الفخاخ من أجل الحصول على الاعترافات المثيرة وفرض سيل لا ينضب من الخطاب الإصلاحي"[1].

هذا الخطاب عادة ما يكون لتقليم الأظافر بدعوى مسايرة المطلوب والتوجيه العام: كاحترام أخلاقيات المجتمع، عدم الخروج عن الآداب العامة، الاحتكام إلى مصادر التشريع، عدم إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة... مع أنه يمكن الإقرار بأحقية الخطاب إذا تدافع معرفيا مع خطابات مواكبة له زمنيا، بدليل أن هذا الخطاب الإصلاحي وجه نفسه داخليا من خلال إعادة انتظامه ضمن شرطي الواقع والراهنية، إذا هذه الذات التي نصَّبت نفسها خطابا هامشيا يتغيَّ النقد هي؛ خرق للمجال القولي السلطوي الذي هو خطاب مركزي قمعي إقصائي، استبعادي، الذي احتكم إلى سيناريو مسبق لمحاولة التخفيف من سطوة السلطة عن طريق آلية الترضية كالاعتراف (مثلا الاعتراف الذي قدمه نصر حامد أبو زيد عن إسلامه) وهنا؛ نكون أمام تجربة نصر حامد أبو زيد التي نتأملها بإعادة بناء مخزونها المعرفي في إطار تاريخي محدد، حيث يتحول نصر حامد أبو زيد إلى ملاحظ يُطلعنا على مقومات التجربة الدينية في عالمنا العربي، ويصبح نصر حامد أبو زيد هنا ذاتا/خطابا متضمنا لطبقاته المعرفية وحاملا لرسالته المثخنة بمرجعها الذي تحيل عليه.

وعليه فلم تكتف الذات بحدودها كفعل في الخطاب بل تبنت الخطاب ككل، وهو ردة فعل لوظيفة التبني التي نتج عنها حاصل التمجيد كقيمة بلاغية مهمة عندما يبلغ الممثل حدودا يصبح فيها مركزا تدور حوله أفلاك الخطاب. وبلغة غريماس يصبح النقطة النووية التي تجري إليها التكرارات الحاصلة في نص التاريخ.

ولقد تَثَبَّت نصر حامد أبو زيد نصا ماديا يستحيل تجاوزه ابستيميا لأنه من أشد المدافعين عن التجديد المنهجي في قراءة التراث العام والتراث الديني بشكل خاص، فقد استحال فعل التبني المذكور تمجيدا حصل معه بلوغ نصر حامد أبو زيد التمثيل الحقيقي لطموحات النخب الليبرالية التنويرية.

لذلك تنسلك تجربة نصر حامد أبو زيد وغيرها ضمن فرضيات الخطاب الديني المعاصر، حيث نصعد في كشف الموضوع من الجزء إلى الكل، أي نتدرج من الذاتي إلى الموضوعي، على اعتبار أن أبو زيد حلقة نعمل فيها على تشييد الفضاء المرجعي لموضوع

---

1 سارة ميلز، الخطاب، ترجمة يوسف بغول. منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري- قسنطينة 2004- ص 28.

الدراسة الذي نبدأ فيه بصوغ الذاتي، ولن يصبح للخطاب الديني معنى ما لم تتم إحالته إلى ممثليه أي؛ ما لم يتجسم في صورة الآكل والشارب، بمعنى أننا نقصد إلى موضعة الخطاب الديني وتنزيله في تجربة بشرية لتقريب الفهم المعرفي، وفيه تصبح التجربة البشرية "نصر حامد أبو زيد" هي الوعاء الذي نتمثل فيه الخطاب الديني، هذا الخطاب الذي تراكم وترسب عربيا، وأصبح تراثا يستدعى منا التنقيب والحفر.

ولعلنا هنا سنُنزل هذا التراث ليتمثل لنا بشرا سويا نسائله ونستنطقه ونعرِّيه ونكشف عماءه وأغواره المختلفة بل ننفذ إلى لا معقولاته. ولعل هذه الدراسة سبقتها محاولات كثيرة تحاول جاهدة استنطاق محمولات هذا الخطاب/النص الذي تستحوذه جملة من الألاعيب اللغوية، بخاصة وأن التراث منظومة متكاملة بل مادة معرفية موغلة تحتاج إلى بصيرة تنفذ إلى ماهيات المفاهيم والحدود.

إن التراث الذي نتحدث عنه هو تلك المنظومة المعرفية التي تتداولها العقول، والعقل هنا مادة معطاة تمثلا وإيمانا، متعلقة أساسا بالركائز الأولية الفطرية التي وهبها الله سبحانه للإنسان ليصبح بها عاقلا وهو ميزة تصنيفية تضع الإنسان في خانة المفارقة. ودليل العقل النظر؛ النظر كحركة ابستيمولوجية أو ترجمة لفعل الآلة التي هي العقل لتفيد أنها عقلت بمعنى أحكمت الفهم وضبطته، ثم إن العقل يفيد ما هو واضح بَيِّن لأن طريق الحقيقة فيه مكشوفة للحواس التي تشتغل على البارز والمشهود.

إننا نتحدث مبدئيا عن تشييد المسألة البشرية لنفهم بدئيا فكرتين أساسيتين هما:

أولا: الخطاب الديني أصوله وتخلقاته وأنظمته المعرفية التي شكلت داخله جدلا بين مسارين سرديين كلاهما أسس لنفسه برنامجا صوريا مغايرا.

- الخطاب الديني من منظور تراثي أصولي سلفي.
- الخطاب الديني من منظور حداثي علماني عقلاني.

ثانيا: الخطاب الديني ومزالق القراءة الجديدة من جهة، وتعقيدات الوصاية من جهة ثانية، وهنا وجب استنزال الخطاب الديني إلى الممارسة الفعلية وهو انتقاله من المقام إلى الحال من التنظير إلى التجربة وتشييد المعرفة يقتضي هنا ضربين من القراءة؛ قراءة جينالوجية نستعرض فيها مسار التحولات في الثقافة العربية لنحدد بدقة متناهية؛ الارتحاليات النوعية التي واكبتها منظومتنا المعرفية، وهي قراءة أفقية تتخذ من الاستعراض التاريخي سندا لتعيين الطارئ وتفادي المكرور.

قراءة عمودية: حيث يتحدد فيه التساؤل بين محورين عموديين يبرزان المجال الزمني الذي وقع فيه المختلف الذي يفتح منافذ جديدة لقراءة التراثي لا على شاكلة المقروء بل على هيئة جديدة لم تقرأ بعد.

وموضوع المطارحة النقدية يكشف عن الألاعيب اللغوية التي يتدثر بها الخطاب الديني المعاصر، من كون أن نقطة التمشكل هي اللغة، هي البيت الذي تنفصل فيه الموضوعات إلى إغراءات من قبيل اللذة التي تموج بين المقدس والمدنس. وهنا يتطلب البحث، النظر في وسائل الإقناع الخطابي والمسافة التي تشكلها الـمُمَايزة بين المقدسات والمدنسات، أن نضع أيدينا على حالة الجماليات الحجاجية التي استند إليها العقل في تبرير اقتضائه المنهجي الصارم. أن نبتعد عن تقبيح التجربة الفكرية عند نصر حامد أبو زيد دون الاعتماد على لغة التَفَيْقُه القديمة التي تنبني على إحداثية إيمان/كفر. فهي من جملة الأغاليط المنهجية التي تُفقد البحث العلمي صرامته ومنهجيته ومن ثمة توقعها في محظور التكفير وهي؛ آلة لا معقولة تخلقت وتكونت في الامتداد التاريخي كآلية هجوم حين يستنفذ الخصم الآلية الحجاجية التي يدفع بها خطابة نحو التعايش. فالتكفير مقاومة نفس- جسدية واجتماعية ثقافية تكونت ضمن خصوصيات الخطاب النقيض، الخطاب الإقصائي الاستبعادي التهميشي الذي يحاول كل مرة وبالأساليب نفسها طرح الخصم على الأرض إما:

- بإفراغ خطاب الخصم من الداخل روحيا من الاتصال بالموضوع الديني.
- أو إفراغ صاحب الخطاب كذلك دينيا من الإيمان/الانتماء وبالتالي تعطيله دينيا عن حالة الاتصال.

مسألة الشخص الديني:

أسس الخطاب الديني المركزي لنفسه سلطة الاستدعاء التي ولدتها ضرورات الاقتضاء وهي سلطة متعالية زمانيا تجر أذيالها كل مرة إذا استدعيت ضروراتها، والاستدعاء هنا من قبيل التواصل مع الماضي، ونحن إذ نتواصل فمن خلال الشخوص من خلال الأسماء. وهو من قبيل المتبقي في ذاكرة العربي الذي يستحضر دوما الأمجاد للفخر لكونهم نقطة المباهاة الوحيدة، فنحن نبني تراثنا من خلال الأسماء، أسماء العلماء الذين نعلقهم دوما على الاجتهاد، فثبتوا أنفسهم سلطة قارة في الزماني والمخيالي الذي شكلهم مرجعا ومركزا للاستدعاء وهنا تحصل المفارقة العجيبة حيث تصبح هذه السلطة هي من تستدعي إليها

الزماني، وهنا حدث الانحراف الرهيب في كون البشري؛ مرجعية لها ثباتها وإحكامها بل أصبح له إلجام تاريخي تكمم به الأفواه بمجرد استباقه زمنيا وهو؛ ملفوظ خطابي تأثر في ظل الإيمانيات المفارقة لأصول الإيمان الذي يحيل على أصول العقيدة كما ورثتها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وعلى الذي تأسس؛ أصبحت الإيمانيات الجديدة إحالات على خارج البنية العقدية، إحالة على الشخوص الذين تثبتوا بتواصل هذه العقيدة زمنيا، فهؤلاء ناقلون فقط للعقيدة وليسوا هم العقيدة وهذا مكمن الإشكالية حين تحول الشخصي إلى عقيدة مستقلة بنفسها، وهو من إفرازات العقل الاتكالي أو كما يسميه أركون بالجهل المؤسس؛ الذي يبني قيما خارجة عن أصول بنيته لأنه مستهلك للبناء خارجيا أي لم يشارك في تأصيل القيم الأخلاقية بل هو مستهلك لهذه القيم إما بالوراثة وإما بالتقليد. وهذا الأمر يجعل الموضوع والذات المؤمنة بهما على طرفي نقيض وهنا تنبغي الإشارة إلى أن الإيمان سلوك اجتماعي نفسي تذوب فيه الذات والتكفير تخلق أساسا من حالة الخروج عن عقيدة الشخصي بإحالة الشخص الحاضر/على الشخصي الماضي/مركز الاستدعاء/فإن وافقه حسن وإن خالفه كفر، وهذا ما لا يمكن معه بناء تدافع في المستقبل قائم على التجديد. وعليه تحصل المفارقة بين:

- الشخصي الذي تَثَبَّت عقديا.
- العقيدة التي استبعدت بإحالتها على الشخوص.

والتكفير فيما هو ملاحظ مقايسة المتحول الشخصي الحاضر/بالثابت الشخصي "الماضي" وهو إسقاط مغلوط يتجاوز مقولتي:

- ملفوظ الحالة.
- سياق الخطاب.

وفيه نعيد بناء الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد من خلال ملفوظ الحالة، الذي عقد عبر مسيرته حالة اتصال وانفصال مع موضوع القيمة "الخطاب الديني". وهنا أُلح أن الخطاب الديني لا يعني الدين بل الشخوص الذين مثلوا الخطاب الديني. ومن ثمة الذين كفروا نصر حامد أبو زيد هم شخوص تكونوا ضمن هذه الفرضيات الدينية وليسوا هم الدين.

وعليه صار من المنظور أن نحتكم إلى الإنسانيات التي تثبتت باعتبارها ممثلة للخطاب الديني وفيه نهتك الحجاب عن مبدئين أساسيين فيما أتصور:

- مبدأ الدين الذي هو بنية متعالية.

- مبدأ الدين الشخصي الذي هو بنية اجتماعية ثقافية.

وهذا التفريق يقودنا أساسا إلى الحفر في الإنسانيات التي تشكلت دينيا، ومن ثمة نعيد صياغتها لنضع حدا للتجاوز الذي ثبت تاريخيا وصاية متعالية تستعيد حماس التجريح كلما انهارت المنظومات البنيوية التي تحتوي نموذجا أو قالبا لصياغة الدين.

ولعل رأس القضية ومكمن الإشكال إنما تنبعث رائحته من الشخص الديني وليس من الدين ذلك أن الأول يشكل معالجة أو منظومة فهمه للدين، باسترجاع النقطة النووية للحظة الاتصال الأولى لموضوع الدين من حصول الوساطة. والثاني لا يشكل فهمه إلا من خلال القراءة، هذه الأخيرة لا تكتمل تاريخيا من حيث أن كل مرحلة تاريخية لها قراؤها بل إن مجال القراءة مفتوح زمانيا وفق السياقات الاجتماعية، من كون القراءة لازمة اجتماعية.

وأركان الفهم موجهة أساسا تجاه النص، سواء كان هذا النص دينيا أو بشريا مع العلم أن آليات الفهم للنص الديني قد ألجمتها معايير وحدود الضبط التي استغلقت مجالات الفهم وفق قواعد مخصوصة مضبوطة. هذه الآليات هي بالأساس من وضع الشخصي الديني، وهنا وجب أن أفتح قوسا لتوضيح بعض المبهمات الابستمولوجية التي قد يفهمها الدارسون خطأ، نقصد بالشخص الديني هنا هو الواضع لشرائط الفهم، الشخص الذي يَنْفَهِمُ على ضوء منهاجه الديني/النص، بحكم أن النص دوما في حالة نقل والشخص الديني هو الناقل أو الوسيط وهم العلماء الذين قيضوا أنفسهم لخدمة النص الديني، وهو تواصل لفكرة الوسيط الذي يكون في منزلة بين المرسل "الله" والمرسل إليه "المؤمن" أو "المسلم" أو القارئ، لأن العلماء هو ورثة الأنبياء في التبليغ والتبليغ هنا باتخاذ منزلة وسطى لنقل النص. هذه المنزلة هي استمرار لعالم التبليغ وعليه فسلطة النص التي يتحدث عنها بعض الدارسين الذين أغفلوا هذه النقطة المرجعية في المفارقة بين:

- النص الديني الخام/النص النووي.
- النص الذي كوَّنه فهم الشخص الديني/النصوص الثواني.

وقد سبق لي القول أنني لست ضد أو مع نصر حامد أبو زيد حتى يتبين القول من المقول – القول الذي هو بناء النص في المعلوم بينما المقول وهو البناء في المجهول. ولكن الذي يهمني هنا هو عرض أطروحات أبو زيد على جهاز علمي يستوعب المكرور والمتناقض الذي انتشر في بحثه انتشار النار في الهشيم. والحق أنني استبعد الأقاويل الخطابية الحماسية التي تهدم وتقوض الخطاب من الخارج، هذه الأقاويل الحماسية التي تبني صدقيتها من خلال

نموذج الاستدعاء الذي يقايس الملفوظ "الحاضر" بالملفوظ "الماضي" فيرمي الحاضر عرض الحائط ويعلو بالماضي وفق المبدأ الشهير "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". هذا المبدأ التي شكل ارتكازا في حركة الاسترجاع التي ثبتت معايير ذوقية خطيرة على الفكر الإسلامي وَلَّدت قيما جمالية راكزة في المخيال الشعبي على نمطين:

- نموذج ثَبَّت قيمة زمنية للصلاح.
- نموذج ثبت استبعادا مكانيا للحاضر من خلال زمنية للفساد.

ولأن الماضي هنا زمان صرف ننظر إليه وراءنا، بينما الحاضر فهو تشكل مكاني يخلق فائضا لمعنى الزمن. من حيث أننا نشعر بوجودنا حسيا في المكان لنؤوله على الزمان. وعليه تَكَوَّن على هذا المعنى الإشكالي إنسان – المسلم بالضرورة – يعيش واقعان:

- واقع مكاني جسدي حاضر.
- واقع زماني نفسي وجداني قدم.

وداخل هذا التناقض الرهيب تَكَوَّن المسلم المعاصر ليجد كينونته مهددة فتولدت إشكالية خطيرة من قبيل:

الأصالة	المعاصرة
الماضي "الصلاح"	الحاضر "الفساد"
الهوية	الانسلاخ، التشظي، الهُجنة
الوجداني	الجسدي
النصي، التنصيصي	المعنى، التأويل

ولعلني هنا أناقش العنصر الأخير، الذي تفلت إشكاليا من خلال التفاوت الرهيب بين النصي المقروء الموجود أمامنا على المصحف الشريف المنزه، وبين المعنى الذي ثُبِّت ماضويا من خلال الاستغلاق الذي أحكمته آليتي: الجمع والضبط. وبالتالي استخدام آليات الفهم واستغلاق حدوده من خلال القواعد التي تثبتت بنية قارة، هذا الاستحكام خاص بالفهم وليس بالنص لأن النص فوق العقل.

إن سلطة النص التي تحدث عنها بعض المفكرين تزويرا للحقيقة التي عليها النص، لم تنبع من المرجعية النصية وإنما انبثقت من الفُهوم المساوقة للنص. فهي خارجة على النص وليست جزءا منه، فالإنسان وحده من ينسج تخيلات النص السلطوي الذي هو قصدا نص مبني في حالة الانفهام وليس النص المادة الخام.

فبين الأول والثاني بون شاسع لأن الثاني فوق الزمان والمكان وهذا ما سنناقش فيه الأستاذ نصر حامد أبو زيد لأن مثار الخلاف في تصوري نشأ من طبيعة النص الذي لصقت به صفة السلطة إنما هو النص في حالة القراءة/نص الفهم، نص التفسير وليس النص الخام النص القاعدي الذي تجاوز الزماني والمكاني، ولو نفينا عن النص القاعدي مضان حجيته المتعالية لوقعنا في تعطيل قدراته من كونه صالح لكل زمان ومكان فهذه الصلاحية مرتبطة أصلا من كونه معجز في تعدديته ولا يمكن البتة فصل جوانبه الإعجازية، لأن الفصل هنا مغلوط منطقي يوقع القارئ في الخلط الناتج عن التصنيف بين الغيبي وغيره. لأنه محكم؛ من التواصل اللغوي مع ما يحيل إليه.

والنص القرآني لا زال يحافظ على مرجعيته في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية وبهذا التشكيل تهيكل بعد واحد سيطر على أفهام الناس على الرغم من ديدن التحوُّلات التي شهدها الواقع العربي إلا أن علاقة المسلم بالمقدس/النص القرآني/ما زالت علاقة تراثية لم تفقد حماسها القديم، علاقة أنتجتها الطقوسية التي تشكلت في دوائر الفهم المنغلقة على بنيات أسلوبية تعتمد التكرار حيث لا يمكن تسييق الانحرافات الأسلوبية داخل هذه البني الوثوقية الجاهزة.

وهذا مكمن العَوج الفكري الذي وقع فيه أنصار القراءات الجديدة في تبنيهم لخيارات المناهج الجديدة؛ أنهم افترضوا بداية التحرر من الطرق التقليدية التي تنتج الفهم، لكنهم مع مرور الوقت ثبتوا أنفسهم مركزا داخل المركزية وأصبحوا فعلا يمارسون الوصاية على الجيل الجديد في إنتاج فُهومهم الخاصة. وانزاحت القداسة من النصي إلى الشخصي.

والمقدس يكتسب صفة القداسة وفق آليتين أساسيتين هما[1]:

أ- آلية التكرار للسلوك الطقسي: لأنه يهدف في المبدأ إلى ضمان استمرارية الماضي من خلال خاصية مولدة لقيم الماضي ورموزه فهو منحى مناقض للتغير.

---

1 نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والمتغيرات، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت باريس. الجزائر 1988. ص 9-10.

ب- لأن الطقس يعتبر في البداية أداة للتذكر، أو هو استجابة لنزعة جماعية في الحفاظ على الماضي، وعلى القيم المرتبطة به.

وارتكازا على هذه المقاربة؛ يتصور أصحاب التيار التراثي أن الذي يحفظ للمسلمين وحدتهم وعزوتهم هو اعتصامهم داخل السياج متوارث كابر عن كابر والقدسية تتجلى فيما يقول احميدة النيفر: "في قدسية المصدر وقدسية فهمه، والأدوات المستعملة لذلك الفهم"[1].

وعلى هذه الشحنة الفكرية نبرز المصوغات التي قادتنا إلى استنطاق جهازين تتوكأ عليهما القراءة التراثية للتراث وهما:

- جهاز مقولاتي دوغمائي.
- جهاز مفاهيمي مغلق.

وهنا تنجلي بشكل لافت صبغة الإشكال التي تتهم النص الديني بالدوغمائية وهي مقولة مغلوطة، لأن النص لا يشكل معناه إلا بالقراءة، ووحده الفهم من ينسج البنى المغلقة وهو نفسه الفهم الذي تطرحه القراءة الأحادية لصياغة هجومية على المشاريع القرائية التي لا تستسيغ الإلجام بل تعتمده في أطروحاتها على التعددية ولا نهائية المقصد.

وقد ساعد على فاعلية هذا التصور الثابت عاملان ثقافيان هما[2]:

- امتزاج وحدة الكتابة بوحدة القراءة.
- الخصوصية التجمعية للمعرفة.

أحرزت دافعية الضبط في التدوين بالغ الأثر في تحديد آليات القراءة المغلقة الناجمة عن إغلاق التدوين واستفراغ حمولة الكتابة كحلقة تعلقت بالممايزة التي انسلك في ضوءها تجميع المعرفة وفي هذه الزاوية يقول نصر حامد أبو زيد: "لكن التوحيد التام بين "الدين" "والتراث" لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة البنيوية بالمعنى الواسع المشار إليه في الدين بل كانت تلك نقطة البداية ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين – أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجمعية للأمة – أي الثقافة- فقد صارت القوانين التي صبغت في اللحظة في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة والمسيطرة"[3].

---

1 أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه. ص 32-33.

2 المرجع نفسه. ص 33.

3 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة. ص 17.

هذا في الواجهة الأولى التي ساقت تحديدات على مستوى تثبت النص انفهاميا وفق القوانين التي صاغها الشخص الديني أي القوانين التي انجرت عن الفهم.

ولعل هذه المعاينة التفصيلية التي نعرضها الآن هي مكمن الإشكال الذي تخبط فيه أنصار التيار العلماني في قراءة النص الديني، أنهم لم يميزوا بين:

- النص في حالة الثبات "النص الديني متعاليا".
- النص في حالة السيولة "من خلال عملية الفهم نتيجة سلسلة التلقيات المختلفة وهو المحور الذي أدى بأنصار هذا التوجه بإسقاط الملاحظات المنهجية الناتجة عن حركة التلقي والذي شكلته سلسلة تلقيات الفهم المختلفة على النص المتعالي الذي ثبت معانيه فوق زماني ومكاني.

2- قضية الشخص والمرجعيات الزمنية:

تحتل قضية الشخص والزمن مكانة هامة في دراسة المرجعيات ويصطلح على هذه المسألة بمرجعيات الملفوظ تعرف بأنها: "علامات تحيل إلى ملفوظيتها"[1] وهذا يطرح أن الملفوظية تقتضي وجود متحدث ومخاطب وهي تتموضع في الزمن عند لحظة معينة"[2].

"ولكي يتسنى لنا تحديد طبيعة المرجعيات بشكل جيد بالنسبة للعلامات يمكن الاستعانة كما يقول رومان ياكبسون بمصطلحات بيرس: لا شك أن للمرجعيات دلالة اصطلاحية شأنها في هذا شأن علامات اللسان الأخرى، ومن هذا المنظور نرى أنها عبارة عن رموز كما يقول بيرس"[3]. وقضية الشخص لاتحيل إلا على مرجع "أنا" الذي ليس له إلا مدلول واحد "هو أنا موجه الخطاب ومتلقيها أنت"، "وهي لا تستطيع استقبال معنى محدد إلا إذاكانت على علاقة وجودية مع الموضوع الذي تمثله"[4].

وهكذا فإن المرجعيات تشكل جزءا مما يسميه ياكبسون بـ "البنى المزدوجة وتقوم بوظيفتين وبالتالي فهي؛ رموز- مؤشرة"[5]. ويرمز ضمير "هو" إلى شخص العالم الذي تحدث

1- جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة قاسم مقداد، منشورات اتحاد كتاب العرب دمشق، 1998. د ط. ص 27.

2- المرجع نفسه. ص 27.

3 - المرجع نفس. ص 28.

4 - المرجع نفسه. ص 28.

5- المرجع نفسه. ص 28.

عنه جورج موانيه: "وبين أن شخص العالم هو شخص أساسي وأن أي نوع آخر من الأشخاص لا يتدخل إلا بالنيابة عن ذلك الشخص"[6].

وتعتني المرجعيات عناية خاصة بزمن الملفوظية في أشكاله الثلاثة: "Passé simple الماضي البسيط – Présent الحاضر أي إلى زمن"[1]. Passé composé الماضي المركب، وزمن الملفوظية؛ أي "الزمن الذي يتحدد فيه الحدث هو إنتاج الملفوظ... لكن المرجع الزمني لا يتحدد بالأشكال التي تحيل إلى حاضر"[2] الملفوظية لأنها تتضمن الأشكال التي تسم الماضي والمستقبل ولا يتحدد مرجعها إلا بالنسبة لذلك الحاضر. من فئة الظرف نذكر: أمس، قبل الأمس بخصوص الماضي، وغدا وبعد غد بخصوص المستقبل"[3].

وهنا تتكشف أهم مبادئ الجوار التي بنيت عليها المرجعية، وإن انفرد مفهوم المشار إليه بتعيين دلالة صريحة لمفهوم المرجع، على أنه يحيل إلى علاقات سياقية احتمالية تعزز المدلول عليه لأن نواة المرجع تنحصر: "في كلمة واحدة يعاد اكتشافها متفرقة في مواطن كثيرة من النص وموزعة على طول الجمل في حين يرى ريفاتير أن المرجع كامن في التحولات المعجمية التي تطرأ على معطى دلالي، ذلك أن النواة الدلالية العامة يضغط عليها الكبت فيجعلها تنفجر في مواطن من النص انفجار البركان، فتخرج في أشكال علامات أخرى..."[4].

لذا ف: "كل نص أدبي هو حالة انبثاق عما سبقه من نصوص تماثله في جنسه الأدبي، فالقصيدة الغزلية انبثاق تولد عن كل ما سلف من شعر غزلي وليس ذلك السالف (سياق أدبي) لهذه القصيدة التي تمخضت عنه وصار مصدرا لوجودها النصوصي"[5].

قبل سرد تفاصيل السيرة الذاتية نلاحظ اللفتة التي استند إليها نصر حامد أبو زيد في استدعاء رمز "الحسين بن منصور الحلاج" للتعبير عن محنة الميلاد، بل للتعبير عن المحنة

---

6 – المرجع نفسه. ص 32.

1 – المرجع السابق. ص 38.

2 – على الرغم من أن الحاضر هنا يخلو من المدلول الزمني إلا أن اللساني جورج سيربا يفرق بين الشكل المسمي بالحاضر والواقع الزمنى الذي هو الحاضر وهو واقع نفسي يرافق فيه الوعي أي ممارسة للفكر والكلام.

3 – المرجع نفسه. ص 38– 37.

4 – عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبي البنيوي، الدار العربية للنشر والتوزيع. مصر. 2001. د ط. ص 213

5 – عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير. ص 11 .

المشتركة وهي محنة ترسم فضاءها المرجعي الممتد إلى الماضي وهي تجربة الخاصية الصوفية، ولأن نصر حامد أبو زيد تبني هذه التجربة أو توحد مع تجارب كثيرة، تجارب الإقصاء الذي مارسته السلطة في التاريخ العربي.

إنه بحث عن المتضامن في التاريخ وهو ليس من قبيل المصادفة، بل هو توليف لسيناريو الإقصاء في حدثِيَّته، ورموزه، فالافتقار والإيعاز بما هما وظيفتان سرديتان تدفعان الفاعل دوما إلى الخروج للبحث عن المساعد أو الظهير حيث تسيطر قضية الشخصي (نصر حامد أبو زيد) على الخطاب بما هو طبقات تستدعي المشابه والمثيل، فهو يدخل بسيرته إلى سير غيره، فينصب نفسه مركزا للجذب: "إن خطاب المركز جذب يؤسسه منطلقه وتحوم حوله بقية الأجزاء"[1] والتجربة الصوفية بما هي كذلك تَدَّعي الفناء في تجارب الآخرين.

ومع أنه يقر أن اهتمامه بالتجربة الصوفية لم يكن بداعي الشوق والعشق للمذاهب الصوفية، إلا أن داخلها ما يحمل هذا التوجه والحنين بخاصة بالنسبة لِمُجرِّب غرقت جوارحه في الملاحظة سماعا ومشاهدة إلا أن عدم التصريح يرادف عند المتصوف دلالة الكتمان. يقول: " لم يكن الحافز على دراستي للتصوف ولفكر ابن عربي بصفة خاصة هو فقط ذلك الشوق النابع من تجارب الطفولة الدينية في قريتي، تلك التجارب التي ساهمت تجربة عم حسن في تعميقها، بل كان الحافز بالإضافة إلى ذلك هو رغبتي في استكمال معرفتي بقطبي التراث الإسلامي الأساسيين: العقلانية والروحية"[2].

وفي هذا السياق الذي تستدعيه التجربة الذاتية نجده يخترق أفق "الحسين بن منصور الحلاج" في قصيدة نظمها الشاعر "صلاح عبد الصبور" والموسومة بـ "مأساة الحلاج": أنا رجل من غمار الموالي، فقير الأرومة والمنبت فلا حسب ينتمي إلى السماء، ولا رفعتني لها ثروتي ولدت كآلاف من يولدون، بآلاف أيام هذا الوجود لان فقيرا -بذات مساء- سعي نحو حضن فقيرة وأطفأ فيه مرارة أيامه القاسية نموت كآلاف من يكبرون، حين يقاتون خبز الشموس ويسقون ماء المطر وتلقاهم يافعين حزانى على الطرقات الحزينة فتعجب كيف نموا واستطالوا، وشبت خطاهم.. وهذى الحياة الظنينة.

---

1 محمد العمري، المرجع السابق. ص 59.

2 نصر حامد أبو زيد، هكذا تحدث بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2004. ص 10.

الحلاج هنا من قبيل الماضي الذي تم تحيينه في شخص نصر حامد أبو زيد، وذلك لتوافر المعادل نفسه وتوافر التجربة ذاتها، ولما كان التاريخ تاريخ تلقي النصوص والحلاج نص، تم تلقيه في تجربة مثيلة هي من صميم تجربة نصر حامد أبو زيد، وفي سياق قراءة تجربة الحلاج نجد أن نصر حامد أبو زيد يريد التوحد من خلال عملية انصهار الآفاق، أو من خلال توحيد انتظارات الماضي مع انتظارات الحاضر، في تجربة تكرر مفاهيمها المعلقة كنص دال على محنة العقل، ليصبح نصر حامد أبو زيد يحاور تجربته في أي تجربة تشبهه، بل دار خطابه في مجال كروي ضمن مبدأ التشابه، فهو يكرر نفسه من خلال تأويل هذه الشخصية.

فالتجربة: "لا تكون التجربة بالمعنى التجريبي بالضبط صالحة إلا في تجربة ما إن ترادف التجربة هذا، يعني أن الظاهرتية لا تمتد في خارج ما، في عالم آخر، بل في التجربة الطبيعية ذاتها، مادامت هذه الأخيرة تجهل معناها، إذن مهما كان التشديد قويا على طابع هذه القبلية، على الإرجاع في عالم الأفكار على دور التعبيرات الميالة إلى الخيال وحتي على نظرية الـ "إمكانية" فإن طابع التجربة هو المشدد عليه ثانية ودوما"[1] وهكذا انصهرت الآفاق في بوتقة واحدة تعيد نفسها مع الحلاج.. ونصر حامد أبو زيد، تجربة وجودية تذوب فيها الأزمنة لتتوحد فيها التجارب لأن الإنسان في ذاته شكل من أشكال الفهم وهو المسار التي تتجلي فيه اللغة.

أما العنوان "أنا رجل من غمار الموالي" هو عنوان لافت، فالضمير "أنا" هو المدار الكلي لقضية الشخص وحده الإحالة المرجعية، وهو مقصد انبناء المرجع، فالعنوان هنا: "أحد التعبيرات الممكنة عن موضوع الخطاب ووظيفة العنوان هي أنه وسيلة خاصة قوية للتغريض"[2] يعيد من خلاله الحكواتي، تهيئة مناخ الحكي، وهو نوع من موضعة القارئ في جو الحكاية للتأثير عليه، وهي محاولة لنشر عدوى الخطاب، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التعاطف، ومعدل الانتشار في القصيدة لعدوى المركز تجذبه الجمل المتتالية لصيغ الاستعطاف: فلا حسبي ينتمي إلى السماء... لأن فقيرا سعي نحو حضن فقيرة.. نموت كآلاف من يكبرون. يحيل العنوان إلى أفق تدور فيه هذه الخطابات المشتركة "أنا رجل من

---

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة- حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1: 2001. ص 33.

2 محمد خطابي، المرجع السابق. ص 60 .

غمار الموالى فالقارئ وحده هو الذي يمكنه أن يتصور عالما من التوقعات الممكنة ويعتبرانه كذلك لأنه يشير لدى القارئ توقعات قوية حول ما يمكن أن يكونه موضوع الخطاب، بل كثيرا ما يتحكم العنوان في تأويل المتلقي"[1].

هنا كانت البداية –سيرة المؤلف- قصيدة تحيل على موضعة القارئ في أفق الخطاب ضمن معطياته وشروطه "أنا رجل من غمار الموالى" إنه عنوان يحكى الحاضر بتشفير الماضي.

فلا حسبي ينتمى للسماء، ولا رفعتني لها ثروتي ولدت كآلاف من يولدون بآلاف آيام هذا الوجود لأن فقيرا –بذات مساء- سعى نحو حضن فقيرة وأطفأ فيه مرارة لأيامه القاسية.

في هذا المقطع وفي السطر الأخير "وأطفأ مرارة أيامه القاسية"، يعرض لنا نصر حامد أبو زيد زمنا غير الطفولة، لأنه زمن من سياق هذا القصيدة زمن المحنة التي دارت على الحلاج، حين أعلموه أن الفقهاء يتربصون به الدوائر، وقد أفتوا بقتله. وهو نصر حامد أبو زيد المكرر ضمن قصيدة "مأساة الحلاج" يعرض علينا مناخ التكفير، والقصيدة تشكل نفسها مجالا لتطهير التجربة من الأدران والانفعالات التي خلفتها المحنة[2].

نصر حامد أبو زيد ولد في إحدى القرى المصرية والموسومة "قحافة" وهي قرية قريبة من مقر المحافظة الغربية طنطا، ولد بتاريخ 10/يوليو/1943 ولد نصر حامد أبو زيد أثناء الحرب العالمية الثانية، وفي هذه المرحلة سيقت الدول العربية إلى هذه الحرب، ومنها مصر، وارتبط اسم الفتي" نصر"، بانتصار الحلفاء على دول المحور[33].

ب- فضاء الثورة:

كان عمره تسعة سنوات حينما ولي العهد البائد، بل حين قامت ثورة يوليو 1952، وأعلنت عن مبادئها الستة، وأصبح شعار هذه المرحلة "أرفع رأسك يا أخي قد ولى وقت الاستعباد"، وهنا تشرب الفتي كل أنواع العزة، واكب نصر كل مراحل المعارك التي قادها جمال عبد الناصر على الجبهتين الداخلية والخارجية معركة تسليح الجيش، ثم معركة السد العالي التي رفض فيها البنك الدولي تمويل المشروع، ثم العدوان الثلاثي على مصر، كونت هذه الصراعات المختلفة مرجعيته الوطنية.

---

1 المرجع السابق. ص 60.

2 وفق ما صوره لنا جابر عصفور في كتابه "ضد التعصب"

3 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. بيروت. ط1. 2000. ص 213.214.215.

يرتب نصر الثالث بين إخوته، وأصبح بحكم وفاة أخته الكبرى وأخيه، المسؤول بالضرورة عن إخوته وتحمل مشاق إعالتهم، ليكبر من ثمة أختان وأخان، ويتحمل هموم الأسرة كليا بعد وفاة والده وهو ابن 14 سنة ومات أبوه في شهر أكتوبر 1957.

تعلم نصر كباقي الفتيان حيث حفظ القرآن وهو ابن ثمانية سنوات ثم اضطر للدخول إلى التعليم الخاص لكبر سنه على مدارس الابتدائية، دخل ابتدائية "العبيدية" بطنطا. حصل على الإعدادية سنة 1957، قبل شهور من وفاة والده، ثم حصل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية وقسم اللاسلكي 1960 ظل حلم الجامعة يراوده الشاب حتى دخلها وتخرج منها بامتياز قسم اللغة العربية، وعين معيدا في أكتوبر من سنة 1972.

ج- الفضاء الثاني: شاب في تنظيم الإخوان:

وجد نصر حامد نفسه في سياق الحملات الخيرية التي كان يقوم بها التنظيم واحدا من أشباله بل وجد نفسه في كثير من الأحيان في مسجد قريته مؤذننا وقاد نشاطه هذا إلى أن أعطاه المرشد العام (حسين الهضيبي) بوصلة إثر المؤتمر العام الذي عقده التنظيم في محافظة.

ليستدعي سنة 1954 مع والده للمركز الشرطة وكان عمره 11 سنة، وازداد الشاب تعلقا بالتنظيم إثر مرحلة الاعتقال الثانية 1964. غير أن نصر حامد نجى من الاعتقال المباشر على الرغم من أنه كان تحت المراقبة، وبعد سنوات قليلة كانت هزيمة 1967.

في هذه المرحلة انفتح نصر حامد على القراءة بشكل مغاير، قرأ خالد محمد خالد، والشيخ الغزالي والسيد قطب "و أثار إعجابي بصفة خاصة "العدالة الاجتماعية في الإسلام" "ومعركة الإسلام والرأسمالية للسيد قطب".

د- الإطار: سياق التكفير:

لقد أعطي جابر عصفور في كتابه: "ضد التعصب" صورة واضحة عن الأزمة التي تعرض لها نصر حامد أبو زيد، وهي أزمة اجتمع فيها الاتحاد التام بين السلطتين السياسية والدينية هذا الاجتماع الإيديولوجي التاريخي النفعي يخلف وراءه دوما ضحايا يُقذف بهم إلى الهامش.

الهامش الذي بدأ يتحرك ليقوض سلطة المركز، أو يدفع بخطابه لَبِنة قلقة في قلب المركز، مما أدي إلى مسخ وتشويه هذا الخطاب، لضعف وسائلة وعدم تمكنه من الاستحواذ على آلية الدفع الحجاجي التي تمكنه من أن يكون صادقا جماهيريا.

تبدأ فصول القضية في ديسمبر من 1992 حين اجتمعت لجنة الترقيات للأساتذة في جامعة القاهرة: "فقد كان رئيس اللجنة شوقي ضيف أستاذا مرموقا في قسم اللغة العربية، كما كان أمين اللجنة محمود حجازي وكيلا للكلية"[1] وكان ضمن هذه اللجنة كذلك عبد الصبور شاهين الذي وصفه جابر عصفوربـ: "مستشار شركات توظيف الأموال المتأسلمة وأحد اللذين قيل أنهم ضالعون في محاولات التوسط ورمضان عبد التواب ممثل النهج الاتباعي في علوم اللغة.. وكان ثالث الثلاثة محمد مصطفي هدارة..."[2] وقد كان الخلاف الإيديولوجي مطلبه المنفعة على أساس السجال الحجاجي الذي عرّي فيه نصر حامد أبو زيد جماعات التأسلم السياسي في كتابه "نقد الخطاب الديني" مما دفع بالطرف الثاني للتحالف مع السلطة إلى دفع خطاب الخصم على الجدالة، ومن ثمة التعريض به وتشويهه بما لا يدع لهذا الخطاب التنويري مجالا للاستقطاب الشعبي.

وهو نهج يعتمد ما يسميه فوكو بالمراقبة والعقاب[3]، وبلغ العقاب أوجه بحرمان نصر حامد أبو زيد من الترقية إلى رتبة أستاذ، فلقد حصل داخل اللجنة - في تصوري - أثناء التقييم ما يشبه الاعتقال الرمزي لأبحاث نصر حامد أبو زيد نتيجة انحراف السلطة العلمية إلى مُصادرة شرعية تعتمد أسلوب الثنائيات المغلقة: إيمان أو كفر.

ليصبح الباحث في خانة المجنون المتهم والمعرض للعقاب، العقاب هنا كآلية ردعية حاسمة تستدعي تقديم الترضية لحصول الغفران بالمفهوم الأورثذكسي السكولائي: وهي عينها الرسالة التي قدمها نصر حامد أبو زيد يعترف فيها بأنه مسلم وهي نوع من التقية أو الموافقة التحتية والمسايرة السلمية لخطاب المركز العنيف.

غير أن الأمور لم تكن لصالح الباحث بل تطورت في اتجاه انتقامي شديد الوطأة إلى درجة استلاب نصر حامد أبو وهو استلاب موصول بالارتداد[4] حيث أفرغ خطاب أبو زيد من الموضوع الإيماني كما يرى علي حرب زيد الإيمان إنه انتقال إلى السجن بالمفهوم المعرفي -

---

1 جابر عصفور، ضد التعصب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت الطبعة الأولى 2001. ص 35.

2 المرجع نفسه. ص 35.

3 سالم يفوت، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت. ص 29.

4 من خلال كتابه، الاستلاب والارتداد بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1997.

إما معي أو ضدي، إما مؤمن أو كافر- إلى الموت باعتباره تعطيلا للذات عن اتصالها بقيَمِها وانتمائها، وبدل أن تصبح معركة أبو زيد في اتجاه واحد مقاومة السلطة وانتهاكاتها، أصبح يقاوم الموت نتيجة اختراق التكفير نظام التفكير مما استلزم معه تخليص الذات من حالة التعطيل الناتجة عن إهدار الحياة باسم الله، وهو ليس موتا مباشرا بل موت في حالة إرجاء كما يقول التفككيون لأن الموت: "يحول الحياة إلى قدر خلال حدث حاسم وغير قابل للقسمة، بل الموت على الأصح يتخذ مظاهر جزئية تجعله لا يشكل وحده قدرا غاشما (...) إن الحياة هي مجموع وظائف مقاومة الموت وماذا يتبقي، إذن، عدا المرور بسائر الألوان من الموت المختلفة التي تسبق الموت الأكبر نفسه والذي هو الحد النهائي للحياة؟ لم تعد الحياة سوى مواقع وأمكنة في موكب جنائزي"[1].

إن الخطاب التكفيري هو خطاب للفناء لتفريغ الخصم من الوصف الديني، وهو خطاب سلطوي مركزي استبعادي يقول جابر عصفور: "وأذكر أنني ذهبت معه لمقابلة رئيس الجامعة الذي تحدثنا إليه في موضوع الترقية، وأوضحنا له ما سألنا عنه، ولكننا لا حظنا عدم حماسته وردوده التقليدية، فأدركنا أنه لم يقرأ تقرير القسم أو تقرير مجلس الكلية بعد، ولكن سرعان ما اكتشفنا أن الأمر أعقد بكثير وأن مصالح متعددة لا علاقة لها بالعلم أو القيم الجامعية قد تدخلت في مسار القضية التي أصبحت أوسع نطاقا من أن تكون قضية ترقية أستاذ"[2]، ونحصل هنا على ملاحظة مهمة يمكن الإشارة؛ أن نصر حامد أبو زيد لم يُوضع أو لم يحاكم في الإطار المعرفي لبحوثه وإنما حوكم بموجب انتماءه الفكري الذي ينتقد دوما الحركات المتأسلمة كما يسميها. لذلك فالمحاكمة توسعت على المستوى العام وأصبحت قضية رأي عام وأُتخذت المنابر مجالا للضغط وهو ما أدى إلى بروز الجماهيري الشعبوي وخفوت المعرفي الفرداني، حيث وُضعت القضية في سياق معاكس تماما، ولم يكن أمام السلطة إلا إرضاء هذا التيار المشاحن لنصر حامد أبو زيد وهكذا استقالت السلطة عن وظيفتها الاجتماعية وتبنت خطاب الاستعداء لحاجتها إلى أنصار الخطاب النقيض، وهم أن أنصار التيار المتأسلم؛ يتوسطون للسلطة مع الجماعات الارهابية، فوضعت القضية في هذا الإطار وأعطي لها هذا البعد المصلحي النفعي وهكذا توالت حملات التكفير على كتابات أبو زيد وزادت مسافات التحيز بين الخطابين.

---

1 سالم يفوت، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو. ص 102.

2 جابر عصفور، ضد التعصب. ص 61.

وانطلاقا مما تأسس؛ فمصير التكفير ليس مصير نصر حامد أبو زيد بل مصير المعرفة والخروج بها من المعني إلى اللامعني، من العقل إلى الجنون، من الاستقرار إلى العدمية والفوضى.

إن ما حصل للباحث هو الإكراه الناتج عن إغراق السلطة في ترسيخ قيمها المعرفية نتيجة الخواء والفراغ التاريخي لها، وفي تصوري كذلك أن السلطة بما تحيل عليه قد رسخت دلاليا مفاهيم متعددة للسجن الذي ينم عن التعقيد الذي أصاب منظومة المعرفة في المدينة العربية التي استحالت المعرفة فيها إلى خطاب للصعلوك باعتباره مثقفا عضويا، فلولا هذا الإكراه لما تشكل خطاب التنوير الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد من جهة الانتشار. وتواصلت حالات الإفراغ لخطاب أبو زيد من الخارج لأنها لم تستطع التغلغل إلى الداخل فهي امتداد للانتهاك الخارجي الجسدي للخطاب، فانتهت القضية باستبعادين تكونا ضمن المنظومة التقليدية للتكفير:

– استبعاد روحي للجسد عن طريق تطليقه من زوجته، حيث تقدم خصومه بالدعوى: "رقم 1993 أمام محكمة الجيزة الابتدائية دائرة الأحوال الشخصية رقم 11 تري طالبين فيها التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته لأنه مرتد عن دينه وهي مسلمة"[1].

والتفريق هو قمة الاحتجاج المادي عن التوافق المطلق بين السلطتين السياسية والدينية في الثقافة العربية: "وبالفعل، صدر الحكم الذي كان بمثابة محنة فتحت الأبواب على مصراعيها لزمن مخيف من تكفير المجتهدين على اجتهاداتهم، والحكم بالردة على من يخالف منهم المعتاد والمألوف"[2].

و"في صباح الاثنين الموافق العشرين من ربيع أول سنة 1417 هـ، الخامس من أغسطس 1996 أعلنت محكمة النقض الدائرة المدنية والتجارية والأحوال الشخصية، في الجلسة العلنية التي انعقدت بمقر المحكمة بمدينة القاهرة، حكمها الجائر الذي لا بد أن يحفظه لها التاريخ، ويسجله الوعي الثقافي لطليعة الأمة... لكن جاء الحكم على النقيض من ذلك كله، وأثبت الرِّدة التي حكمت بها محكمة الاستئناف كما لو كان يناصر تيارا بعينه، وينقض الإجماع الثقافي العام، ويؤسس لتكفير المجتهدين من المفكرين الذين يسلكون مسلكا مغايرا في

---

1 المرجع نفسه. ص 87.
2 المرجع السابق. ص 118.

الاجتهاد ويؤصل لنوع جديد من محاكم التفتيش التي تهدر دماء المخالفين في الرأي بأحكام الردة والتفريق"[1].

– استبعاد مكاني للجسد عن طريق نفيه؛ كرها أو طوعا، لأن الباحث الآن يستقر في هولندا.

سيناريو الاستبعاد والإقصاء

لا تحلينا على تفاصيل القضية في مكانها وزمانها وحسب، بل تنسج حولها[2] محنة نصر حامد بقلمه سيناريوهات تمتد في المجال إلى علاقة المثقف بالسلطة وكيف حاولت هذه السلطة دائما أن ترجح الكفة للمثقف التبريري، والسيناريو مصطلح استعمله (سانفدور وكارود 1981) ويقصد به: "المجال الممتد للمرجع المستعمل في تأويل نص ما. وذلك لأن المرء يمكن أن يفكر في المقامات والوضعيات كعناصر مشكلة للسيناريو التأويلي الكامن خلف النص"[3].

لقد طرح الباحث جملة من الأسئلة المقموعة كما يسميها علي حرب لأنها تحاول أن تؤسس للمختلف الذي يبحث في الراهن، والأسباب التي أدت إلي هذه العطالة الرهيبة في حياة الأمة الثقافية وبحثه استغرق مجالين هما:

- مجال حدثي عالج فيه حالة الثقافة العربية بما تحيل عليه من علاقة المثقف بالسلطة في المشهد الثقافي العام حيث درس الضوابط والأطر المنهجية التحتية والفوقية التي يستقيم بها المثقف في واقعه.
- مجال زمني عالج فيه إشكالية المركز والأطراف، أو إحداثية المركز والهامش في المسار التاريخي لمفهوم المثقف وأهم الإبداعات الابستيمية لهذا، وكيف شكلت ثقافة السلطان ممثلة في الفقيه نفسها حجر الزاوية في الحياة الثقافية.

وعليه سننزل بالموضوع من التنظير إلى الممارسة، من علاقة المثقف بالسلطة إلى الممارسة الثقافية، لأن المثقف العربي مخزون في شكل طبقات استنزفت مشروعه الثقافي، لذا وجب الحفر في المكرور وفي الموسوم بالمثقف وعلاقاته المختلفة، وفيه نبدد الاستشكال

---

1 المرجع السابق. ص 175.

2 من خلال كتابيه: "التفكير في زمن التكفير" و"الخطاب والتأويل".

3 محمد الخطابي، المرجع السابق. ص 66.

المفاهيمي الذي تلبَّس به مدلول المثقف حيث انتقل مع طبقات المعرفي ضمن تراتبية مهمة ومعقدة: الشاعر، المتكلم، الفقيه، الفيلسوف.

وكل هذه المدلولات – في تصوري– لها ما تحيل عليه مصطلحيا، وهي إحالة على المعنى الحاف المعجمي، وهو أحد أهم العوائق الابستيمية التي حالت دون توصيف استقرار معجمي للمثقف المراد وبالتالي للمشروع الثقافي

- هل هو المشروع الخطابي الحماسي مرجعا وحاضرا ممثلا في شخص محمد عمارة وعبد الصبور شاهين؟
- أم هل هو المشروع العقلاني التنويري الممثل تاريخا في ابن رشد وحاضرا في نصر حامد أبو زيد؟

يعتقد نصر حامد أبو زيد أن المثقف هو المنتج للوعي حيث يقول: "المثقف هو الإنسان المنخرط بطريقة أو أخرى في عملية إنتاج الوعي"[1]، ولكن المثقف في المجتمع العربي يصطدم بسلطة سياسية تحوِّر من أدائيته وتُسيِّجه ضمن نظم الحجز المعروفة فيصبح مجرد ناطق رسمي لها، وهو الالتباس الذي يعلق عليه قائلا: "يجب ألا ننسي الآن نمط المثقف الذي يمنح السلطة السياسية – واعيا أو غير واع – طائعا أو مجبرا – مشروعية السيادة العليا التي تتوق إلى ترسيخها "[2].

وهنا يضع رؤيته للمثقفين فيقسمهم إلى نوعين:

- المثقف التبريري البراغماتي الدوغمائي المصلحي المنتج لخطاب السلطة.
- المثقف المنتج للوعي.

المثقف الأول مستهلك لقيم الماضي للمجتمع فهو تقليدي سلفي، يسلك آلية الترديد والتوليد الخاص لمنظومة المجتمع التقليدي فهو قالب ناطق للقديم، يقوم بوظيفة ضيقة هي الحراسة بما تحيل عليه من أشكال القوة. فهو جزء من تكوين السلطة التاريخي أما المثقف الثاني؛ فهو الذي: "يهتم بالتحليل والتفسير من دون انخراط مباشر في مفهوم النفعية الحقيقية"[3].

ومع أننا لا حظنا وأثناء بحث دقيق في كتب نصر حامد أبو زيد أنه يقف في كثير من الأحيان على نفس الأرض التي ينتقدها، خصوصا حينما يبحث عن صيغة للمثقف التنويري

---

1 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 16.

2 المرجع نفسه. ص 16.

3 المرجع السابق. ص 17.

الذي يعكس من خلالها ذاتيته في التجربة المعروضة على البحث، إنها لحظة مرآوية يبدو فيها الباحث نفعيا تبريريا في انتقاء حججه يصطنع لنفسه أسيقة تُخفف عنه وطأة المحنة التي أصابته وكأنه يبحث عن شبيه أو مثيل في الثقافة العربية للعزاء الشخصي لا غير. على سبيل الذكر في كتابه: "الخطاب والتأويل "يفرد ثلاثة فصول للنظير السياقي: حيث يتحدث بداية عن محنة ابن رشد، ثم مصيبة زكي نجيب محمود، ومصادرة علي عبد الرزاق.

بدا نصر حامد أبو زيد في قمة النفعية حيث يريد أن يقلب المنظور في اتجاه مغاير، ويبدو لي أنه يكتب تحت الصدمة يبين تهافت الخطاب النقيض بما هو خطاب تلفيقي دوغمائي، وكأنه إنصاف للعقل والحرية ولكنه في نهاية المطاف انتصار لأبو زيد نفسه، وبالأسلوب نفسه لخطاب الخصم. وهنا نجده وقع في جملة الإشكاليات التي عورت طلبه للحاجة في النقد وجعلته خطابا مكشوفا؛ عاري الرأس.

يطرح في بداية الفصل الأول من الكتاب الآنف، تساؤلا جوهريا: "من بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير Averroès الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التراثي أم بكل ما أضافته إليه الشروح والتفسيرات والقراءات فطورته لتحقيق التنوير؟.

في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي – أي صيغته في التراثية– لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز ذلك التراث (...) ولسنا كذلك نحتاج لمتبعة القراءة الأوربية لابن رشد حذو النعل بالنعل، لأننا في هذه أي نستدعي صيغة التنوير الأوربي وهي كذلك صيغة تتعرض لنقد شديد Averroès الحالة سنستدعيه ليس هنا مجال له.."[1].

في تصوري، أن هذا التساؤل لم يثمر عن أجوبة مقنعة في تجاوز خطاب السلطة بل زاد من تعميق هذا الخطاب إذ لم ألاحظ فرقا كبيرا بين الصورتين اللتين منحتا لابن رشد، فهما سلبيتن أفرغت ابن رشد من محتواه التاريخي ودلالته كاسم له حضور في واقع الخطاب المعرفي العربي.

لذلك أتصور أن التساؤل يجب أن يوجه بما يقوض به بنية المنظومة في الخطاب السلفي، أيهما نستدعي لمناقشة قضايانا المعاصر. أهو ابن رشد الفقيه أم هو ابن رشد الفيلسوف؟ أيهما أكثر انخراطا في مشاكلنا اليوم الفقيه المولد لقيم الماضي والمستحضر

1 المرجع السابق. ص 22.

لأنساق التوليد النصي المبنى أساسا على عقلية الاسترجاع أم الفيلسوف المتجاوز بالحقيقة إلى الحقيقة؟لأن مدار التفريع في المسألة أيهما الحامل للحقيقة الفقيه الذي يعد لبنة في التاريخ، أم الفيلسوف المنتج للبنة في الحاضر وأيهما منتج لخطاب السلطة الفقيه أم الفيسلوف؟

لأن تساؤل أبو زيد الأول يقودنا في الحالتين إلي إيراد مثقف سلبي مهزوز مرفوض سواء في نسخته العربية أو الغربية، بينما السؤال الثاني فإنه ذو طبيعة إشكالية حيث ينخرط في صياغة الزماني فقهيا فقهيا نحو التجميع الذي يعني تدخل الفيلسوف في صناعة الفقهي؛ بما يضمن الإنتاج المعرفي المجرد عن الفكر الواحد إذ أنه متعدد في الزماني والمكاني، لأن ابن رشد بما هو فيلسوف فقيه يتجاوز التحديد العربي للمثقف من خلال أنه حامل لقيمة المتعدد وهنا يقول طه عبد الرحمان: "وواضح أنه ليس أضر على الفلسفة من أن يهيمن عليها نمط فكري أوحد يفرض لا بالبرهان وإنما بالسلطان اقتصاديا وسياسيا، إذ لا يلبث أن يجلب لها الفقر ثم الجمود ولأصلها التتبعية ثم التلاشي"[1].

ومهما يكن من نتيجة فإن نصر حامد أبو زيد إنما قصد أن خطاب الفيلسوف/العقل هو خطاب هامشي يستقر عند الحاشية عن طريق الحجز والنبذ، فكلما احتكم المثقف إلى السلطة كلما ذاع خطابه وشاع، وكذلك اكتسبت السلطة القداسة على أفعالها بفعل التمجيد الذي يلحقه بها المثقف. وكلما ابتعد عنها كلما لحقه الوبال والإقصاء بل والتغييب وهذا ما تعرض إليه ابن رشد وهو تغييب في اتجاهين:

- تغييب ثقافي باستبعاد خطابه عن العامة.
- تغييب اجتماعي سياسي.

وفي هذا الإطار يدرس أبو زيد التناقضات التي يراها صارخة في خطاب المركز الممثل في أبي حامد الغزالي، فهو يعتقد أن صفة المركز التي اكتسبها الغزالي ليست من شرعيته المعرفية في مناهضته للملل والنحل المختلفة، بل نتاج عقد بينه وبين السلطة يقول: "هكذا يمكن القول إن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفا فكريا بقدر ما كان إسهاما سياسيا للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذب عن استقرار الوضع السياسي الذي كان يهدده التطرف الشيعي لم يقتصر الغزالي على مناهضة التطرف وهي مهمة جليلة

---

1 طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت الطبعة الأولى 2002. ص 17.

في ذاتها بل انطلق إلى تبرير النظام القائم والدفاع عنه بنفس آليات الفكر الشيعي الباطني المتطرف"[1].

وذلك لأن الغزالي جزء من خطاب المركز فكلاهما: السلطان والفقيه معضد للآخر لهذا الخطاب، بينما في الصورة المقابلة يقف المثقف المنتج للوعي لصالح المعرفي على حساب الإيديولوجي، لذا فمصيره الإقصاء والتغييب بطرق كثيرة مثل التكفير أو السجن أو غيرهما.

خاصة إذا حاول هذا المثقف المساس بالمقدس وبمصادره، وهذا الذي حصل لابن رشد حين أراد أن يَقْلِب أو ينسف نموذج الغزالي الذي لازال يحافظ على قدسيته في الفهم والاتباع، ورغم أن نصر حامد أبو زيد حاول أن يستعرض حجة كليهما في المسألة الواحدة ومدى قوة كل حجة معرفيا أو مدى انخراطها في البعد أو القرب من السلطة إلا أن توصل أن قوة الحجة بلاغيا تكون لصالح خطاب المركز وذلك راجع إلى ما تحققه من مصلحة.

لينتهي نصر حامد أبو زيد إلى وضع ابن رشد في سياق الاستدعاء الذاتي لا غير يقول: "وإذا كان لا بد لنا من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاؤنا له ليس من أجل الصراع الأيديولوجي بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت"[2] وهو استدعاء مهزوز نفسيا لأنه لا مكان لابن رشد إلا في هذا الإطار الضيِّق من المراجعة الذاتية للنخب التنويرية. لذلك واستعطافا لخطاب السلطة قدم ترضيات هي من صميم الترضيات التي قدمها نصر حامد أبو زيد للخطاب نفسه.

إن تعميق الرؤية للأزمة المعاصرة، إنما تنشأ أصلا في نظر أبو زيد من غلبة البعد التاريخي الذي راكم قضية الصراع بين العقل والنقل، وحسم الأمر في كل مرة لصالح الموقف السني الأشعري، أما العقل الممثل في ابن رشد فإنه استدعاء لحالة الخيبة التاريخية، وهي خيبة مكررة في نماذج متوالية، ابن رشد، ابن عربي، الحلاج وطه حسين وغيرهم، وانتهاءا بقضيته التي زمّنها تاريخيا فأعاد صراع الحاضر في ماضيه، من أصل أن الحاضر هو ماض أعيد إنتاجه مكررا، فإذا كان نصر حامد ممثلا في صورة ابن رشد، فإن الغزالي مثله- نصر حامد- في شخصية محمد عمارة، وموقفه من خلال نقده لكل من علي عبد الرازق، وزكي نجيب محمود؛ إنها القضية نفسها منذ الصراع الاعتزالي الأشعري، حيث حاول الموقف الأشعري كل مرة وضع كتب العقلانيين على محكات العقيدة، إنها استنساخية تعود كل مرة بنفس الهوس

1 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق. ص 35.
2 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق: 57.

لتُغلب اتجاه على حساب آخر، قراءة تشكلها أساليب إنتاج خطاب دعوي استفزازي وهي تحاول كل مرة استدراج الخصم لتشكل اتجاهه ثنائية: إيمان/لا إيمان، قراءة تعلمت التشرب من مسار مستحكم في واقع الثقافة العربية وهي قراءة تفرز نفس الأجهزة ونفس الأحكام، لأن الآليات نفسها لم تتغير تدرس النص من خارج بنيته، فينهار النص وتبقي القراءة نفسها. وقانونها الأساسي ينحصر في ثلاث أصول في توقعهم.

- اتباع الطائفة المنصورة.
- إذا صح النقل شهد العقل وبطل النظر.
- نتبع ما اتبعوا ونترك ما تركوا.

منعرجات نصر حامد أبو زيد الفكرية:

إنها ليست منعرجات بالمعنى الدقيق ولكنها مسارات المعرفة في التحول الزمني لنصر حامد أبو زيد معرفيا، بل هي لحظات تشكل الوعي إذا فهمنا أن الوعي ينطلق من الأسفل إلى الأعلى، ولعل المسألة وضحها -في تصوري- les chemins de Heidegger غادامير في دراسته المهمة عن هايدغر "مسارات هايدغر الفكرية" le chemin vers le tournant حيث تحدث عن المسارات المعرفية باتجاه المنعطف، أو باتجاة خطاب الردة أو العودة على البداية[1].

المنعرج والعود على خطاب الأصل:

هل يجوز لنا وصف خطاب نصر حامد أبو زيد بأنه خطاب للاعتزال الجديد؟ أتصور أن هذا الحكم ساذج إذا ما تعلق بباحث من هذه الطينة، دون استنزاف خطاب الرجل معرفيا وعرضه على أهم المحطات المعرفية التي داولها الباحث طول حياته، وقد استغربت كثيرا مقالات جابر عصفور حين حكم على البني المعرفية للباحث بأنها اعتزال جديد، هذا ما أناقشه فيه عارضا إياه على التحول المعرفي في الكتابة عند الباحث لأستبين بنية العقل في اللامعقول.

إن تأويل الظاهرة/الشخص يفرض علينا أن نجمع ما لا يجتمع معرفيا، ولكنه سياق تبريري لحركة الباحث المعرفية أو التلفظية، وهنا أطرح المنعطف الاعتزالي في سياق رحلة

---

1 Hans -George gadamer: les chemins de Heidegger ; traduction de jean gradin librairie philosophique, page: 122.

الباحث المعرفية لا كثابت معرفي بل كمتحول في التجربة لأن المعرفة لا تؤمن بالمستقر وإنما تنزع إلى الحراك التحتي، إنها لحظة وليست فعلا بمعنى أن الاعتزال في حياة نصر حامد أبو زيد لم يكن البتة ذاتا فاعلة وإنما كان خطاب الغيرية، كان مباعدة عن هذه الذات، لأن الذات قد حددت انتماءها ومرجعيتها ضمن خطاب الأصل، غير أن هذا لا يعنى انفصال الذات عن الذات الغيرية بل كلاهما يجري إلى مستقر واحد هو البعد الأنطولوجي لنصر حامد أبو زيد.

وفي هذا المقام يقول بول ريكور: "على أن الذات ليست في مواجهة ذاتها المتماهية بل هي أيضا في مواجهة الغير و، غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل Aterite لا تكتمل صورتها الأنطولوجية إلا في ضوء هذه الغيرية الفهم عند ريكور فهي من جهة تمارس نشاطها في أفق يجعل رؤية الذات لذاتها ضبابيا بما أن الغيرية تصبح بديلا منهجيا ووجوديا عن الذات المتماهية"[1].

إذن خطاب الذات – نصر حامد أبو زيد- مفتوح على آفاق متعددة والأفق فيما بيناه سابقا حامل لشرائط التعضيد التي تساند الذات في ممارسة خطابها، مما استلزم معه المحافظة على خطاب الأصل/خطاب التصوف وهذا ما يقرره الباحث نفسه حين يقول: "نكبر ونتزود بالمعرفة، لكن تظل جذور تجربة الطفولة كامنة في أعماق كل منا، في حالتي أخذتني الحياة مآخذ وسلكت بي طرقا عديدة، حتى قررت أن أتخصص في دراستي العليا في مجال الدراسات الإسلامية كانت تجربتي في الحياة والتعليم قد أخذتني بعيدا عن التصوف إلا من خلال علاقة خاصة جدا بأحد أصدقاء والدي المقربين"[2].

نلاحظ أن تجربة التصوف أو التعرُّف متماهية في الذات غائرة ممحية ولكنها تمارس ماهيتها بشكل ما إنها تعمل على بناء نص بحجم الشخص – نصر حامد أبو زيد- نص متعدد تنصهر فيه الآفاق، إنه نص النصوص بما هو علامة تحيل على المشار إليه تجربة في بعديها: اللغوي والمعرفي، حيث أن اللغة هي البيت الذي يسكنه الوجود الذي يستنزف أو يستهلك وجوده عن طريق التأويل.

لأن مهمة التأويل: "هي العمل على تذكير الحدوثية "بذلك الطابع الكينوني" الذي هو طابعي أنا، فهذا الكائن المنتدب لتأويل ذاته "وهو نقل نصر حامد أبو زيد من طور

---

1 بو ل ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، ط 1 2006. المغرب. ص 11.
2 المرجع نفسه. ص 11.

الكمون مع خطاب التصوف وهو خطاب مرجأ، إلى حالة السيولة وهو خطاب البداية مع الاعتزال.

إذا؛ خطاب الاعتزال جاء نتيجة لحاجة معرفية خالصة وهو الصورة الثانية لخطاب الأصل/التصوف التصوف بما هو سجل نصي عمل دوما على تنشيط ذاكرة الباحث المعرفية أو ما نسميه خطاب الدفع، الذي استند إليه أبو زيد دون وعي لأنه خطاب في حالة العماء أو السكون.

بل إن خطاب التصوف في تقديري هو خطاب الخلاص، خاصة أنه نقل الذات من اغترابها الحدوث الكينوني إلى الاتصال باللحظة التي هي مقام صوفي مهم عمل على ضخ وتنقية الذات الفاعلة من المعارك التي جرها خطاب الاعتزال فلقد شكل خطاب الاعتزال فعل الاستعداء على نصر حامد أبو زيد من قبل الحركات المتأسلمة.

بل إن الاعتزال الأكاديمي شكل بنية العقل عند الباحث من الاختراق الحاصل بصفة عامة، في انتقاله من الجزئي وهو خطاب ضيق محلي، إلى خطاب كوكبي تواصلي مع العقل المطلق في صيغته الإنسانية، بل إنني أتصور أن أطروحته حول "فلسفة التأويل، عند محي الدين بن عربي" لم تكن إلا امتدادا لهذا الخطاب الاعتزالي الأكاديمي، فهي لا تمثل إلا نسخة عن تأثير العقل الجزئي المحلي على الأطروحة، وهو تأثير يفسر جليا البعد الاعتزالي في صياغة الصوفي في أول التحصيل العلمي للباحث، وهذا ما يفسر في اعتقادي تفوق خطاب الاعتزال وتمكنه من عقل الباحث في بداية مسيرته المعرفية. ولكنه خطاب طارئ وليس خطابا أصيلا.

وهو ما جعله يشعر بضرورة إعادة كتابة فكر ابن عربي في شكل جديد، وكأنه يريد أن يفرغ القالب الأول بعد أن تأكد له مما لا يدع مجالا للشك أنه تورط مع الشيخ محي الدين بن عربي، بل لأنه شعر أن العقل الاعتزالي تدخل إلى حد بعيد في صياغة أو تحجيم العقل المطلق/الصوفي.

لذلك إشكاليا ولدي تفحص الكتاب عن "فلسفة التأويل عند محي الدين بن عربي" وكتابه الثاني "هكذا تحدث ابن عربي" نجد صورتين مختلفتين أعتقد أن في الكتاب الأول قلب ابن عربي على رأسه، وفي الثاني أعاده يمشي على رجليه.

هذه الحيرة التي انتابت الباحث نفسه: "منذ ذلك الحين، وأنا أتوق إلى العودة للسباحة في محيط ابن عربي مجددا ولكن يبدو أن خوف الغرق ظل ماثلا في وعي فكنت أعود لقراءة بعض

أشعاره، أو لمراجعة فكرة ما أو للتأكد من صدق استنتاج ما سبق أن وصلت إليه، لكن العودة للسباحة في المحيط الهادر لابن عربي ظل حلما يراودني دون أن أخاطر بالمغامرة مرة أخرى"[1].

إن الجزء الأول "فلسفة التأويل، عند محي الدين بن عربي" يمثل قمة القصور المرجعي الذي أحالته حيرة الباحث وهو بحث تعليمي قصر عن استنفاد ابن عربي في انخراطه كنص في صياغة الراهن، لأن الباحث مازال متأثرا في صياغة المعقول العربي على شرط خطاب الاعتزال.

حيث كان ابن عربي باهتا من دون ذلك السؤال الملحاح الذي كان يطرحه أبو زيد كل مرة إذا ما تطرق إلى العلاقة العضوية بين الفيلسوف أو المتصوف وواقعنا المعاصر، أما في كتابه الثاني فقد تنبه إلى ذلك البعد حين يقول: "هل مازال ابن عربي قادرا على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟ "نعم" كانت الإجابة في داخلي، ولكنها كانت في حاجة لحافز يحرض على البدء مجددا في مغامرة السباحة الثانية في محيط الشيخ"[2].

لقد تأكد مما لا يدع للشك أن منعرج العودة إلى الخطاب الأصل عاد إلى هيمنته واستأنف دورته المعرفية وانتقلت دعوته من السر إلى الجهر كاستحقاق لذلك طرح ذلك التساؤل الإشكالي؟لماذا ابن عربي الآن؟

يجيب نصر حامد أبو زيد قائلا: "ماذا يمكن أن يقول ابن عربي في القرن الواحد والعشرين من وراء القرنين السادس والسابع الهجريين الثاني عشر والثالث عشر ميلادي في العالم الإسلامي عموما وفي الأندلس على وجه الخصوص؟ لنلقي نظرة على حالنا في بدايات القرن الحادي والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر في القرن الثاني عشر"[3].

استكمالا للمنعرجين الصوفي الأصل والاعتزالي الطارئ أجدني أمام مواضعة لمنعرج ثالث حاسم في فلسفة الباحث وهو المنعرج الجامع الذي وحد فيه بين العقل والعرفان، جمع فيه ابن رشد وابن عربي في صعيد واحد، جعلها زبدة الحوار الخلاق، وهو ليس جمع اعتباطي، بل هو ناشئ من تجربة الباحث الشخصية إذ قاده العقل نحو الحقيقة، حقيقة الحب بما يحيل إليه صوفيا أي الفناء المفضي إلى الاتحاد.

اتحاد العقل مع العرفان وفناءها في حب الحقيقة ويتبن ذلك حين يتحدث عن اللقاء بين ابن رشد وابن عربي، فقصة اللقاء فيها كثير من الدلالة السائرة نحو فلسفة أبو زيد في زمن ما

---

1 نصر حامد أبو زيد، هكذا تحدث ابن عربي. ص 11.

2 المرجع السابق. ص 13.

3 المرجع نفسه. ص 17.

بعد الحداثة، زمن الخلاص، زمن الغربة، زمن الاستئناس بالشرق في قلب الغرب، زمنا بناه نصر حامد أبو زيد للوصال مع الأنا هذه الأنا المعلقة "الأبوخة" الموضوعة كالبرزخ بين خطابين؛ العقل/العرفان. فالأنا تشعر أنها منتمية بحكم العلم والعمل إلى الخطابين، وهنا انتقل أبو زيد من مواجهة الآخر المتضمن في خطاب الاستعداء إلى مواجهة الذات لانخراطها في خطاب السلام والتطهير، وذلك بإعادة اكتساب الذات لموضوعها؛ وهي النص الجامع لشتات النصوص، ولقد حاول جاهدا أن يبرر هذا التناص بين ابن رشد وابن عربي من خلال قصة حي ابن يقظان التي تأولها قائلا: "يمكن لنا بلا شك أن نعتبر القصة الفلسفية التي صاغها شيخ ابن رشد والتي سبق لكل من ابن سينا والسهر وردي كتابتها لتنتقل نفس المعنى تعبيرا عن اللقاء الذي تحقق بين الفلاسفة العقليين وفلاسفة الإشراق والذي أصبح على أساسه للعرفان مكانا إلى جانب البرهان"[1]. وبهذا النسق ننفذ إلى تجربة الباحث الأنطولوجية من خلال:

- المنعرج الاعتزالي بما هو خطاب الابتداء.
- المنعرج الصوفي بما هو خطاب الأصل.
- منعرج الاتحاد بما هو خطاب التناص.

وهنا يقول نصر حامد أبو زيد متناصا في كلامه مع ما ننزع إليه: "أصبح البرهان في هذا النسق مقدمة لا بد منها قبل الولوج إلى عالم العرفان الذي اكتسب مكانه أعلى، رغم أن الوصول إليها مستحيل دون المرور بالبرهان، لكن هذا التصالح بين البرهان والعرفان ظل كما هو واضح في القصة سجين إشكالية الحقيقة المزدوجة"

وهو هنا يحيلنا إلى قصة حي ابن يقظان لصاحبها ابن طفيل وكيف أمكن لحي بن يقظان أن يعرف الحقيقة التي جاءت نتيجة تدرجه من البرهان إلى العرفان، وهو ما توافق عليه مع صديقه "أسال" الذي كان على دين ورثه عن أجداده، غير أنه اصطدم بتبلد عقول أهل قرية "أسال" وبلادتها.

تمثل خطاب الاعتزال عند الباحث ضمن كتابه المهم "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "حيث ناقش فيه فيما يشبه التجميع المعرفي المتميز مجموعة من الآراء والتصورات للمعتزلة وفق منهج رؤية العالم الذي تحدث عنه لوسيان قولدمان[2].

---

1 المرجع السابق. ص 181.

2 Lucien Goldman, le dieu caché édition Gallimard ; 1959 لقد بسط رؤيته للعالم في كتابه المذكور: حيث تطرق للنظرة التراجيدية من خلال مكون ثلاثي هو: الله، العالم، الإنسان، ثم أفرد فصلا تحدث فيه عن رؤية العالم والمنزلة أو التموقع الاجتماعي.

لقد تحدث بشكل عميق عن الإطار التاريخي الذي أفرز خطاب المعتزلة واستند في تحليله على الإطار الجدلي المادي من منظور هيجلي في نشوء حركة الاعتزال التي بدأت في تصوره من لحظة الثورة على عثمان بن عفان رضي الله عنه.

يقول: "وإذن فقد كانت نقطة البداية هي الخلاف حول الإمامة وشروطها ومدى السلطة للخليفة وقد أثار مقتل على أيدي الثوار من الأمصار وعلى رأسهم ثوار مصر قضية شرعية الخروج على الإمام والثورة على الخليفة.."[1].

ويقول في موضع سابق: "تعد الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة عثمان بن عفان مفتاح كل الخلافات السياسية والعقائدية في المجتمع الإسلامي."[2] والملاحظ على هذه الدراسة أن العقل يحاور نفسه كما هو المنطق الجدلي عند هيجل، أي أن هذه الدراسة تحاول أن تنفذ إلى الحياة الباطنية للعقل ولكن في تصوري كان أمينا في تتبع مسار المعتزلة في سياقاتها المختلفة وفق منهج دقيق:

1/. حوار العقل مع المادة في ترسيم الخطاب:

من حيث أن خطاب المعتزلة كان نتيجة لهذا الدافع الفوقي وهو دافع مادي صوف نشأ بالأساس عن سلطة المال التي حركت الثورات والخلافات ضد عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول: "ولا نريد الخروج عن مهمة هذا البحث بتتبع الجذور الاقتصادية والسياسية للفتنة بقدر ما فهمنا الإشارة إليها لتحديد طبيعة القوي التي أسهمت فيها ومن ثم أسهمت في الحوار الفكري حول قضاياها"[3].

وهو مات يفسر أن قوى المادة ساهمت في دحض فكرة الأحقية وإفراغها من محتواها، لأن العصبية قد لعبت دورا خطيرا في ترسيم السلطة، غير أن الفتنة ولدت مثيلاتها حين اعترضت طائفة تملك الحجة المادية والعصبية مع علي كرم الله وجهه.

فالخطاب يحتاج إلى قوتين: قوة التأييد المادي، وقوة امتلاك الحجة الشرعية، وانتهى الصراع بشرعية: "ثلاثة قوى أساسية في الصراع، هي قوة العلويين في مواجهة الأمويين، وبينهما القاعدون أو المتأرجحون أو معتزلة الصراع الذين تطوروا إلى مرجئة فيما بعد، ولقد

1 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي. ط5، 2003، ص 1.

2 المرجع نفسه. ص 12.

3 المرجع السابق. ص 13.

أدت مهزلة التحكيم إلى انقسام القوي الكبرى التي كانت تقف خلف على ما عرف بالشيعة والخوارج"[1].

وتطورت المواجهة العسكرية إلى أخري فكرية فإذا كانت المواجهة العسكرية تعتمد الحجة المادية فإن المواجهة الثانية تعتمد الحجة الشرعية، هذه النزعة الحجاجية أو السجالية التي دفعت بخطابات متعددة إلى النشوء أو الظهور على حلبة الصراع. وهنا يربط أبو زيد هذا التوجه الكلامي بدافعه المادي حين يقول: "يعد عصر عبد الملك بن مروان (65-86هـ) عصر العواصف التي ملأت كل مدة خلافته تقريبا، فهو الذي قتل عمرو بن سعيد وألقي بجثته إلى أتباعه زاعما أن قتله بقضاء الله السابق، وهو قتل معبدا الجهني (80هـ) أول من قال بالقدر وهو الذي فرض ضرائب جديدة على الموالي أثقلت كواهلهم (...) وأقرب الشخصيات التي يمكن اعتبارها أساس نشأة الاعتزال هو الحسن البصري (ت 110هـ) أستاذ كل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسي المذهب الاعتزالي باتفاق المصادر القديمة، وينتمي الحسن البصري من حيث أصوله الاجتماعية إلى قطاع الموالي، فهو من أهل ميسان مولي لبعض الأنصار"[2].

ولما كان دائما الصراع بين المركز وأطرافه؛ المركز هنا الخلافة الأموية ممثلة في أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان والأطراف غيرها من الحركات ومعهم المعتزلة كان له من سلطة المركز على الطرف أن يبادر الطرف بتقديم ترضيات أو ما سماه نصر حامد أبو زيد بالتقية أو المهادنة، بخاصة حينما طلب من الحسن البصري أن يقدم شرحا عن توجهه لأمير المؤمنين، مما يجعل التقية أو المغازلة واضحة في كبد الخطاب، وهي تقية لها أسبابها المعلومة، ولكن نتائجها على العكس من ذلك، يقول الباحث: "فالرسالة رد على تساؤل من عبد الملك بن مروان وجهه للحسن حول ما بلغه من أنه يقول بالقدر، ولم يكن عبد الملك بن مروان بالساذج حتى يفعل بالحسن ما فعله بمعبد الجهني، فالحسن بزهده وورعه وتقواه قد سخط العامة..."[3].

"وقد أدركنا يا أمير المؤمنين، السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته، واستنوا بسنة رسول الله صلي لله عليه وسلم فكانوان لا ينكرون حقا ولا يحقوا باطلا ولا يلحقون

---

1 المرجع نفسه. ص 15.

2 المرجع نفسه. ص 28-29.

3 المرجع السابق. ص 31.

بالرب تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه في كتابه"[1].

هذا المقطع يمثل عقيدة الرجل التي تفضي إلى القول بالقدر ولكنه قول بني نفسه في مواجهة أقوي منه لأنه ملفوظ السلطة يملك القوة التي يثبت بها، وهو لا شك دافع للأول ومناهض له بوسائله لا بحجته العلمية "وظل الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصري من صياغة هذا المبدأ بما يجعله يتلائم مع الإيمان بقدرة الله ومشيئته اللا نهائية وكان الذي دفع الحسن إلى ذلك هو انكشاف البعد السياسي لمقولة الجبر في عهد عبد الملك بن مروان"[2].

فإذا كانت مهادنة الحسن البصري لعبد الملك بن مروان نجم عنها استيعاب خطاب الخصم لخطاب التقية فإن النتيجة كانت الخلاف الذي نتج داخل خطاب التقية حيث أدي تراكم مجموعة من القضايا المهمة إلى اعتزال واصل بن عطاء حلقة أستاذه الحسن البصري وهو حاجة تبريرية استجابية لحاجة واصل بن عطاء نتج عنها ترسيخ الخطاب الاعتزالي، وتطوره باستناد الحجة إلى الاستمرارية التي هي حلقة دفعت خطاب الاعتزال إلى الرسوخ والثبات في مقابل خطاب الخصم؛ خطاب السلطة وهي حاجة طبيعية للتعايش.

"وتثير مسألة خلاف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة علامة استفهام تحتاج للإجابة والتوضيح خصوصا وهما يشتركان في كراهية بني أمية، ويحس الباحث أن الخلاف كان خلافا شكليا يتصل بالتسمية دون أن يرتد إلى خلاف أعمق من ذلك... ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه النظرة التقية المسالمة إلى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه منافق..."[3].

حتى احتكام المعتزلة إلى العقل نتج عن سبب طبيعي مادي وهو التصرف اتجاه العصبيات التي عصفت بالمجتمع المسلم والوقوف منها بعقلانية، على الرغم من أنني أتصور أن العقل ظل وليزال كائنا لغويا ساذجا بقي خزين المعاجم والقواميس، ذلك أن السلطة بمختلف أجهزتها لم تحيد عن مفاهيمها البدوية والقبلية، لأن خلاف المعتزلة مع غيرها بقي أسير هذه الخلافات اللغوية والسميائية التي تحيل عليها هذه المواضعة أو تلك بل هو خلاف في اللغة وليس في فعل اللغة في الواقع يقول: "وننتهي من قضية البحث في الدلالة اللغوية

---

1 المرجع نفسه. ص 32.

2 المرجع نفسه. ص 32.

3 المرجع نفسه. ص 35- 36.

عند المعتزلة إلى ملاحظة هذا التداخل الكامل بين وظيفة اللغة من جانب وبين شرطي دلالتها من جانب آخر وهما المواضعة والقصد"[1].

لذلك وجدت في تصوري فجوة رهيبة بين لغة العرب والواقع الذي تحيل عليه، فهي قد صنعت الواقع والخلاف الذي وجد فيه، بينما لم تتأثر بهذا الواقع وهو الخلل الذي جعل العربي خزين لغته يعيد كل مرة الإشكاليات ذاتها الموجودة في اللغة من حيث هي الوعاء الذي لم يتجاوز هذا الخزين المعرفي، لذلك يقول الجابري: "إن العربي يحب لغته إلى درجة التقديس وهو يعتبر السلطة التي لها تعبيرا ليس فقط عن قوتها بل عن قوته هو أيضا، ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به (...) وثمة اختبار آخر يمكن أن يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي مكوناته وآلياته إنه المعطى التكويني نفسه، ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا يدع مجالا للطعن فيه أن أول عمل منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعدها"[2].

بينما خطاب التصوف فقط كان حالة عاشها الباحث لذلك استدعاءها للتواصل مع عالم آخر أكثر انفتاحا على مبادئ العقل والحرية، وانخراطه معرفيا يجذب ويتجاذب، وأميز هنا بين نوعين من الاعتزال في تجربة نصر حامد أبو زيد:

- الاعتزال الأكاديمي أو المعرفي، وهو موضوعي وليد الحاجة إلى البحث. أُمثل له ب "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" "فلسفة التأويل عند محي الدين ابن عربي"، "مفهوم النص".
- اعتزال فردي ناتج عن الردود المختلفة للخطاب النقيض وأمثل له بكتابيه: "التفكير في زمن التكفير" "الخطاب والتأويل".

أما الأول؛ الاعتزال الأكاديمي، لم تبد فيه شخصية الباحث ماثلة إلا في حدود التجميع المعرفي الذي اعتمد فيه التصنيف في فهم القضايا الوجودية والمعرفية.

فإذا كانت المعتزلة في الكتاب الأول تمثل معقولية العقل "العقل في حالة النصية المطلقة، خصوصا إذا عرفنا من أن النص يعني الظهور والبروز، فهي في الكتاب الثاني" فلسفة التأويل

---

1 المرجع نفسه. ص 90.

2 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط8، 2000. ص 71- 72.

"تحيل إلى العقل في حالة المناصصة، حالة النسيج، وهو الوجهة الثانية للعقل، العقل بالمفهوم الاعتزالي يعني الظاهر وبالمفهوم الثاني يعني الباطن.

العقل بالمفهومين؛ السدى والنير، الأفقي والعمودي، بين نظامي الثقافة العربية المسكوت عنها العقل والتجربة، التراث الروحي والعقلاني.

2- حوار الخطاب في ترسيم العقل:

إنه الطريق الثاني والصعب في كتابات نصر حامد أبو زيد وتلخصه كتاباته المختلفة:

- الخطاب والتأويل.
- نقد الخطاب الديني.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية.

تشكلت هذه الكتب ضمن خطاب التكفير، أو أثناءه أو بعده، فهو يشكل خطابا في حالة الدفع أو في حالة موقع الدفاع مما يستدعي عرض الدعوي وتأصيل الحجة، وتدخل كتب الباحث المختلفة فيما يسمى بالمناظرة التي تتطلب تعرية خطاب الخصم والرد عليه.

الباحث في هذا المقام المعرفي يرسخ خطابه من خلال دحض الحجج في الخطاب النقيض لذلك يري موشلر أن الحجاج: "يرتكز علاقات من طبيعة مغايرة تمام يسيرها الطابع الرفضي والسجالي من هذا يحاول موشلر أن يبين خصائص هذه العلاقات كالتالي:

توجد علاقة حجاجية بين س وع، حينما يكون أحد الملفوظين س مقدما كي يقنع فهو يسوغ الآخر ع ف س يعد الحجة أما النتيجة فهي ع (..) مادامت الحجج موجودة لخدمة النتائج فهي تحتوي بالضرورة توجيهات فالقيمة الحجاجية للملفوظ معينة بالتوجيه الحجاجي.

وحسب les orientations موشلر هناك نوعان من التوجيهات:

أ- داخلية تكون الحجج داخلية إذا خدمت نتيجة واحدة فقط.

ب- ضدية: تكون الحجج متضادة إذا خدمت نتائج متنافرة ومتناقضة فيما بينها".[1]

---

1 jacques moschler; argumentation et conversation, élément pour une analyse pragmatiques du discours; série langues et apprentissages des langue. 1986. p: 52-53.

وهي حجة تحاول أن تجد لها عن جواب داخل خطاب الأخر، لأن الدافع هو التكفير، يقول في مقدمة كتابه: "الإمام الشافعي": "كثير من اللغط أثير حول عقيدة المؤلف إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهريا من قراءة الكتاب الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية (...)"[1].

بعد عرضه للمنشأ النفسي يرسخ خطابه التعقيلي في الرد على الخصوم بقوله: "و هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول تراث هذا الفكر تناولا نقديا يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتمالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها.."[2].

ويقول كذلك في مقدمة كتابه "الخطاب والتأويل": "كتبت معظم فصول هذا الكتاب في زمن الاغتراب، بعد يوليو 1995 وأقلها كتب قبل ذلك ولكن في سياق حرب التكفير.."[3].

أما كتاب: "نقد الخطاب الديني "فهو وإن كان قبل المحنة لكنه عمل داخله نتاج الاستعداء الذي جره كما قلنا التعقيل الناتج عن الاعتزال الفردي لحاجة دحض الخطاب النقيض.

وعليه تأسَّس خطاب العقل في المقابلة مع خطاب الحماسة، وهو ما أدى إلى ترسيخ ما أسماه طه عبد الرحمان بالمعاقلة الحية: "والمعاقلة تختلف عن العقل من الوجوه التالية:

أ- أنها ليست جوهرا قائما بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية يدخل فيها الإنسان عندما يتجه إلى طلب الصواب في أمر من الأمور، مثلها في ذلك مثل الفعالية السمعية التي تحصل له عندما يتجه إلى تلقي كلام الغير

ب- أن المعاقلة ليست فعلا ينفرد به الإنسان بل يحصل بالتعاون والتشارك مع الغير أي بالاحتكاك مع الجماعة.

ج- أن المعاقلة متجهة إلى العمل، فكل علم حاصل بهذه الطريقة يكون باعثا على العمل داخل الجماعة ومقيدا لسلوكات أفرادها.

---

1 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب بيروت، ط 1 2007. ص 9.

2 المرجع نفسه، ص 9.

3 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 5

د- أن القيمتين اللتين تضبطان المعاقلة ليستا هما الصدق والكذب المجردين وإنما هما الاتفاق والاختلاف"[11].

لقد عمل هذا التناظر بين الباحث وخصومه على تثبيت التعقيل في مدونة الباحث، حيث اكتسب خطابه قيمته الحجاجية من خلال هذه المشاحنة والمخاصمة.

3- حوار العقل مع التجربة؛ خطاب التطهير:

يمثله كتابه "هكذا تحدث ابن عربي" فهو لبنة مستقلة حيث خطاب التطهير من الانفعالات والأدران التي جرها خطاب الاستعداء.

1 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط 2. ص 38.

الفصل الرّابع

عودة الدين إلى الفلسفة

مالك بن نبي
(المشكلة الحضارية للعالم العربي الإسلامي)

لكحل فيصل[1]

مقدمة:

إنَّ من يريد أن يقدم عملا عن أحد المفكرين الموسوعيين أمثال المفكر الحضاري "مالك بن نبي" يجد نفسه في مفترق طرق حقيقي وأمام عقبات وإشكالات تطرح نفسها باستمرار وربما أهمها هو: لماذا الحديث عن مالك بن نبي وعن مشروعه الحضاري ونحن نعيش ما يفصلنا عن زمن مالك بن نبي أكثر من ربع قرن؟ وهل لهذا الفكر راهنية تاريخية معينة يمكنها أن تجد حلولا حضارية من جنس تلك التي عالج بها مالك بن نبي مشكلات زمانه الحضاري؟

يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة تحيلنا مباشرة إلى مقاربة الفكر الحضاري عند مالك بن نبي مقاربة أكاديمية لائقة في لجة ما تمخض عنه الفكر الحضاري بعده، حتى يمكننا تقرير مدى وجاهة الطرح الحضاري الذي قدمه كعلاج مناسب لمشكلات الحضارة، خاصة بالنسبة للعالم العربي الإسلامي، لأن معالجة مالك بن نبي لمشكلات الحضارة كانت دائمة مؤطرة بخلفية ثقافية دينية "الفكرة الدينية/الإسلامية" التي اتخذ منها مبدأ لكل فعالية تغييرية في التاريخ، كما أن الأبعاد التي كان يرومها فكره الحضاري لم تكن لتتجاوز محاولة اقتراح الحلول الحضارية المناسبة لطبيعة المبدأ الثقافي الذي شكلت الفكرة الدينية أصلا له، وبالتالي هل يمكن للعالم العربي الإسلامي في هذا العصر أن يجد خيطا هاديا لأفق التغيير الحضاري انطلاقا من فكر مالك بن نبي علما أن الحلول الحضارية التي قدمها هذا الفكر بقيت تراوح المكان نفسه بدون انطلاقة حاسمة في التاريخ؟

ولد "مالك بن عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي" في الجزائر عام 1905[2]، وقد عاصر الحرب العالمية الأولى منذ الرابع عشر من أغسطس عام 1914، وما حملته من ويلات

---

1 أستاذ وباحث جامعي من الجزائر.

2 مالك بن نبي، "مذكرات شاهد للقرن"، القسم الأول، الطفل، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي"، دار الفكر، دمشق البرامكة، ط6، 2009، ص 15.

أثرت في تكوين حسه الفكري والإنساني، فالحرب العالمية كشفت للعديد من المفكرين أن هناك حدثا عالميا أصبح يتجاوز الإنسان ويفرض عليه تحديات عدة، فبعد أن بينت الحداثة الغربية ابتداء من اللحظة الديكارتية وفلسفات الأنوار والنزعات الإنسانية، على أن الإنسان سيد الأرض ومالكها ومُغيراً لها وفق رغباته وطموحاته وسعادته، كشفت الحرب العالمية عن الستار الذي ظل يخيم تحت لواء قيم الحداثة الغربية الحالمة، وهو أنَّ الإنسان عوضا أن يكون مالكاً للطبيعة ومسخرا لإمكاناتها، أضحى يحتكم إلى أنانيته وصراعه وحبه في التملك والتسلط، مما فتح الباب على مصراعيه لبروز فلسفات القيم الإنسانية وفلسفات الدين والحضارة لمحاولة الاستنهاض بمهام التجديد والتغيير الحضاري"، ومن هنا كانت انطلاقة فكر "مالك بن نبي".

لقد شكلت الظروف الثقافية والاجتماعية، وكذا المحيط الذي عايشه "مالك بن نبي" إطارا تبلورت فيه نزعة التغيير في فكره، والتي كان مدار الأمر فيها "ضرورة الخروج من ربقة التخلف والانحطاط الذي يعيشه العالم الإسلامي"[1]، إذ أنَّ معايشة "مالك بن نبي" للراهن الحضاري الذي عاصره أوحت له أن الأمر لا يتوقف عند أزمات اجتماعية أو نفسية عارضة تواجه العالم المتخلف، وإنما أدرك بأنَّ الأمر يتعدى ذلك قناعة منه بأن الأزمة، أزمة ركود حضاري طال زمانه أمدا بعيدا، فالعالم العربي الإسلامي ومنذ عصر ما بعد الموحدين تردَّى إلى انحطاط حضاري مريع مثلت القابلية للاستعمار والتخلف الاجتماعي، السياسي والاقتصادي، والانحطاط القيمي الأخلاقي، والاغتراب في حضارة الغرب أحد أهم مظاهره التاريخية المتصدعة.

وفي هذا الصدد يطرح الباحث "عبد القادر بوعرفة" سؤالا مهما وجوهريا، وهو هل يمكن اعتبار مالك بن نبي -نتيجة إدراكه للمشكلات الحضارية وللمآلات التي طالت إنسان الحضارة في هذا العصر-، مفكرا إصلاحيا أم اجتماعيا أم سياسيا أم فيلسوفا؟ لأن قضية التصنيف الفكري لأمثال المفكرين الكبار الذين ذاع صيتهم على مستوى عالمي ليس بالأمر السهل البتة، ولقد خلص الباحث "عبد القادر بوعرفة" من خلال دراسته حول فكر مالك بن نبي، بأنه لا يمكن عده من طراز أساطين الفلاسفة الكبار في تاريخ الفلسفة، بل هو متفلسف وليس فيلسوفا، لأنه لم يستطع أن يبدع نسقا فلسفيا خاصا ومستقلا من

1 نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص 36.

عنديته ولكن هذا لا يعني عدم أهميته وفعاليته وقدرته في التشخيص والتحليل والضبط والتجاوز، فهو من منتقي الأفكار الذين يسعون إلى تحقيق التوليف والتركيب، بين ما هو أشبه بالشتات المعرفي المنسجم Polmathie، فتحقق في فكره صفات الفيلسوف، الفقيه، العالم، المحلل والمؤرخ والسياسي المنظر[1]، وقد كان منطق مالك بن نبي هو بالضبط استقراء الواقع وحركته التاريخية مما ساعده على تحديد مشكلات الحضارة برؤية جديدة وإيجاد الحلول العملية القابلة للتطبيق في أي مشروع تغييري حضاري، ولهذا اتبع مالك بن نبي المنهج العلمي باستخدامه الاستقراء التاريخي، فقد كان ينطلق من الجزئيات "الأفراد" إلى الكليات "الحضارة"، ومن جهة أخرى استخدم الاستنباط لكي يصل إلى فهم الظواهر التي يحللها ويدرك العلاقة الكامنة بينها للوصول إلى نتائجها وقوانينها التي تساعد على التفسير والتنبؤ المستقبلي[2]، كما استخدم مفاهيم التحليل النفسي والتاريخي، بصفتها أدوات معرفية تساعد في معرفة الانتظام الذي يحكم هذه الظواهر.

وما يلاحظ عند قراءة مذكرات مالك بن نبي هو أن ثقافة مالك بن نبي كانت ثقافة فرنسية وأداؤه اللغوي كذلك وهذا مرتبط بنمط تكوينه الذي تلقاه، ورغم ذلك فقد تعلم العربية بالقاهرة وكتب بها وألف بها الكثير من الأعمال، فكان أحد مستشاري المؤتمر الإسلامي[3]، فبعد أن كان التكوين الأساسي للمفكر مالك بن نبي في مجال الكهرباء، أدرك أن المعركة الحضارية الحقيقية هي معركة فكرية قبل أن تكون أي شيء آخر والصراع الفكري لن يخرج عن هذا الإطار، وربما كان هو السبب الحقيقي لتداعي الحضارة العربية الإسلامية بعد مسيرة ناجعة دامت ردحا من الزمن[4]، إن الخلل يكمن بالضبط في افتقاد العالم العربي

---

1 لقد بين بعض شراح ودارسي في فكر "مالك بن نبي"، بأنه فيلسوف الحضارة ويمكن أن نجد هذا في كلام كل من مبارك الميلي، عبد العزيز الخالدي، عمر مسقاوي، عبد الصبور شاهين وغيرهم، بيد أن الباحث "عبد القادر بوعرفة" يري بأن "مالك بن نبي" يجمع بين حس الفيلسوف المتأمل ومنطق الرياضي المجرد، وقدرة المحلل النفساني على سبر أغوار النفس واستقراء أمراضها وعبقرية رجل الدين في فهم أبعاد النص، من خلال فتحه لباب جديد في الفكر الإسلامي تمثل في فقه الحضارة، في هذا أنظر عبد القادر بوعرفة، "الحضارة ومكر التاريخ"، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2006، ص 29، ص 30.

2 نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، مرجع سابق، ص 281.

3 بشير ضيف الله، "فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي"، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، 2005، ص 22.

4 المرجع نفسه، ص 27.

الإسلامي لمبادئه ومرجعياته التاريخية على مستوى الوجود النفسي والاجتماعي، تلك هي الحقيقة المرة التي أرقت فكر مالك بن نبي وجعلته يلج باب مشكلات الحضارة من بابها الواسع، إذ في ظل الارتجالية السياسية والتحزيبية البوليتيكة والتهاون العلمي والعملي، أدرك المفكر أن محل الصراع يقع غير بعيد عن عالم الأفكار، ربَّ عالم للأفكار فقدت له المكانة التاريخية الملائمة في عالم أصبح كل ما فيه سيطرة الشيء وتعنت الأشخاص وترديهم إلى خلافات طائفية حزبية عرقية لا أساس لها في عالم المبادئ والقيم الثقافية الحضارية.

ولقد أحاط الظرف الاستعماري بأهم مراحل فكر "مالك بن نبي" ولكنها كانت ضرورية بشكل ما لتحريك الفعل الحضاري والفكري في مجتمع تسحقه الغطرسة وينالـه التنكيل وتصهره مرحلة فمرحلة الذوات التبشيرية والتنصيرية[1]، التي أثرت في الشعور العربي الإسلامي عن طريق مغرياتها المادية الحضارية الناجزة، التي فرضت سيطرتها السياسية والاقتصادية باسم القوة وحقوق الإنسان وحماية الشعوب المستضعفة، حيث كان من شأن هذه الإيديولوجية المبيتة أن أفقدت العالم العربي الإسلامي ثقته التاريخية في مبادئه الثقافية والروحية تحت أوتار المكسب الحضاري الجاهز الذي أصبح بضاعة ناجزة يطالب منا الغرب الاندماج فيها باسم الإنسانية والمشاركة في الحرية والممارسة الثقافية، بيد أن الحلول الغربية لم تكن سوى عزاء غير مريح سرعان ما ألقي بنتائجه الوخيمة مهددا الكيان العربي الإسلامي ومطوقا إياه بنوع من الحاكمية الحضارية النافذة التي لا تقبل العيش إلا في وسطها الثقافي الذي نبتت فيه، وبالتالي لم تملك الحضارة الغربية بالرغم من مبادئها الثقافية الإنسانية سوى قوة باطشة وآلة حديدة مدمرة تقوض خارج حدودها كل من يرفض الاستماع إليها والى نرجسية خطابها، فكان أن مررت أهدافها الإيديولوجية في حوامل هي من جنس التي تود القضاء عليها، لأنها أدركت بأن المبادئ التي تتجذر في بنية الوجود النفسي والروحي للإنسان العربي المسلم لا يمكن القضاء عليها إلا من خلال تكريس بنية فاعلة أشد تفعيلا في واقع أخر يطرح نفسه كندية ناجعة في واقع حضاري مخالف، وهذا ما تجسد في تلك المساعي التبشيرية "المسيحية والنصرانية" التي عمل الغرب على تكريسها من أجل القضاء على فاعلية الفكرة الدينية الإسلامية في نفس الإنسان المسلم، وتلك هي أحد مآلات الاستدمار السياسي الغربي الذي نبه مالك بن نبي عن خطورته وكرس نضاله الفكري من أجل تبصير العالم العربي الإسلامي بما ينتظره في أفق المعترك الحضاري الذي يخوض أشواطه التاريخية

1 بشير ضيف الله، "فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي"، مرجع سابق، ص 34.

المعاصرة، لأنّ من شأن التداعيات الناتجة عن هيمنة الإيديولوجية الغربية المتغطرسة حتما هو افتقاد المبادئ والمرجعيات الذاتية في صنع القرار الحضاري الذي أضحى يناقش خارج الحدود السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية للعالم العربي الإسلامي، الذي لم يكتب له في عالم الحضارة المعاصرة سوى الاستماع لما يقوله الغير وما يحدده له من أهداف ومبادئ مزيفة كانت استيرادا سيئا من حضارة غربية لا تملك من مبادئها سوى التعسف والتنكيل والفرض الجبري لقرارات التغيير خارج حدودها، وفي هذا نبه مالك بن نبي –من خلال ما يمكن استشفافه من تحليلاته- بأنَّ قرارات التغيير لابد من أن تصنع في نفس محيطها الطبيعي الذي ارتبط به وجودها النفسي والاجتماعي وإلا كانت مجرد عالم من الوهم لا يدركه إلا من خرج من إطاره، فالمبادئ التغييرية لا يمكن استيرادها، تلك هي القضية المهمة التي يمكن أن يدين بها العالم العربي الإسلامي لمسار الفكر الحضاري البنبوي إذا ما هو أصغى إلى ندائه الخافت بعيدا عن متاهات السياسة وأدلجة الثقافة والدين والمجتمع.

لقد جعل مالك بن نبي من الواقع الاجتماعي الإسلامي في مرحلة انحطاطه محورا لتأملاته وملاحظاته التي تهدف إلى محاولة استئناف خط النهضة والإصلاح والتغيير الحضاري، ولأجل ذلك قام أولا باستقراء المحاولات التاريخية التي قام بها رواد الإصلاح في العالم الإسلامي أمثال "محمد بن عبد الوهاب" و"جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده" و"عبد الحميد بن باديس" و"حسن البنا"، ومن خلال تحليلاته لتلك الحركات التغييرية وجد أنها لم تحقق النجاح المأمول لها، لأنها وقفت على الجوانب الجزئية "إما السياسية أو المجتمع أو الأخلاق"، ولم تصل إلى مستوى النظرة الشمولية التي تستهدف نطاق مشكلة الحضارة ونطاق مبادئ التغيير اللأّزمة لمعالجة مشكلة الحضارة من جذورها، بل قلما كان هناك من نظر إلى الأمور النظرة الشمولية التي جاء بها الشهيد "حسن البنا" في حركته التغيرية والتي لم تكتمل بسبب تحولها بعده إلى حركة سياسية، ولهذا كله لم يحقق العالم الإسلامي النهضة والتغيير اللذين كان يصبوا إليهما[1]، فلقد استنفدت الحركات الإصلاحية التي ظهرت بوادرها في المجتمع الإسلامي كل إمكانياتها في محاولة تبصير هذا المجتمع بالحالة الراهنة التي كان عليها آنذاك من تخلف وتقهقر وجمود، فعمدت إلى اتخاذ النهضة بمختلف القيم الإسلامية التي كانت تحملها وتحكمها كسند للوقوف أمام حدة الصراع العالمي الذي فرض نفسه في القرن

---

1 نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 269.

العشرين، ولكن "هذه الحركة كانت ترمي من كلا جانبيها في نهاية الحساب إلى أن تمهر المجتمع الإسلامي بالوسائل الملائمة للدفاع عن ذاته أو لتبرير نفسه، بدل أن تقوم بتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع"[1]، إذ المنطق الذي استندت عليه الحركات الاصطلاحية لم ينطلق من خلفية البناء الحضاري الذي يراعى فيه مبدأ التغيير وفعاليته داخل المجتمع، هذا بالرغم من أن الإصلاح أخذ مبرراته من فكرة الإصلاح الديني نفسه، إلا أن هذا لا يكفي بمفرده، إذ لابد من أن نفاعل هذا التبرير ضمن شروط موضوعية تقتضي إدماج المجتمع داخل سياق جديد يسيطر عليه مبدأ التغيير، هذا لأننا نستطيع أن نبصر المجتمع بالوسائل والاجراءات التي يمكنه من خلالها الدفاع عن نفسه والوقوف أمام التحديات التي تجابهه، ولكن هذا لا يضمن لنا في كل الأحوال واقعا اجتماعيا مغايرا، فإستراتيجية الدفاع/التبرير/النهضة، تنحل في النهاية إلى أزمة غياب الفعالية المجتمعية التي تضمن وجود نوع من الحراك عن طريق تثوير المبادئ في عملية التغيير والانجاز من أجل الإقلاع الحضاري، وكأن المجهودات النظرية التي يحملها عالم الفكر الإصلاحي عاجزة عن سحق تلك الهوة التي كانت تقف حائلا بينها وبين السندات الكافية لها في عالم الأشخاص، هذا لأن الأفكار لابد أن تجد لها وعاء حاملا في عالم الأشخاص لكي تضمن لنفسها الريادة في عالم البناء والتغيير والتوجيه، وإذا افتقدت هذا الوعاء أضحت مجرد مبادئ للدفاع والتبرير والجدل، وهذا ما يصدق وفق الوجهة التحليلية لفكر مالك بن نبي على المجهودات التي تضمنها الفكر النهضوي الإصلاحي، حيث يقول "وأشخاص الجيل الذي عاصرته ممن قرؤوا كتاب الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق لمؤلفه التركي أحمد رضا، أو كتابات شكيب أرسلان، كانوا في الحقيقة يقرؤون أعمالا للدفاع والتبرير، وليس أعمالا للبناء والتوجيه"[2]، وما يمكن أن يفهم من كلام مالك بن نبي هذا هو أن كل المجهودات النهضوية الإصلاحية التي ظهر صداها في العالم الإسلامي آلت تاريخيا إلى نوع من العجز عن مساءلة طبيعة الأمراض النفسية والاجتماعية الدفينة في أعماقها، إذ وقفت كمجرد ملاحظ لأعراض المرض، فهي أشبه برجل انتابه الخوف من خطورة الأمراض التي يحملها جسمه فراح في لحظة وعيه بآلامها يبحث عن المسكنات اللازمة لإزالتها دون أن يعرف طبيعة المرض وأسبابه، حيث كل ما

1 مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق سوريا، ط1، 1991 ص 47.
2 مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، مصدر سابق، ص 48.

أخذ قرصا من أقراص الدواء انتابه نوع من الشعور الزائف بالشفاء، وهو على تلك الحالة إلى أن يتفشى المرض ويستفحل حتى يتداعى الجسم إلى الضعف والهوان فيتفكك ويموت، ذلك هو مآل العالم الإسلامي إذا ما أخذنا بوجهة نظر الحركات الإصلاحية النهضوية التي راحت تقترح حلولا جزئية كانت تقتصر في معظمها على نظرة أحادية الجانب والبعد تتعلق إما بالإصلاح السياسي أو الديني أو التربوي أو الأخلاقي،... ولهذا لم تعي بأن المشكلة هي أولا وقبل كل شيء مشكلة حضارة بأكملها تخص المجال النفسي والاجتماعي بجميع القيم الثقافية والمادية التي تحيط به إذ ليس الحل هو تغيير الحالة المرضية التي تتأصل في الجذور التاريخية للمجتمع الإسلامي باقتراح أنصاف الحلول ثم نقول أن الحضارة هي هكذا نتيجة تحصيلية لمجموع هذه الحلول، "فالعالم الإسلامي يتعاطى هنا حبة ضد الجهل ويأخذ هناك قرصا ضد الاستعمار وفي مكان قصي يتناول عقارا كي يشفى من الفقر، فهو يبني هنا مدرسة ويطالب هناك باستقلاله وينشئ في بقعة قاصية مصنعا، ولكنا حين نبحث حالته عن كثب لن نلمح شبح البرء، أي أننا لن نجد حضارة"[1]، إن الحل يكمن بالضبط -وفق الوجهة التحليلية لمالك بن نبي- في الوقوف عند نظرة تأملية تحليلية لطبيعة الحقبة التاريخية التي يعيشها العالم الإسلامي والتي يتأكد ضمنها أن المجتمع الإسلامي يشرف على بادرة الحضارة، إذ من شأن هذه المرحلة أن تكون مجرد إمكان أو استعداد فقط يستند على إستراتيجية تغييرية فعالة حتى يمكن الدخول الفعلي إلى الحضارة وينتج عن هذا أن كل الحلول الجاهزة التي نعتقد أنها منتجات حضارية ناجزة ليست في الحقيقة سوى تكديس لمعالم حضارة أخرى، لأن "الحضارة هي التي تلد منتجاتها"[2]، وليس العكس، إذ لا يمكن تحقيق تغيير حضاري من خلال المنتجات الناجزة لحضارة أخرى، لأن هذا الأمر يقود في النهاية إلى عملية محالة كما وكيفا[3]، فمن ناحية الكيف يستحيل أن يحدث تغيير حضاري يستند على روح وأفكار وأذواق حضارة أخرى، فهذه العملية تفتقد إلى خصوصية المبادئ التي يستند عليها التغيير الحضاري، لذلك تبقى بدون روح وبدون هدف، أما من ناحية الكم فإن التغيير الحضاري لا يقتصر على الجانب الشيئي وفقط إذ أن تكديس المنتجات الشيئية لحضارة

1 مالك بن نبي، "شروط النهضة"، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص 60 ص 61.

2 مالك بن نبي، "شروط النهضة"، مصدر سابق، ص 61.

3 مالك بن نبي، "شروط النهضة"، مصدر سابق، ص 62.

أخرى لا يمكنه أن يصنع تغيير حضاري، وان استطاع أن يحقق على طول الزمن وبدون قصد حالة حضارة، لأن عملية التغيير بهذا الشكل تفتقد إلى مبدأ الفعالية الذاتية التي يستند عليها الإمكان الحضاري[1].

بيد أننا إذا تأملنا الصيرورة التاريخية للإصلاح والتجديد الديني في السلام، نجد أن هدفه كان على الدوام استعادة العصر الأول، فلم يكن هناك لحركات الإصلاح والنهضة نتيجة ما في إحداث القطيعة التيولوجية التي تتجاوز الفهم النصي[2]، ليس هذا من أجل تجاوز النص أو تفكيكه وتقويضه، ولكن من أجل تفعيل هذا النص في ميدان العمل والانجاز، ولعل هذا لا يرجع إلى سوء فهم النص الديني وإنما يرجع إلى عدم امتلاك تلك الفعالية التي تجعل النص الديني معاصرا لنا في ميدان العمل والسلوك، وفي تحليل رشيق للمفكر "برهان غليون" نجد أن الذين يستخدمون المشروع النهضوي لا يحددون قصدهم من هذا المفهوم وهذا في نظره من بين أكبر المشاكل التي يواجهها فكرنا الحضاري والسياسي والاجتماعي، الذي كف عن الفعالية وأعفى نفسه من مهمة صناعة التاريخ، بحكم أن المفاهيم التي أنتجها خطابه كانت مجرد حوار وجدال لم يستطع معها أن يحدد أهدافه المطلوبة بالضبط، "هل نريد حضارة متميزة عن الغرب؟هل نطمح إلى تنمية تجعلنا قريبين منه؟ هل نطمح إلى حل مشاكلنا

---

1 بهذا الشكل يقارب مالك بن نبي الحالة التي وصل إليها العالم الإسلامي آنذاك-أي غداة عصر النهضة- واصفا إياها بحالة الحضارة الشيئية، إذ منذ نصف قرن والعالم الإسلامي يعمل على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة، وقد تنتهي هذه العملية إلى أن يصل إلى نتيجة ما بمقتضى قانون الصدفة فكوم ضخم من المنتجات المتزايدة دائما يمكن أن يحقق بدون قصد حالة حضارة، ولكن دون أن يصل إلى بناء حضارة أصيلة وأصلية، فمثلا هناك فرقا شاسعا بين حالة الوهم الحضاري التي يعيشها المجتمع الإسلامي وبين تجربة مخططة كتلك التي حققتها روسيا خلال أربعين عاما والصين منذ عشر سنوات فهذه التجارب تبرهن لنا أن الواقع الاجتماعي خاضع لمنهج فني معين، ومثال ذلك أيضا النقلة الحضارية في التجربة اليابانية، التي انتقلت من مرحلة العصور الوسطى "بادرة الحضارة" إلى الحضارة الحديثة، لذلك سعى العالم الإسلامي إلى اجتياز نفس المسافة الزمانية، بيد أنه وقف أمام استحالة مزدوجة، فمن ناحية نجده يفتقد إلى عامل الفعالية الذاتية، ومن ناحية أخرى نجده يربط الإقلاع الحضاري بمقياس تجارب المجتمعات الأخرى، هذا مع العلم بطبيعة الاختلاف في الخصوصية الاجتماعية سواء من حيث القيم الثقافية التي يحملها العالم الروحي أو المعطيات الشيئية التي يتميز بها العالم المادي، أنظر في هذ الصدد/- مالك بن نبي "شروط النهضة"، مصدر سابق، ص 63، ص 64.

2 نواف القديمي، "الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مقاربات في الفكر والممارسة"، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008، بيروت لبنان، ص 153.

اليومية؟"[1]، ولهذا فإن المفكرين العرب حينما ينتهجون المشروع النهضوي نجد وكأنهم يريدون أن يقولوا بأن هناك حضارة عربية متميزة كانت في السابق وينبغي إعادة إحيائها، ولكنهم لا يقلون كيف وعلى أي أسس وإذا ما كانت هذه الحضارة مختلفة أم لا؟

لقد بين الخطاب النهضوي التاريخي في العالم العربي الإسلامي أن الحل يكمن في استعادة الماضي التاريخي وإسكانه في صلب مطالب الحاضر، ولكن يبدو أن مسار الفكر النهضوي العربي راح يمشي ظاهرة على رأس الموكب في الآن نفسه الذي يشهد نهاية تاريخه، تتراجع كل تلك التفاؤلية التي خدرت العقل والمخيلة العربية لقرون عديدة، فلم يكن الفكر العربي الإسلامي ليفكر في النهضة كضرورة يتطلبها فك التخلفية والانحطاطية الغثائة التي مافتئت تنكل بكل طاقاته، وإنما جاء الفكر النهضوي كوعي استثنائي، لم يكن العقل ولا المخيلة العربية لتنتج وعيا حضاريا إلا لأن العالم الغربي قد سبق وحدد المعيار الحضاري المناسب لها، وكأن الوعي العربي لا يقف على بادرة الحضارة بالمفهوم الحديث إلا لأن هناك ما يفرض من الخارج دائما، الغطاء الحضاري لكل ما نزعم أنه من إنتاج ثقافتنا الخاصة، مما يبدو معه أن الثقافة العربية حديثها ومعاصرها لم تستطع صهر الثنائيات والمتناقضات التي تتخبط فيها تاريخيا، وكأن هناك نوعا من الانفصام بين واقع حضاري مرير عاجز من ناحية الإنتاج، نظرا لسيادة فكرة الاستهلاك الجاهز والمصنع الفوري الذي أعفى الإنسان العربي من امتلاك زمام القرار الحضاري، بل إنَّ الثقافة ذاتها أصبحت لا تلامس هذا الواقع الحضاري إلا من بعيد، لأنها لم تنتجه وإنما وجدته جاهزا، ومن طبيعة الأشياء الحضارية التي تستورد أن تكون أشد خطورة على الثقافة المتلقية، من ما يؤدي إلى نوع من الانكسار والتكدس الحضاري، ومن هنا فإن العالم العربي الإسلامي وقع في تناقض مزدوج، فلا هو أنتج الثقافة التي تبني الحضارة، ولا هو استطاع أن يلاءم بين ما يستورده من أشياء الحضارة الغربية وطبيعة الخصوصية الثقافية التي ينتمي إليها.

على نفس خطى مالك بن نبي تقريبا نجد مفكرا مثل "روجي غارودي" ينطلق مهموما من سؤال يطرحه الواقع عليه، يتجلى في البحث للإسلام عن دور في العالم المعاصر بعد أن فقد حضارته، إذ كيف يمكنه أن يعود فيجد له مكانا في عالم أصبح مهددا بالفوضى والضمور؟ إنَّ الحل لا يكمن حسبه في قراءة القرآن الكريم بعيون كوتي، ولكن بفكر نقدي

---

1 احمد الشريف وآخرون، "جدل النهضة والتغيير، حوارات في الفكر العربي المعاصر"، وزارة الثقافة، ط1، 2002، ص 39 ص 40.

تاريخي تستخلص منه المبادئ التي تكون القواعد الأساسية لكل مجتمع إنساني، وتتجلى فعالية هذا الفكر النقدي التاريخي بالبحث عن أبعاد التصور القرآني الذي يجسد التوحيد كمبدأ أساسي للرؤية الإسلامية[1]، ولكن مبدأ التوحيد لم يتمثله الإنسان المسلم التمثل الصحيح، فالحركات الدينية قد تمثلت بعض المنطلقات الإسلامية، ولكن هذه المبادئ لم تستطع من خلالها بناء أنموذج تغييري للمجتمعات العربية الإسلامية، ولذلك راحت تقنع نفسها بعملية الاستقطاب الكمي للأعضاء والامتداد الأفقي العددي، لأن التغيير لا يزال في نظرها مرتبط بتكوين الجماعة ذات القوى العددية، أما التعامل مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية ومبادئ التغيير الفكرية والثقافية، فذلك خارج دائرة تفكير الكثير منها[2]

ويمكننا هنا -حسب مالك بن نبي- أن نجد تصدعا آخر في حالة تيار الإصلاح النهضوي من خلال أنموذج جمعية العلماء المسلمين الجزائرية، إذ بالرغم من الدور الذي يقر به مالك بن نبي لجمعية العلماء المسلمين في تثبيت فكرة الإسلام الصحيح وتوعية المجتمع بقيم ومبادئ الإصلاح الاجتماعي وضرورته، إلا أنه رأى بأن ذهاب زعماء وعلماء الجمعية الإصلاحية إلى باريس ضمن الوفد الجزائري للمطالبة بحقوق الجزائر، يعد اختراقا صارخا للمنهج الذي رسمته الجمعية لنفسها، وهو توعية الشعب الجزائري وتعليمه وتهيئة الطريق أمامه للتغيير، لأن مفتاح القضية في نظره هو في روح الأمة وليس في أي مكان أخر[3]، وكأن مالك بن نبي يشير هنا إلى أن ضرورة التغيير تأتي من الداخل وليس من الخارج، فمتى كانت الروح حية ومستعدة للتضحية والوقوف على المبدأ استطاعت أن ترسم في الواقع مشروع الإصلاح الاجتماعي والثقافي الذي يعبر في الأخير عن مسعى هذه الروح في تحقيق مطالبها التغيرية.

بيد أنَّ الوضع الحضاري الذي آلَ إليه العالم العربي الإسلامي في ظل المتغيرات العالمية الراهنة هو الفشل الذريع والأفول والبيات الحضاري والثقافي الذي جعل إنسان الحضارة ينتقل من مصاف الشاهيدة التاريخية التراثية إلى واقع حضاري آيل إلى ضنكية متصاعدة مَثَلَ الأُفُول نهايتها التاريخية "التخلف، حاكمية العولمة الغربية، افتقاد المرجعية، الاغتراب، التشيؤ، القابلية للاستعمار،....... وفي ظل هذا لم يجد الإنسان العربي المسلم من بد سوى المطالبة

1 رضوان جودة زيادة، "سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر"، دار المدار الإسلامي، ط1، بن غازي ليبيا، 2005، ص 379، ص 380.

2 طه جابر العلواني، "الأزمة الفكرية ومناهج التغيير"، دار الهادي، ط1، 2003، ص 141.

3 نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 36.

بالمسكن الحضاري المناسب من دون أن يسلك المبدأ الثقافي الملائم لطبيعة هذا المسكن، ومن دون أن يفكر البتة بأن المستقبل الذي ينتظره لا يمكن أن يكون إلاّ من جهة أن الحضارة عندما تلقي بأطيافها على مجتمع تاريخي ما لا تجد نفسها إلاّ وهي متجاوزة بما يمكن أن ينفتح عليه المستقبل الإنساني من إمكانات -فعالية العالم الثقافي الذي هو الأصل في كل امتداد حضاري-، إن العالم العربي الإسلامي يعيش الآن فترة الضنك الحضاري المتصاعد، فترة تكبلت فيها فعالية كل إنتاج ثقافي، فالحضارة تجاوزت الثقافة بمعنى ما من المعاني، تلك هي النتيجة التي يمكن أن نصل إليها إذا ما نحن فكرنا في الحال الذي آل إليه العالم العربي الإسلامي في هذا العصر، إذ ما من مبدأ تقام عليه أواسر عالم الثقافة والأفكار في العالم العربي الإسلامي، إلا والوقائع تنبؤنا بنوع من الأفول الذي يسكن عراها ويفقدها أمل التغيير أمام حدة المطالب الحضارية، التي أضحت تؤرق الإنسان العربي المسلم في هذا العصر، فلم يستطع أن يستسيغ هذه المفارقة الاستساغة المقبولة، فهو يعلم أن ما يملكه من مبادئ ثقافية يتكون منها عالم الثقافة عنده "مبادئ الفكرة الإسلامية" هي المنقذ من زمن العولمة والتصحر الحضاري الفاطح، ولكنه يجد نفسه من جهة أخرى يستعجل الحل الحضاري، والمنجز في الراهن ويطالب بالحقوق قبل أن يقدم الواجبات ولعل هذا الأمر ناتج من نواتج الترف والبذخ الحضاري الذي لاحظه عند الغرب "الآخر المتقدم والمتطور"، وفي هذا وجد الإنسان العربي المسلم نفسه بين ناريين، نار الماضي الحضاري التاريخي الذي لم يستطع أن يستعيده بنفس الكيفية وبنفس الشدة والقوة التي كان فيها في الماضي التاريخي، ونار الحضارة الغربية المعاصرة التي أضحت مسكونة بهاجس الانفلات الدائم والجريان المستمر الذي لا يمكن اللحاق به إلا على مستوى الأماني والشعور لا غير.

من هنا يمكننا أن نقارب تحليلات مالك بن نبي في هذا الصدد، من خلال ما أضحى الإنسان العربي يعانيه اليوم من تأزم حضاري طال وجوده النفسي والاجتماعي، حينما اغترب عن مبدئه السماوي "الفكرة الدينية" وراح يعيش زمن التراث المنقضي في مخيال نفسي واجتماعي لا يدين لهذا المبدأ سوى بفضل الانتساب، إذ بإسم الدفاع عن الإسلام رسم الإنسان المسلم عن الإسلام صورة مخيفة، حينما عجزت بنيته الثقافية عن اقتحام عوالم الآخر وعن إيجاد صيغة للحوار يمكنها أن تجعل الإسلام فكرة حية لا فكرة جامدة ساكنة، فإذا كان الحوار الذاتي يصاب بالشلل نتيجة انعدام آلياته الداخلية، فانه لا أمل لتحقيق حوار بين ذاتي مع الآخر، إن لم يتحقق هذا الحوار أولا مع الذات وفي داخل بنيتها الثقافية،

إن الصلح مع الذات لهو الشرط اللاّمشروط لكل حوار يمكن أن تعقده مع الغير، ويبدوا أن هذا الشرط غير متحقق في ثقافة الإنسان العربي المسلم، لأنه محتكم بلغة -"سيجموند فرويد"- إلى بنية لا شعورية خرساء كل ما فيها هو أنها تبحث عن عالم الغد في أزمات اليوم، وتستغرق إرادتها ووعيها وكل إمكاناتها في لفظية الخطاب الذي يرزح تحت بنية لا شعورية عميقة فيه، فـ "المصطلح ليس حقيقة مطلقة وإنما هي نتيجة وعي يتمحور حول أصله اللغوي ثم يتجاوزه كما هو مصطلح الثقافة، بما ينبئ عن كيمياء الثقافة في إطار معطيات تاريخية واجتماعية وإنتاجية"[1]، وهنا ينبغي التركيز والتشديد على أن المصطلحات التي يوظفها مالك بن نبي من مثل مصطلح culture هي مصطلحات غربية بالأساس لا يوجد مماثل لها في تجربة العالم العربي الإسلامي، فكلمة ثقافة لا تماثل تماما المصدر الغربي، لأن المصطلح الغربي يعبر عن كيمياء معينة أنتجها هذا الفكر من ذاتيته الخاصة ومن خصوصيته النفسية والاجتماعية، لذلك يسعى مالك بن نبي إلى محاولة تأسيس مضمون مستقل من الوجهة النفسية يستعيد الثقة في رجل الفطرة من أجل بناء الإنسان والمجتمع الذي يعول عليه في مهمة استعادة الدور الريادي من أجل بناء الحضارة الإسلامية المأمولة[2]، ولكن الوضع الذي آل إليه الإنسان العربي المسلم وإلى غاية الراهن التاريخي بقي يراوح مكانه من دون انطلاقة حاسمة تؤهله للانتقال من مجال اللفظية والاصطلاحية إلى مستوى الفعالية الحضارية الواعية والهادفة "المغيرة"، فهو مثلا لا يجد في مجابهة الأزمة التاريخية التي تواجهه سوى أنه يبقى الوضع على مستوى نصية الاصطلاح "الإصلاح، التغيير، التجديد، النهوض..."، ولا يرتقي إلى مستوى تفعيل اللفظ وتثويره في مجال العمل والإنجاز الحضاري، بحكم أنه لا يملك إرادة التغيير إلاّ على مستوى الوعي بها أو في أحسن الأحوال على مستوى التأسيس اللفظي والاصطلاحي، وربما حتى هذا التأسيس اللفظي والاصطلاحي لإرادة التغيير لا يمكن أن نجد له مرجعية ثقافية تأويه الإيواء الأصيل، لاسيما وأن عالم الأفكار الإسلامي لم يعد ينبت النبات الأصيل في عالم أوحت به الأفكار المطبوعة، بل راح يشهد التصدع والانحلال فتردى إلى أفكار موضوعة، وقد بين "مالك بن نبي" بما فيه الكفاية في مؤلفه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" كيف أن الأفكار المطبوعة تتحول إلى أفكار

---

1 عمر كامل مسقاوي، "المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي"، مجلة مطارحات، السنة الرابعة، العدد20، 2003، ص 96.

2 المرجع نفسه، ص 95.

موضوعة حينما تفقد آليات استمرارها ومقومات وجودها الذاتية، وتفقد أصولها الثقافية، وتنتهي إلى بيات حضاري مريع.

وفي هذا الصدد يطرح أحد المستشرقين الكبار "بيرنارد لويس" سؤالا مهما في ما يتعلق بمشكلة الحضارة في الفكر الإسلامي العربي، وهذا في كتابه" ما الذي ذهب خطاء؟"، أي ما الذي أدى إلى تدهور الحضارة الإسلامية وهي المتمسكة بأهداب الدين والأخلاق؟ قد يكون هذا السؤال محملا ببوادر الشكوك والظنون التي تتربص بالدين الإسلامي، بدعوى أن الحق لا ينتج عنه إلا الحق، إذ ينبغي أن يكون حال المجتمع والشعوب الإسلامية مرآة عاكسة لتعاليم دياناتها ومعتقداتها، ولكن ينبغي في هذا الصدد أن نفرق بين أمرين أساسيين أولهما أن الخلل لا يكمن في تعاليم الدين أو في مبادئه، وثانيهما أن سبب حالة الركود والانحطاط الذي تعاني منه الشعوب الإسلامية العربية في العصور المتأخرة لا يرجع إلى جهلهم لحقائق الدين والأخلاق، وإنما هو في افتقاد هذه الحقائق إلى المنطق العملي والفعالية السلوكية التي تعكس المبادئ على أرض الواقع انعكاسا يفضي إلى التغيير والتجديد الحضاري المستمر، ولعل سبب ذلك يعود إلى طغيان حلم الحضارة في الوعي والضمير العربي الإسلامي كنوع من المرض المحموم بشغف الرقي والتطور، وذلك حين تسرب إلى العالم العربي الإسلامي أوائل القرن التاسع عشر سؤال النهضة والتغيير الحضاري إلى أن امتد في القرن العشرين ليشغل كل التيارات الفكرية والسياسية في العالم العربي، ممثلا برموز التنوير، كالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ولكن في مقابل هذا تم تكثيف الجهود لحساب قضايا الهوية والدفاع عنها ضد أمواج الأفكار والفلسفات السياسية والثقافية التي راجت في المجتمعات العربية، وهو ما فتح الباب على مصراعيه للسؤال عن مدى محورية الفكر الحضاري وقضايا النهضة في الفكر الإسلامي المعاصر[1]، أمام حدة الأزمات المتتالية التي تجاوزت كل ما قدمته التيارات الفكرية والثقافية من حلول حضارية عاجلة.

هذا لأن الأزمة التي تواجه العالم الإسلامي باستمرار هي بالضبط عدم تبصره بطبيعة الأمراض التي تستفحل فيه يوما بعد يوم، فهو أشبه بالمريض الذي دخل الصيدلية طالبا الدواء دون أن يدرك سبب مرضه على وجه التحديد، وإذا كان الخطر يكمن في الجهل بأسباب المرض، فإن ما هو أخطر من ذلك، أن يسترد العالم الإسلامي الدواء من صيدلية

1 نواف القديمي، "الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مقاربات في الفكر والممارسة"، مرجع سابق، ص 135.

الحضارة الغربية طالبا الشفاء، فهو عوضا أن يقضى على المرض يقضي على نفسه، فتكون حالته كمن يقف بين مفترق الطرق عاجزا عن تحديد الداء واقتراح الدواء[1]

أمام حدة هذا المرض الحضاري المزمن سيشعر الإنسان المسلم حتما بعدم جدواه بحكم أنه يعرف بأن التاريخ يصنع بدونه، فهو بوصفه عنصرا من عالم غير مخطط يري نفسه مجتازا من طرف التطور السريع لبقية البشرية[2]، وبالتالي لا يصبح يمتلك التغيير إلا على مستوى الفكرة/المبدأ، أما الجانب التطبيقي فإن الإنسان العربي المسلم يجد نفسه متجاوز دائما بصيغ التغيير والتبدل التي أصبحت تفرض عليه من الخارج وتحتم عليه الاندماج في عالم ليس هو إياه، لأن نمطية التغيير الذي لا تؤخذ بوادره من إرادة واعية ذات مقاصد هادفة سرعان ما يتلاشى ويركن إلى السكون والبيات التاريخي، الذي حصل للفرد والمجتمع العربي الإسلامي في فترة تاريخية منذ عصر ما بعد الموحدين إلى غاية اليوم، أي منذ أن فقد حضارته، فلم تسعفه بذلك الحلول الغربية الجاهزة التي يستردها من الغرب، ولا تلك التي يعتقد في نفسه أنه يستطيع بناءها بما تبقى له من عالم أشيائه وأشخاصه، بل فقط حينما يدرك الإنسان العربي المسلم أن هذا العصر هو عصر التغيرات الكبيرة وعصر الانطلاق التاريخي بغير عودة، ويبدوا أن المعترك التاريخي الذي يرتكن فيه هو "عدم رضاه بالواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه"، ولعل المفارقة التي تواجهه في هذا الصدد هو أنه يدرك بأنه ينتمي إلى حضارة عريقة ذات مبادئ روحانية وقيم خاصة، ولكنه من جهة أخرى يعلم أن التغيرات التي يؤول إليها حاضره التاريخي تكاد تنفصل عن هذه المبادئ وتلك القيم، ومما يزيد طبيعة المفارقة حدّة هو أن هذه المفارقة لم تصبح تطرح نفسها على المستوى النفسي والاجتماعي، بل إنها طالت المجال السياسي والاقتصادي، وأصبح الإنسان المسلم والفكرة الإسلامية "المبدأ" على طرفي نقيض.

وفي هذا يمارس الإسلام -كما يرى "محمد أركون"- في آن معا نوعا من الجاذبية والنفور على البحثين الغربيين، فهم من جهة يرغبون في سماع ما يقوله المسلمون عن أنفسهم وعن دينهم ومجتمعاتهم ولكنهم يرفضون اتخاذ المثال الإسلامي كقاعدة انطلاق من أجل دراسة الظاهرة الدينية أو التفكير بها ولعل موقف "محمد أركون" هذا يشي بأن سبب بعد

1 مالك بن نبي، "شروط النهضة"، مصدر سابق، ص 59.

2 مالك بن نبي، "فكرة كومينويلث إسلامي"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سوريا، ط9، 2009 ص 41.

الغرب عن الإسلام وعدم إيجاد صيغة حضارية للحوار معه هو بسبب أن المسلمين أنفسهم بعيدين عن تعاليم الإسلام، فالغرب يعرف قيم الدين الإسلامي ومبادئه التي شكل الماضي التاريخي الحضاري أفقا لنهضة الإنسان والمجتمع الإسلامي الأول، ولكنه يدرك من جهة أخرى تدهور وانحطاط الإنسان المسلم الذي انفصل عن أصله الثقافي وغدا مغتربا في نوع من الضنكية الحضارية المتصاعة، وبذلك أضحت كل دراسة غربية للدين ولتاريخ الأديان تسقط الدين الإسلامي من حسباتها ليس على مستوى الدراسة والبحث والفهم، بل على مستوى التأثر به أو اعتباره قدوة أو مثالا مقتدى، وهذا الأمر أشد خطورة وتنكيلا بقيم الإسلام وتعاليمه، إذ لو كان الإسلام حيا في قلوب وضمائر وأفعال وسلوكات المسلم لما استطاع الغرب أن يتجاوزها بحثا في تفكيكه وتقويض بناه، فلما لم تكن فكرة الإسلام حية عند المسلمين فكيف نطلب لها الاستبراء والتأثير في الآخرين ونحن نزداد يوما بعد يوم بعدا عنها وعن مقاصدها الحقيقية، إن هناك بالأحرى تغيرا سلبيا معاكسا تماما لمقاصد الفكرة الإسلامية الدينية، ذلك الذي أضحى العالم العربي الإسلامي يؤول إليه مآلا غير محمود ولا هو مفكر فيه كأمل للتغيير والنهضة الحضارية، والواقع الاجتماعي والنفسي الذي أضحى يتخبط فيه العالم العربي المسلم في هذا العصر خير شاهد عن التردي المريع الذي انحلت إليه الفكرة الإسلامية في الوعي الفردي والوجود الاجتماعي.

إنَّ مسعى "مالك بن نبي" هو بالضبط الخروج بالخطاب الإسلامي من مرحلة الدفاع عن الإسلام إلى مرحلة النظر العلمي الموضوعي الموجه بقيم الإسلام وعقيدته، لإيجاد الحلول العلمية لهذا الكم الهائل من مخلفات عهد ما بعد الموحدين[1]، وذلك بالبحث عن"... وسيلة للخروج من هذا التخلف وتبعاته بطرحه مشروعا تغييريا ثقافيا، اجتماعيا "حضاريا بعامة" للعودة بالمجتمعات المسلمة إلى دائرة الحضارة[2].

غير أنَّ الأمرَ المشهود في حالة المجتمع العربي الإسلامي ومنذ عصر ما بعد الموحدين هو انعدام فعالية الثقافة وفقدان إرادة التغيير، وربما هجران المبادئ والقيم، ويظهر هذا الأمر جليا في "ضعف الارتباط بالفكرة أو المبدأ وتنامي الارتباط بالأشخاص والهيئات أو ما يسميه بعضهم بالإمعية،... إن لارتباط المسلمين-وخاصة الشباب منهم- بالأشخاص

---

1 نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 38.

2 المرجع نفسه، ص 42.

والهيئات، أكبر وأقوى من ارتباطهم بالإسلام نفسه، بالرغم من حرص الجميع، من الناحية النظرية، على ضرورة جعل الإسلام هو الميزان في الحب والبغض والمولاة"[1] لأن الارتباط بالأشخاص أو الأفكار يحدث تغيرا باهتا فاقدا لكل فعالية سلوكية مبدعة وناجزة، بينما إذا ارتبط التغيير بالفكرة أو المبدأ فان الفعالية تكون حضارة، لأن الذي يتغير وفق تغير الأشياء والأشخاص يكون مثل المقلد فقط، بل انه يتحول إلى آلة نمطية لا تعرف إلاَّ أن تطبق فقط، بينما يكون الارتباط بالفكرة أمرا حيا دائما في إرادة صاحبه، فالفكرة تسكن العقل والضمير وتتحول إلى إرادة، بينما الشيء أو الشخص فإنه لا يملك هذا المفعول، بحكم أن التغير الحقيقي لا يأتي بدفعة من الآخرين أو عالم الأشياء وإنما هو من الفكر ذاته، ولعل عدم التبصر لهذه اللازمة راجع إلى حدة ذلك الالتباس الذي أضحى العالم العربي يتخبط فيه، منذ أن وجد نفسه غائما في متاهات العقل الحائر بين مبادئه التي يدين لها تاريخيه ومعتقداته، وبين تحديات التغيير التي تفرض عليه من كل حدب وصوب، فنحن كأمة عربية إسلامية ورثنا مجموعة من المبادئ والقيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ومتحررة من قيود الزمان والمكان ونحكم عليها أنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن خصائصه الجزئية وتغيراته الحياتية التي يمر بها، فهل هناك تناقض بين قبولنا تلك المعايير الثابتة المطلقة من جهة، وقولنا من جهة أخرى أن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يصادفنا والمشكلة التي نعالجها، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا؟[2]، وبغض النظر عن العلاقة الجدلية بين المبادئ والمتغيرات التي لا يمكن الفصل التام في ما إذا كانت المبادئ هي بدورها متغيرة أم لا؟ فإن القضية الأشد جوهرية في هذا الصدد كما يري مالك بن نبي ليست قضية مبادئ ومسلمات، بل قضية ترجمة أو تعبير عن هذه المبادئ أو تصيير هذه المبادئ وهذه المسلمات حقائق اجتماعية[3]، ولهذا بالضبط فإننا لا نتفق مع تحليل الباحث "عزيز المدرس" الذي أقر بأن مجهودات مالك بن نبي اقتصرت على مجال الكشف عن قوانين التغيير وآلياته في بعد تجريدي نظري، هذا لأن مالك بن نبي ركز على أهمية المبادئ من حيث فعاليتها في المجال العملي، فلا قيمة للمبادئ ما لم تتجسد واقعا

---

1 الطيب برغوث، "الواقعية السلامية في خط الفعالية الحضارية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004 ص 134.

2 زكي نجيب محمود، "في حياتنا العقلية"، دار الشروق، ط2، 1981، ص 195.

3 مالك بن نبي، "مجالس دمشق"، دار الفكر دمشق سوريا، ط2، 2006، ص 74.

سلوكيا عمليا من شأنه أن يغير نفسية الفرد والمجتمع إلى حالة الحركة في التاريخ، وبالتالي فان جهود مالك بن نبي بالعكس تماما من ما يعتقد الباحث "عزيز المدرس" ليست بحاجة إلى وضع أسس جديدة لتفسير التاريخ وفق تصوراتنا ومرتكزاتنا الحضارية، لأن ما كان يتطلبه الواقع الحضاري الذي عايشه مالك بن نبي ليس هو وضع مبادئ وقوانين جديدة بقدر ما هو إيجاد التشخيص الأمثل لحالة الانحطاط الحضاري الذي انتهي إليه العالم الإسلامي، ومن ثم إيجاد الحلول والمقترحات اللازمة لتجديد الوعي النهضوي والحضاري، من خلال بث فعالية المبادئ التي قامت عليها الحضارة الإسلامية في عهدها الأول، في الواقع الحضاري والاجتماعي الذي يواجهه العالم العربي الإسلامي[1].

من هنا وجب على العالم العربي الإسلامي أن يواجه مشكلاته الحضارة بالوعي بقيمة وأهمية الفلسفة التي تؤسس لمقومات النهوض الحضاري في العالم العربي الإسلامي من جديد، ولكن هذا لا يعني بأن ننظر إليها على أنها مجرد أفكار وتصورات مثالية ومتعالية لا علاقة لها بالواقع، بل يجب أخذها مأخذ الواقعية والفعالية العملية المرتبطة بالواقع النفسي والاجتماعي للإنسان العربي المسلم، أو بما يتلاءم مع طبيعة الوجود النفسي والاجتماعي، أو من حيث يتم النظر إلى الفلسفة على أنها "... نقد ودحض، وليست هي فقط تصورات عقلانية كبرى في المجرد والأعم والأشمل، ليست فقط إستراتيجية في التفسير الكلي والتغيير في الحال والمال إنما هي الرؤية التي تفجر الرؤى والحركة الشمولية التي ترج رجا قويا حتى لا تتوقف حركة الحياة ودينتامية الفكر وصيرورة الوجود البشري في ديناميته وتنوعه وجدلية أبعاده المتعالي والمحسوس المطلق والنسبي المركز والأطراف، الاختلافي والتشابهي، العقلي والتخيلي، الواقعي والمثالي"[2]، إذ من خلال هذه الجدلية يتكون الحس النقدي والفلسفي الذي يتخذ الواقع الاجتماعي والنفسي بجميع أبعاده موضعا لفهمه وتفسيره ونقده، وبذلك يمكن أن نذيب مثالية المبادئ ونجعلها منصهرة تماما في واقع معين، يضمن للإنسان القدرة على عكس عالم تصوراته ومبادئه في سلوكاته وأعماله.

---

1 عزيز المدرس، "الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغيير الحضاري وللواقع السياسي المعاصر"، دار الكتاب الثقافي، الأردن أربد، 2005، ص 55.

2 علي زيغور، "صراع قيم السياسة والحقيقة في الفكر العربي المعاصر"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي 1992، ص 50.

ويتبين لنا من خلال هذا أن ما يحتاجه العالم العربي الإسلامي في هذا الصدد هو "فلسفة نقدية" بمعنى الكلمة وليس "فلسفة لفظية" ولا "فلسفة عقلانية متطرفة" ولا "فلسفة مثالية متعالية"، ولا "فلسفة عبثية" إذ النقد وبالنقد وحده يمكن أن يملك الفكر العربي الإسلامي المعاصر زمام الفعل الحضاري بالعودة خطوة إلى الوراء للقفز إلى الأمام من جديد، والنقد هنا لا بد أن لا يقتصر على التراث والعقل فقط، بل يجب أن يطال الفعل والممارسة، أي العمل والممارسة، المجتمع والسياسة والاقتصاد، نقد حتى دوغمائية التصورات الفلسفية ذاتها التي تنمط معايير القيم والمبادئ في أفق واحد بعينه، إذ "لا تحقق الفلسفة ذاتها ولا تقوم بدورها إن لم تكن رفضانية تحارب الإيديولوجية، تنتقد الاجتماعي تخلخل المستقر الفكري والحقل النظري فالفلسفة سؤال غير متوقف وزعزعة للوعي وللممارسة ومساءلة ومحاكمة للأسس والجذور النظرية في الإنسان والفعل والعلائقية بمنتوج العقل وللعقل عينه بشبكة القيم ولوحة المعايير"[1]، وحسب مالك بن نبي فإن ما يتطلبه العالم العربي الإسلامي هو انتهاج عملية تغيير عام يمس طريقة تفكير الإنسان مهما كان بغض النظر عن تحصيله العلمي، وهذا من خلال تكوينه تكوينا حضاريا واعيا يتعامل مع الحياة ومع مشكلاتها بطريقة منظمة وفق مبادئ ثابتة تمنعه من أن يكون عدوا للنهوض والتقدم وتحصنه من براثين السطحية والانفعال السطحي الساذج[2].

من هنا يمكننا القول أن الدرس الذي تعلمنا إياه فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي هو الوعي بمتطلبات التغيير الحضاري التي تؤهل العالم العربي الإسلامي الدخول في دورة جديدة للبناء الحضاري ويبدو من خلال ما سبق أنَّ موضوع التغير هو باستمرار الإنسان وبيئته ومحيطه، والتصورات الاعتقادية للإنسان وأسلوب تفكيره وقيمه وسلوكاته، والأنظمة التي يقيمها لضبط وتوجيه شؤون حياته الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[3]، ولذلك لا يمكن الكلام عن التغيير إلا من خلال تلك الاستعدادات الكامنة في نفس الإنسان، والتي تجعله يسعى إلى أن يغير واقعا حضاريا بأكمله، يقول الله سبحانه وتعالى "إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" "الرعد، 11"، بيد أن سؤالا ينشاء هنا يقول: ما هي حدود

---

1 المرجع نفسه، ص 50.

2 عزيز المدرس، "الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغيير الحضاري وللواقع السياسي المعاصر"، مرجع سابق، ص 142.

3 الطيب برغوث، "الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص 162.

تغيير ما بالنفس وما هي مجالاته؟ أهو التغيير في الفكر أم في الإيمان أم في القيم الأخلاقية؟ أم يشمل ذلك التغييرات المادية المطلوبة مثل امتلاك الأسباب المادية؟ لأن هناك بعض التغيرات التي لا تحدث إلا وفقا للآية: "وَأَعِدُوا لَهُم مَا اِسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَةٍ وَمْنْ رِبَاطِ الخَيْلِ" "الأنفال، الآية 60"، فإذا قيل أن المعنى يحمل التغيرات الحضارية المختلفة "سياسيا، تنظيميا، ماديا، تكنولوجيا" فإن هذا يحتاج بدوره أن يتم عبر مراعاة سنن التغيير من حسن تحديد الهدف وحسن اختيار نظرية العمل وأسلوب التغيير[1]، ولأن التغيير الاجتماعي والحضاري يتحققان عندما تتوفر لهما القدوة النموذجية على مستوى الفكرة المرجعية والسلوك الفردي والأداء الاجتماعي[2]، إذ "التغيير الحضاري تحكمه باستمرار نظرية "القدوة النموذجية"، بكل ما تعنيه من تفوق واقتدار وإشعاع انفتاحي متجدد على مستوى المنهاج أو المرجعية الفكرية، وعلى مستوى السلوك أو الأداء الفردي، وعلى مستوى الأداء الاجتماعي والحضاري للمجتمع والأمة عامة"[3].

ولقد أجملت الرؤية القرآنية كل هذه المحددات، إجمالا يحدد القاعدة الكونية لوجهة التغيير الحضاري، إذ هي تَطرحُ إشكالية التغيير الحضاري طرحا منهجيا جذريا شاملا تتسق مع سنن التسخير التي تحكم وتوجه الفعل الاستخلافي أو الحضاري، كما يبدو هذا من خلال النص القرآني التأسيسي الذي ورد في قوله تعالى "إنَّ اللهَ لاَ يُغَيِرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَى يُغَيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ" "الرعد، 11"[4]، فتغيير ما بالنفس هو الشرط الذي منه تبدأ عملية التغيير الحضاري، إذ أن دور الإنسان لا يتوقف على حفظ النوع، بل هو خليفة الله في أرضه وهذه الوظيفة الاستخلافية توجب عليه إجراء عملية تغيير نفسي واجتماعي يتمثله قناعة ومسلكا، فإذا أردنا تجديد البعد النهضوي الحضاري في نفسية الإنسان العربي المسلم لابد أن نهيئه إلى عملية تغيير نفسي واجتماعي، لأن أبعاد التغيير المطلوب لذات الإنسان وصولا إلى تغيير الجماعة لا يمكنها أن تنشأ هكذا مصادفة بلمسة سحرية أو بجهاز أعد خصيصا لهذه الغاية،

---

1 منير شفيق، "في نظريات التغيير"، الدار العربية للعلوم، المركز الثقفي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2005، ص 162.

2 الطيب برغوث، "حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص 4.

3 المرجع نفسه، ص 3، ص 4.

4 الطيب برغوث، "مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية، تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي"، دار قرطبة، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص 30.

ولا تكون بتكديس منتجات الحضارة وإعداد الإنسان لها مهنيا[1]، وإنما يجب أن تكون أبعاد التغيير الحضاري للإنسان العربي المسلم متوافقة مع تربية دينية وأخلاقية واجتماعية تراعى فيها علاقة الإنسان بذاته باعتباره خليفة الله في الأرض وعلاقته بغيره باعتباره كائنا اجتماعيا له حقوق وعليه واجبات، إذ من هنا فقط يمكن بناء نموذج الإنسان الحضاري الذي يستطيع أن يجعل أبعاد التغيير الحضاري أمرا ناجزا بالفعل في المجال الثقافي، الاقتصادي، السياسي والتربوي تلك هي ربما القضية الجوهرية التي توضح الخطوط العامة للمشروع الحضاري عند مالك بن نبي، وتبين بما فيه الكفاية مدى وجاهة الطرح البنبوي في معالجة مشكلة الحضارة، فالعالم العربي الإسلامي لا يزال إلى غاية الراهن التاريخي يحتاج وبقوة إلى إعادة استئناف نهوضه الحضاري انطلاقا من نفس تلك الحلول التي قدمها مالك بن نبي، لأن الحل العاجل للمشكلات الحضارية التي يواجهها العالم العربي الإسلامي في العصر الراهن ليس هو الوقوف أمام الأزمات أو الاستسلام لقدرية التاريخ أو الانصهار في حضارة الغرب وإنما هو وضع لبنة من لبنات البناء، وتلك هي المهمة التي نعتقد بأن فكر مالك بن نبي قد استنهض بعض مهامها، ويبقى كل اعتراض عن فكر مالك بن نبي يحتاج بالضرورة إلى المساهمة في وضع لبنة من لبنات البناء.

قائمة المصادر والمراجع:

- مالك بن نبي، "مذكرات شاهد للقرن"، القسم الأول، الطفل، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي"، دار الفكر، دمشق البرامكة، ط6، 2009.
- مالك بن نبي، "شروط النهضة"، ترجمة عمر كمال مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969.
- مالك بن نبي، "فكرة كومينويلث إسلامي"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سوريا، ط9، 2009.
- مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق سوريا، ط1 1991.
- مالك بن نبي، "مجالس دمشق"، دار الفكر دمشق سوريا، ط2، 2006.

---

1 أسعد السحمراني، "مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا"، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986، ص 198.

- عمر كامل مسقاوي، "المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي"، مجلة مطارحات، السنة الرابعة، العدد20 2003.
- محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1993.
- عبد القادر بوعرفة، "الحضارة ومكر التاريخ"، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2006.
- نورة خالد السعد، "التغيير الاجتماعي في فكر ملك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية"، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1998.
- بشير ضيف الله، "فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي"، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، 2005.
- نواف القديمي، "الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مقاربات في الفكر والممارسة"، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.
- احمد الشريف وآخرون، "جدل النهضة والتغيير، حوارات في الفكر العربي المعاصر"، وزارة الثقافة، ط1، 2002.
- رضوان جودة زيادة، "سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر"، دار المدار الإسلامي، ط1، بن غازي ليبيا 2005.
- طه جابر العلواني، "الأزمة الفكرية ومناهج التغيير"، دار الهادي، ط1، 2003.
- الطيب برغوث، "الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
- زكي نجيب محمود، "في حياتنا العقلية"، دار الشروق، ط2، 1981.
- عزيز المدرس، "الرؤية الآن دراسة تحليلية لعملية التغيير الحضاري وللواقع السياسي المعاصر"، دار الكتاب الثقافي الأردن، أربد، 2005.
- علي زيغور، "صراع قيم السياسة والحقيقة في الفكر العربي المعاصر"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي 1992.
- منير شفيق، "في نظريات التغيير"، الدار العربية للعلوم، المركز الثقفي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2005.

- الطيب برغوث، "حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
- الطيب برغوث، "مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي"، دار قرطبة، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
- أسعد السحمراني، "مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا"، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986.

محمد باقر الصدر*
فلسفة الحداثة في مقاربات جدلية

صلاح فليفل الجابري[1]

مقدمة

يقف محمد باقر الصدر في معظم أطروحاته الفكرية والفلسفية المقابل النقدي لفكر الحداثة الأوربية، وبالتأكيد يتقاطع مع المنطق الجديد لفكر ما بعد الحداثة، ولم تجر محاولة إجراء حوار جدي نقدي بين فكر الصدر وأفكار الحداثة وما بعد الحداثة، ولا إمعان دقيق في التوافقات التي يمكن أن توجد في بعض المسارات الابستمولوجية والتاريخية بين هذين الفكرين المتقابلين، ولم تحظ أفكار الصدر بمقارنة نقدية تمنحها قيمة عليا قبال الفكر الحداثي لدى هيجل وماركس وما بعدهما. ومن هذا المنطلق وجدنا من المهم أن نجري ذلك الحوار، في جزء من جوانبه الواسعة، هو ذلك الجزء المتعلق بالتطور المعرفي والتاريخي وكيف فهمه الصدر، مقابل الفهم الحداثي المستمد من هيجل وماركس، أو نقادهما، ولأن هذا الجزء يستند إلى موقف معرفي فلا بد من الإفصاح عن ذلك الموقف لا بطريقة السرد التاريخي وإنما بطريقة المقارنة النقدية.

لا شك أن الصدر مفكر أيديولوجي، ومن مميزات التفكير الأيديولوجي بأنه يتطلع إلى يوتوبيا مستقبلية استنادا إلى منطق تحولي. كما نجد ذلك لدى هيجل، وماركس، لقد حاول كل واحد منهما أن يضع مبادئ تغيير العالم من حالة الركود الحضاري إلى حالات أرقى في سلم التطور الذي يعد لديهم سنة كونية طبيعية تعمل خارج إرادة الإنسان. وقد اكتسبت

---

* هو محمد باقر الصدر ولد عام 1935 في مدينة الكاظمية في بغداد، واستشهد في 1980/4/9م على يد نظام البعث في العراق. اشتهر بصفته فيلسوفا ثائرا وفقيها مجددا. من مؤلفاته الشهيرة، كتاب (فلسفتنا)، وكتاب (الأسس المنطقية للاستقراء)، وكتاب (التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية)، وكتاب (اقتصادنا)، وكتاب (البنك اللاربوي في الإسلام)، وكتاب (المعالم الجديدة في الأصول)، فضلا عن كتب فكرية وفقهية وكلامية عدة.

1 أستاذ الفلسفة، كلية الآداب – جامعة بغداد

الفلسفة لدى هذين الفيلسوفين معنى أكثر قربا من الواقع، بل شكل هذا الأخير هما مركزيا لديهما، على الرغم من التباعد بين مضامين فلسفتيهما.

منذ هيجل لم يوضع نظام ميتافيزيقي شامل للفلسفة في الغرب، أي لم تصغ الفلسفة صياغة إستراتيجية، بل تحولت على يد المدارس الفلسفية المعاصرة إلى أداة نقدية وحسب، وجردت عن وظيفتها الاستشرافية المرتبطة بمنطق تحولي. واستقلت المشكلة الاجتماعية عن أي تحديدات ميتافيزيقية قبلية، وانطلقت تلك الحركات النقدية من تفكيك الفلسفة الهيجلية وبعد ذلك الماركسية، مستهدفة كل فكر شمولي. وقد حاول تلامذة هيجل أن يدافعوا عن الهيجلية بتأويل موقفها من الفرد والدولة[1]، وحاول فلاسفة الماركسية أن يجددوا الماركسية كما فعلت مدرسة فرانكفورت وعلى رأسها هابرماس[2]. لكن تلك التجديدات لم تحل المشكلة، فالهيجلية كانت وراء نهاية التاريخ الأمريكية[3]، والماركسية إذا جددت خارج اليوتوبيا الخاصة بها كما فعل هابرماس تفقد الغاية التي أناطت حركة التاريخ بها، وبالتالي يفقد الديالكتيك غايته.

يعبر الموقف النقدي لـ هلبرت ماركيوز عن ردة فعل تجاه نتائج العقل الحداثي الذي انتهى إلى عقلانية أداتية تستند إلى التكنولوجيا (تعقيل اللاحرية)، تشيئ الإنسان وتربطه بسلطة الآلة، تتحكم باختياراته وأذواقه، فلم يعد هذا الإنسان، يتحكم بقراراته وأذواقه، وإنما تفرض عليه من الخارج من سلطة مسيطرة على العمل الإنتاجي الذي بإمكانه أن يشكلن الإنسان ويتلاعب به، ويخلق لديه حاجات ورغبات جديدة ليس باختياره. إن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لا عقلانية، فالعقل التقني رسخ التسلط بدل الحرية عن طريق تحويل التقنية إلى أيديولوجية شمولية[4].

لقد عملت مدرسة فرانكفورت النقدية المعاصرة على إلغاء هيمنة العقل الهيغلي على التاريخ والمجتمع وأدخلته في التاريخ والمجتمع، وقد جرد هابرماز، مثلا، الفلسفة من

---

1 أنظر: ميشيل متياس، هيغل والديمقراطية، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، دار الحداثة، 1990.

2 أنظر: يورغن هابرماز، ما بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار (اللاذقية – سورية)، الطبعة الأولى، 2002.

3 الجدير بالذكر إن فوكوياما استند في جل تسويغاته لأطروحة نهاية التاريخ على فكر هيجل، أنظر: فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، فريق ترجمة، بيروت، 1993، ص 84 وما بعدها.

4 أنظر: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الآداب، 1971، ص 30، 45.

دور القاضي الحاكم على الواقع[1]، وأناط عملية العقلنة بعلم اجتماعي يستند إلى نظرية في التواصل الجماعي، ومنح الفلسفة دور المؤول للتجربة وأفعال الكلام، واللغة، والأخلاق.

لقد أدرك هابرماز التعثر الذي لاقى حلم عقل الأنوار في أوروبا بالحرية والخلاص، ويعزو ذلك إلى استغلال الرأسمالية للعلم، وتحويله من أداة للمعرفة إلى أداة للبحث التطبيقي وللتكنولوجيا، وللتجارة والكسب الاقتصادي أو لإنتاج الأسلحة والحروب. ويرى أن الحل يكمن في إنشاء تنوير عقلاني جديد يسترشد بالمنجزات العصرية لعلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية، وخاصة علم الاجتماع، وعلوم اللغة والاتصال، وعلم النفس التربوي التطوري، ويمنح هابرماز العلم معنى مغايرا للمعنى الذي منحته النزعة الوضعية، فهو يركز على الاهتمام بالبعد النظري للعلم كأداة لتحرير الإنسان من حتمية الطبيعة والحتمية الاجتماعية بهدف استعادة العلاقة بين النظرية والتطبيق على أساس عقلاني، أي ربط التطبيق بالنظرية أو بالتفلسف أو بالبحث المجرد، وليس مهمة العلم تقديم وصف تصويري موضوعي للعالم كما هو، وإنما هو نقد لما هو كائن أيضا، نقد للوضعي والوصفي[2].

والحقيقة إن نظرة هابرماز للعلم كأداة لتحرير الإنسان مستمدة من مفهوم ماركس عن الحرية التي تعني لديه الوعي بالقوانين الضرورية للطبيعة والمجتمع والسير وفقا لها وانسجاما معها. وسوف نبين في عناوين لاحقة من هذا البحث كيف أن الشهيد الصدر يقدم حلا آخر لمشكلة الجبرية التي وقعت فيها الماركسية في رأيه، نعمل مقارنة بين هابرماز ومحاولته حل المشكل الاجتماعي بإناطة عملية التنوير العقلاني والتغيير الاجتماعي بالعلم النظري الطبيعي والاجتماعي.

وفي غضون جدل الحداثة وما بعد الحداثة في أوائل الستينيات وما بعدها، حول فشل عقل التنوير في تحقيق أهدافه يعيد الشهيد الصدر صياغة الفلسفة العالمية صياغة كلية، ويركب رؤية ميتافيزيقية واقعية استشرافية، تضفي على الفلسفة أكثر من دورها النقدي الأداتي، تتجاوز بها مستوى الأداة إلى مستوى المضمون التغييري الذي

---

1 Jurgen Habermas, ((Moral Consciousness and Communicative Action)) In: The Continental philosophy Reader, pp. 241-249.

2 أنظر: بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورد، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، الطبعة الأولى 1998، ص 160-161.

يستشرف معطى مستقبلي ارتقائي. وأكثر الأفكار إثارة لدى الصدر هو كيفية ربطه للميتافيزيقي بالواقعي، وإحداث عملية تغيير تاريخي داخل الواقع الاجتماعي بفعل عوامل ميتافيزيقية.

مقاربات القلب الابستمولوجي

في المجال المعرفي شهد المسار الأبستمولوجي تحولات فلسفية على يد كانط وهيجل وماركس، يعرض هابرماز لهذا المسار كالآتي: ((انطلق كانط من المنطق الشكلي ليستنتج من لوحة الأحكام مقولات الفاهمة، أما فيخته وكذلك هيجل فقد انطلقا من المنطق المتعالي لإعادة تأليف إما نشاط الأنا المطلق انطلاقا من الإبصار المحض، أو الحركة الجدلية للمفهوم المطلق انطلاقا من تناقضات العقل المحض أو من استدلالاته المغلوطة. وبخلاف ذلك، إذا ما تحقق التأليف لا من الوسط الذي يخص الفكر، بل من وسط العمل كما يقبل بذلك ماركس، فإن الأساس الذي يجد ترجمته فيه سيكون آنذاك نظام العمل الاجتماعي لا تأليف الرموز. ونقطة انطلاق إعادة تركيب التحققات التأليفية لن تكون المنطق، بل الاقتصاد. ومن ثم لا تعود إمكانيات دمج الرموز تبعا لقواعد معينة، بل سيرورات الحياة الاجتماعية، والإنتاج المادي وامتلاك الأدوات هي المادة التي بإمكان الفكر اتخاذها نقطة انطلاق ليحمل إلى الوعي التحققات التأليفية الأساسية. والتأليف لن يكون بعد الآن نشاطا يقوم به الفكر، بل نتاجا ماديا. ثم أن نتاج الطبيعة، لا نتاج الروح هو ما سيكون نموذج سيرورة إعادة إنتاج المجتمع الذي ينطلق من الطبيعة. ولهذا نجد أن نقد الاقتصاد السياسي عند ماركس قد احتل المكان التي يشغلها نقد المنطق الشكلي في المثالية))[1].

في مقابل ذلك يتموضع فكر الصدر في موقع تهيمن فيه الذات على الواقع الاقتصادي والاجتماعي؛ عن طريق عكس معادلة الفكر الماركسي، فإذا كان الدين يتموضع في الفكر الماركسي مجرد نتاج مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي، يحتل لدى الصدر موقع القاعدة والأساس الذي تنتظم وفقا لمحتواه القيمي والروحي لبنات التطور الاقتصادي والاجتماعي. هكذا تستقيم الأطروحة الماركسية، في رأي الصدر، إذا أحدثنا قلبا لأطراف المعادلة، ولكن هذا ليس مجرد قلب آلي أو صوري، بل قلب يغير سلسلة النتائج التي خرجت بها الماركسية حتى الآن. هو قلب تنهار معه سلسلة المقدمات وتستبدل النتائج كيفيا.

1 هابرماز، يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1998، ص 27.

لكن هذه الذات ليست صورية أو ماهوية كما هي لدى كانط، إنما يحاول أن يضفي عليها صبغة وجودية أرسطية، ويصف وظيفتها بمرآة عاكسة للواقع، عاكسة لتحولاته بصورة موضوعية. فالصدر لا يبدأ مما هو ماهوي وإنما يبدأ بما هو وجودي. فهو إذن لا ينطلق من الأساس المنطقي الصوري المحض نحو الواقع، سواء بمعناه الكانطي أو الهيجلي، فلم يعد المنطق لديه سوى منهج أو طريقة لكشف الحقيقة، لكن هذه الطريقة لا يمكن أن تصور بذاتها الواقع الموضوعي. فعلى الرغم من أنه يغذي الطريقة المنطقية التي يعتمدها بالأسس الضرورية على غرار المنهج العقلي، إلا أن المضامين التي يتحرك داخلها تبقى مضامين ميتافيزيقية وأخلاقية – دينية محض، وهذا ما نجده في مجمل تحليلاته الواسعة في كتبه ((فلسفتنا))، و((اقتصادنا))، و((المدرسة القرآنية)). فطريقته النقدية كانت فلسفية عقلية محض، لكن الإجابات والبدائل التي يقدمها كانت ميتافيزيقية وأخلاقية – دينية.

ويُحدِث هابرماز قلباً ماركسياً لمسار المعرفة الكانطية، ويمارس الصدر قلباً ميتافيزيقيا لمسار المعرفة الماركسية، يقول هابرماز: ((لو قارنا عناصر سيرورة العمل مع عناصر سيرورة المعرفة – أي مادة العمل، أدوات العمل والعمل الحي مع مادة الإحساس ومقولات الفهم والخيال – فإن الفارق النوعي بين كانط وماركس سيبرز بكل وضوح. إن التأليف بين مادة الحدس عبر الخيال إنما يكتسب وحدته الضرورية عبر مقولات الفاهمة، باعتبارها مفاهيم مجردة للفاهمة، تعتبر قواعد التأليف المتعالية جردة داخلية وثابتة للوعي بشكل عام. يكتسب تأليف مادة العمل عبر قوة العمل وحدته الفعلية عبر مقولات الإنسان العامل. تتخذ قواعد التأليف التقنية هذه باعتبارها أدوات بالمعنى الأوسع وجوداً حسياً تصبح جزءاً من جردة المجتمعات التي تتغير تاريخياً))[1].

بالمقابل يتمركز النقد الصدري على صورية المقولات الكانطية، ويتعامل مع المقولات القبلية لا بوصفها تصورات قبلية من الناحية المنطقية ولا حتى فطرية[2]، بل يشدد على

---

1 هابرماز، يورغن: المصدر السابق نفسه، ص 29.

2 وقد استبعد كل من المفكر والفقيه الإسلامي محمد حسين الطباطبائي والأستاذ مرتضى المطهري والمفكر والفقيه محمد باقر الصدر التعليل الذي قدمه الفلاسفة الأوربيون للتصورات الثانوية، وشخّصوا نظرية جديدة مهمة لها جذورها في الفلسفة الإسلامية وقننوها وأوضحوا معالمها وآلياتها عللوا بها المفاهيم الكلية والتصورات الثانوية. وقد أكد هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون المعاصرون على عدم أسبقية أي مفهوم على الحس والإدراك الحسي، وأن كل المفاهيم مستفادة في المدى الأخير من الإحساس بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وقد أكد الفيلسوف الإسلامي مطهري بأن هذه ليس فقط

بعدها الواقعي (الوجودي))، فهي حاصل انتزاعات ذهنية من الواقع أو من كليات منتزعة بدورها من الواقع[1]، فهي تحمل صفة المطابقة مع الواقع وإن كانت في حد ذاتها مختلفة اختلاف الصورة عن الواقع العيني من ناحية كون الأولى ثابتة وليس مصدرا للآثار، في حين الثانية متغيرة ومصدرا للآثار والنشاط. ويتمثل الجانب القبلي في التركيب التصديقي، أي، في المركبات الخبرية البدهية مثل ((لكل معلول علة)) و((استحالة اجتماع النقيضين)).. الخ. وهي قبلية فطرية، إذن نحن نشهد حالة قلب للمقولات الكانطية، فهي وجودية - ميتافيزيقية لدى الصدر، صورية لدى كانط، ولذلك شكل ماركس مقابلا سلبيا لها. وكان وصف هابرماز للتقابل بين كانط وماركس دقيقا، فقد بدا هذا الأخير يشكّل حالة قلب تام لمفردات مادة المعرفة الكانطية، لكنه في الوقت نفسه سيصطدم بالواقع. فإذا كان كانط انتهى إلى نزعة ذاتية معزولة عن الواقع، فإن ماركس سيعجز عن تذويت العمل لصالح نظرية في المعرفة متحركة ومتطورة، وسيصطدم بحدود المنهج الذي ستؤدي به مفرداته العملية إلى طريق مسدود إلا إذا تجاوز الديالكتيك وعَبَرَ على الغاية النهائية التي يحددها جدل العامل. فإن الذات ستَتَحدَّد بحدود العمل، ولذلك سيصعب على الذات تجاوز إطارها العملي، فمن الصعب تصور التحولات المعرفية التي تسبق العمل وتقوده إلى مراحله المتقدمة.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حالة القلب التي مارسها الفكر الصدري للمقولات من صورية مثالية إلى وجودية واقعية، فإن هذا سيسحب شرعية القلب الذي مارسه ماركس ضد مفردات المعرفة الكانطية. وسيكون بمقدور الذات الناشطة في مجال انتزاع صور الحركة العملية - الحسية للواقع من رسم مسبق لأطر التقدم التي يمكن أن تشهد تحولات معرفية تقود العمل إلى مراحله المتقدمة.

وجهة نظره أو وجهة نظر المتأخرين، وإنما هي وجهة نظر الفلاسفة الإسلاميين الأقدمي مثل الفارابي وابن سينا يقول مطهري: ولكن بعض العلماء ظن أن جميع من يقول بتصورات عقلية بديهية فهو يعتبرها فطرية وذاتية للعقل، ولهذا كثيرا ما نجد أنهم يعدون أرسطو والفارابي وابن سينا من ضمن العقليين بمعنى الاصطلاح الجديد للكلمة، ولكن هذا الظن باطل لأنه لا يوجد شيء يلزمنا باعتبار البديهيات العقلية التصورية فطرية وذاتية للعقل، ولا مانع من أن تكون هذه البديهيات قد حصلت للعقل بصورة تدريجية وأن يكون العقل قد انتزعها من التصورات الحسية نظر: الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة أو المذهب الواقعي، الجزء الثاني، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، المقالة الرابعة من تعليق الشهيد مطهري، ص 34.

1 انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 62.

إذن مع ماركس إن القوى المنتجة هي سبب التحول الذي تشهده الذات إزاء المحيط الطبيعي[1]، ((الذات... هي تركيب اجتماعي من الناحية الجوهرية، وتنشأ من خبرات اجتماعية))[2]. ومع الصدر فإن الذات، بما تحمله من رؤية وقيم، هي سبب التحول الذي تشهده القوى المنتجة وآثارها الاجتماعية.

نجد أيضا هناك مسارا كانطيا لدى فوكو في بحثه عن الشروط القبلية ((فالكلام والرؤية، أو العبارات والرؤى، على الأصح، عناصر خالصة وشروط قبلية ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها في لحظة معينة، كما تنكشف السير وألوان السلوك))[3]. ويختلف فوكو عن كانط في تأكيده أن هذه الشروط هي شروط التجربة الواقعية وليس أي تجربة ممكنة؛ أي أنها شروط تتعلق بالموضوع وبالتشكيلة التاريخية وليس ((بذات شمولية))، بل إن ((القبلي)) ذاته تاريخي[4].

هنا يسوغ فوكو المعرفة عن طريقة اللغة، وليس بالمقابلة مع الوجود أو الواقع الخارجي، ولذلك فهو في الوقت الذي يخرج فيه على التقليد الفلسفي الغربي بالمقابلة بين الفكر والواقع الخارجي، أو أسبقية المادة الخارجية على الفكر في الماركسية، يصوغ مفهوما بنيويا للمعرفة يضع فيه شروط إمكان المعرفة في اللغة، وليس في العقل الكانطي المحض (صورية المقولات)، ولا في التصورات الانتزاعية أو التصديقات القبلية للصدر. وإذا عرفنا بأن اللغة لدى الشهيد الصدر ليس سوى وسيلة للتعبير عن أفكارنا، وليست سببا موضوعيا في خلق الأفكار، يتموضع فوكو قياسا إلى الفكر الصدر في إطار مثالية لغوية من الصعب التماس أسس موضوعية حقيقية لها، في حين يتموضع فكر الصدر في إطار الفكر الماهوي، بالنسبة إلى فوكو، وفي إطار ميتافيزيقا الحضور بالنسبة لـ (جاك دريدا)[5].

لكن اللغة في رأي فوكو هي حصيلة نتاج اجتماعي زمني، ولا تقع خارج الزمان والمكان، إذن نحن نشهد مع فوكو نفس القبلية التاريخية الاجتماعية لدى ماركس، فهو لا يبحث داخل حقل المنطق الصوري، ولا المقولات الوجودية، وإنما داخل ما هو زمني.

---

1 هابرماز، المصدر نفسه، ص 30.

2 Mead G. H.: lectures on social psychology, in Mind, self, and society, p. 140, ed. C. Morris (Chicago, 1962).

3 جيل دلوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص 67.

4 دلوز، المصدر السابق، نقلا عن السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 88.

5 ينظر: سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 1994، ص 54 55.

وإذا كان هابرماز يعرف الحقيقة بأنها ما يتحقق إجماع حولها، فإن الحقيقة لدى الصدر هي تطابق الصورة الذهنية مع الواقع الخارجي، ومنشأ هذا الاختلاف بين هابرماز والصدر يعود إلى تعريف كل منهما للعالم الخارجي، فهذا الأخير بالنسبة لهابرماز تواصل جماعي بين مجموعة من الذوات المنشبكة في تفاعل متبادل، أما بالنسبة للصدر فهو مجموعة من الأحداث الماهوية التي تحددها هويات مشخصة فردانية. ونحن هنا أمام تعريفين مختلفين، سيحددان مرجعيتين مختلفتين في العمل، المرجعية الجماعية لدى هابرماز، والمرجعية الماهوية الفردانية لدى الصدر، فالمعرفة نشاط ينطلق من هذين المرجعيتين المختلفتين، ولذلك سيختلف تقييم المعرفة باختلاف المرجعيتين. وعلى الرغم من أننا نؤكد اختلاف المرجعيتين، لكننا في الوقت نفسه، لا نرى أنهما متناقضتين إذ يمكننا صهرهما في مرحلة واحدة ذات جانبين: فردي وجماعي، ماهوي وتواصلي، فالصدر مصيب في تعريفه للحقيقة انطلاقا من هذا التعريف للواقع الخارجي، لكنه إذا حوَّل نظره إلى رؤية أخرى للعالم الخارجي هي تلك الرؤية أو الزاوية التي نظر من خلالها هابرماز، فإنه سيصادق على تعريف هابرماز، على الأقل بالنسبة لجانب مهم من جوانب الواقع هو الجانب الاجتماعي التواصلي. وستكون المعرفة ليس مجرد انعكاس لصور الماهيات الخارجية المتحركة فحسب، وإنما ستتضمن تذويت العمل التواصلي بين الذوات المشتبكة في تفاعلات لغوية وعملية. وستتمكن فلسفة الصدر من الخروج من شرنقة الماهية إلى فضاء العمل التواصلي، وستنبثق زمر من التعقيدات التي تعجز عن متابعتها وتسويغها بساطة المفردات الصورية أو المركبات القبلية المفترضة من قبل كانط أو الشيهد الصدر.

من زاوية نظر أخرى، يتجسد عدم تعارض كون الحقيقة نتيجة انعكاس موضوعي لواقع خارجي (الصدر) مع كونها نتيجة اجتماع تواصلي (هابرماز)، في كون الانعكاس الموضوعي يقود، في حالة صدقه، إلى إجماع تواصلي، سواء للجماعة التواصلية عموما، أو لجماعات الرأي، فالحقيقة هي الرابطة الاجتماعية المتينة للذوات المنخرطين في التفاعل الاجتماعي سواء ذوي النشاط النظري أو ذوي النشاط العملي. وربما يصح هذا أساسا فلسفيا لتسويغ الاجماع بصفته مصدرا للحقيقة أو الصدق عن الأصوليين. فضلا عن ذلك إن الصدر لم يجعل من الفردية مبدأ لتقييم الواقع الاجتماعي والطبيعي كما فعلت الرأسمالية، ولا من الذات الجماعية معيارا يذوِّب الذات الفردية، كما فعلت الماركسية، وإنما يجعل من الطرفين كيانين موضوعيين لا يستهلك أحدهما الآخر أو ينفيه، بل يتكاملان عبر أنظمة سياسية واقتصادية ترسم لكل

طرف دوره ومساحة نشاطه في ثنائية تمتزج في مفهوم مركب يعكس تركيبه واقع تكامل الطرفين وهو مفهوم التكافل الاجتماعي[1]

مبادئ التحول التاريخي

لقد أدمج هيجل البعد الزمني في عمق الأنطولوجيا، من خلال جعله للزمن موضعاً لتجليات الروح. فالروح كمحرّك للتاريخ لا تعي ذاتها مباشرة وإنما عبر الحركة الجدلية، فالتقابل بين المعرفة والوجود ينتهي إلى الوحدة في التاريخ، فالتاريخ والطبيعة والفكر تجليات لروح واحدة تتحقق تدريجياً، فهي مظاهرها المختلفة ولحظاتها المتعددة. هكذا يغدو العالم من خلق الروح، ككائن حي لا يتحقق إلا في النهاية عبر مجموع مراحل نموه.

والحقيقة أن تصور هيجل للتاريخ تصور ارتقائي، فإن تجليات الروح تمثل انتقالاً ارتقائياً تكون فيه المرحلة اللاحقة أكثر تطوراً من المرحلة السابقة، بحكم القانون الوجودي نفسه. ولذلك فهو لا يعد النظريات الفلسفية القديمة خاطئة في حد ذاتها؛ لأنها ليس باستطاعتها أن تكون على غير ما هي عليه؛ فهي في رأيه تمثل نقطة متحركة في تطور الفكر، وتكشف عن نقصها فقط إذا قيست بمرحلة تجلٍّ للروح لاحقة عليها وأرقى منها[2]. وهو في هذا المعنى، ينسجم مع النظرية التطورية الأنثروبولوجية التي تلغي التنوع والتعدد بجمع الحركة التطورية بوحدة إنسانية خطية ارتقائية تبدأ بمرحلة التوحش فالبربرية ثم الحضارة[3]. وفي هذا الجانب فقط، مع اختلاف الغايات والرؤى، يمكن أن نجد جامعاً بين فلسفة التاريخ الهيجلية والأنثروبولوجيا من جهة، والرؤية الماركسية من جهة أخرى، التي اعتمدت نفس المفهوم التطوري للمجتمع الذي يبدأ بالمشاعية البدائية ثم العبودية فالإقطاعية مروراً بالرأسمالية وانتهاء بالاشتراكية، الممهد القانوني للمرحلة الشيوعية.

فالتاريخ الشمولي عند هيجل يعني أن العقل يحكم العالم، فكل واقع وقع بصفة عقلية، وأن هذا التاريخ هو تجسيد حركية الروح الشاملة وتحققها عبر صيغ مختلفة لتكشف ذاتها في النهاية وتستعيدها.

---

1 ينظر: الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص 698.

2 Soll, I.: An Introduction to Metaphysics, the University of Chicago Press, p. 47.

3 أنظر: جاك لومبار: مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص 71.

التاريخ الهيجلي تاريخ غائي، فالعقل في حركته الدائمة إنما يتحرك ليحقق ذاته في الغاية المطلقة. فهو إذن يتضمن تجاوزاً للشخصي والجزئي والذاتي. والغاية المطلقة هي ((العقل كما يوجد في ذاته ولذاته)) وهو أيضا مصدر كل القيم، وقد يتخذ أشكالا مختلفة، ولكن تظل طبيعته واحدة وثابتة وجليّة رغم تعدد الأشكال. فالعقل الفردي والآراء الشخصية والوعي الذاتي مجرد لحظات تاريخية تكون في خدمة ما يتجاوزها نحو الغاية المطلقة وهي التاريخ الشمولي الذي هو قمة تحقق العقل[1].

إذن هناك عدة مفاهيم تشكل روابط نسيج فلسفة التاريخ عند هيجل هي: الزمن الأحادي البعد والقابل للقياس، وهو الزمن التجريبي الذي يقاس كلحظة بين لحظتين، أو كحضور دائم. والاتصالية الخطية في مسار الأحداث، والشمولية التي تتجاوز ما هو جزئي وثانوي وغير هام أو منفصل، ومراحل تجسّدات العقل عبر حركته الجدلية. وتلك هي المفاهيم التي جاءت فلسفة ميشال فوكو لتمارس قلباً وتحييداً لها، محدثة فوضى في المفاهيم وتفكيكاً لمسار التاريخ وعزلاً للذات المحرِّكة عن موضوع التحريك.

مقاربات القلب المنهجي

توجد نقاط اختلاف بين الصدر وهيجل كما توجد نقاط اشتراك. فيما يخص نقاط الاختلاف بين هيجل والصدر، ففلسفة المعرفة لدى هيجل تنطلق من قاعدة: (كل معقول واقعي وكل واقعي معقول)[2]، وهي تعني إن ما يحدده المنطق الجدلي فهو واقعي، والواقعي قابل لأن ينسجم وقوالب المنطق الجدلي. وبتعبير ميتافيزيقي بأن العقل لا ينفصل عن الواقع الخارجي، فالواقع الخارجي تجسيد لصيرورة العقل الجدلية، وفي هذا المعنى تتجسد مثالية مفرطة لدى هيجل تحيل الواقع إلى تجسيد العقل.

وهذه المساواة بين العقل والواقع، يمكن نقده بسهولة من وجهة نظر الصدر، فأولا إن هذا المعنى فيه تحديد للواقع بخطوات المنهج الجدلي الذي يشتغل على نقائض داخلية، ومن هنا فالمعرفة ستكون نسبية محدودة بالنقائض، وإذا لم توجد نقائض، أو وضع جديد غير متناقض فإما أن يكون غير واقعي لأنه غير معقول، استنادا إلى تلك القاعدة، أو أن المنهج يصل إلى حدوده النهائية فتتوقف المعرفة وتقف حركة التاريخ.

1 السيد ولد أباه، الحقيقة والتاريخ، ص 25.
2 أنظر هيغل، الموسوعة الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.

ويمكن نقدها من جهة أخرى، وهي أن قاعدة هيغل تلك تفترض وجود ناحية واحدة لليقين، وهي مجرد الاعتقاد الجازم، فإذا كان كل معقول واقعي، فهذا يعني كل اعتقاد جازم سواء صدر عن منطق جدلي أو منطق لا جدلي، فإنه يعبر عن عين الواقع. وهذا خلاف الحقيقة، فالكثير من اعتقادات الناس الجازمة قد تكون وهمية ذات طبيعة نفسية، ومن هنا فقاعدة هيغل لا تميز بين الاعتقاد الوهمي الجازم والاعتقاد العيني الجازم، والذي أوقعه في هذا الخلط هو تجويزه للتناقض، وإلغاء المبدأ الأولي ((عدم التناقض))، الذي يقرر اليقين العيني الجازم. فمطلق الاعتقاد الجازم بأن الأمر هو كذا، لا يتعدى إلى تقرير استحالة كونه غير كذا، إلا عن طريق الإيمان بمبدأ عدم التناقض الأمر الذي تلغيه فلسفة هيغل. بتعبير آخر، إن كل تصديق ينطوي ذاتيا على إشارة إلى الواقع، سواء كان واقعي أي صادق، أو كان غير واقعي أي كاذب، وهذا يعني إن التصديق قد يكون معقولا لكنه ليس واقعيا. أما في مجال التصورات فهناك عدد كبير من التصورات غير واقعية رغم كنها متعقلة، فأنت تستطيع تصور حورية البحر وتتعقلها، وكذلك التنين، رغم اعتقادك بأنها ليست واقعية.

من الواضح أن الصدر ينقد المنهج الجدلي الهيجلي – الماركسي، بوصفه قائماً على مغالطة واضحة هي مغالطة تجويز التناقض ليس بين المفاهيم والأشياء، بل في المفاهيم والأشياء، وهو يأخذ على الماركسية عدم تمييزها للفارق المنطقي بين التناقض والتضاد فعاملت التناقض معاملة التضاد. فالتناقض، في رأيه، أمر ذهني ليس له مصداقاً واقعياً؛ لأنه ممتنع في الواقع، أي ممتنع التحقق الخارجي. بتعبير آخر، التناقض أمر ذهني مفهوماً ومصداقاً، فمصداقه أمر ذهني أيضا، أي متخيَّل، أما في العالم الخارجي فهو مستحيل التحقق والوجود. ولذلك فهو يمكن تصوره في الذهن كتقابل بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، ولكن لا يمكن تصور وجوده في الواقع بشروطه المقوِّمة له؛ لأن التناقض، كحكم، هو نفي لإمكانية تحققه في الخارج. وقد انصب جانب كبير من كتاب ((فلسفتنا)) على كشف التناقضات والمفارقات التي وقع فيها المنهج الجدلي.

وقد أشكل الصدر على هيجل في فهمه للتناقض، فوجد فيه سوء فهم تمثَّل في جانبين: الأول، علاقة الوجود بالأضداد المتقابلة، والثاني، التمييز بين مفهوم الوجود وواقع الوجود، ويرى الصدر ((... أن هذه الأضداد والأشياء المتقابلة [ليست موجودة كلها في مفهوم الوجود]... فاجتماع الأمور المتقابلة في موضوع واحد شيء، وإمكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر. فالوجود مفهوم ليس فيه من نقاط السواد والبياض، أو

النبات والجماد شيء، وإنما يصح أن يكون هذا أو ذاك، لا أنه هو هذا وذاك معاً في وقت واحد))[1].

والحقيقة أن استعمال الصدر لأداة الربط المنطقي الفصلي (أو) بدلا من الربط العطفي (و)، تمييز منطقي واضح ودقيق في المنطق الحديث بين قانون عدم التناقض، وقانون نفي التناقض، فبين قضيتين متناقضتين لا يمكننا استخدام أداة الربط المنطقي العطفي، ولذلك فقضية منطقية مركبة في المنطق الرياضي من قبيل: ق ∧ ¬ ق تعتبر قضية مكذوبة؛ لأنها متناقضة أو مستحيلة، في حين تصدق القضية الفصلية الآتية: ق ∨ ¬ ق، لأنها تفصل بين قضية ونقيضها، وهي تعني إما ق أو نفي ق، أي نفي جمع النقيضين، ولذلك فتعبير الصدر عن علاقة الوجود بالأضداد بأنه يصح أن يكون الوجود ((هذا أو ذاك، لا أنه هذا وذاك معاً في وقت واحد)) تعبير دقيق يعضده المنطق القديم، والمنطق المعاصر (الرياضي). ولو صح منطق هيغل لجاز صدق القضية ق ∧ ¬ ق، وهو أمر لا يعضده أي لون من ألوان المنطق البشري القديم أو المعاصر (الرياضي)، بل تصدق، حسب المنطق الرياضي المعاصر، القضية ¬(ق ∧ ¬ ق) وهي تعني نقض المنطق الهيجلي، والجدلي على العموم.

أما المأخذ الثاني فيستند فيه الصدر على التمييز بين واقع الوجود ومفهوم الوجود الذي خلط بينهما هيجل في ثالوثه: الوجود – اللاوجود – الصيرورة، فيرى الصدر أن ((مفهوم الوجود ليس إلا عبارة عن فكرة الوجود في أذهاننا، وهي غير الواقع الموضوعي للوجود. وإذا ميزنا بين فكرة الوجود وواقع الوجود زال التناقض، فإن واقع الوجود معين ومحدود لا يمكن سلب صفة الوجود عنه مطلقاً، وأما فكرتنا عن الوجود فهي ليست وجوداً واقعياً، وإنما هي المفهوم الذهني المأخوذ عنه.))[2]. والحقيقة أن هذه واحدة من مشكلات المحدثين الأوربيين وهي الخلط بين الجانب الصوري والجانب الواقعي، وجدنا هذا الخلط عند ديكارت، حين بدأ بفلسفة صورية تتعامل مع مفاهيمها على أنها موجودات واقعية، كما هو الحال في الكوجيتو، والدليل الوجودي. وفي عرض فلسفي آخر نجد أن (كانت) صعب عليه الخروج من الصورية إلى الواقعية، وبقي أسير صوريته التي أوقعته في النسبية، وجعلت الوجود الواقعي مقيد بسلسلة شروط قبلية محدودة.

---

1 الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص 195.

2 المصدر نفسه، هامش الصفحة 195.

والحقيقة أن الصدر لم يتوقف مليّاً عند هيغل ومنهجه الجدلي، فقد مرّ عليه مروراً عابراً مشكلاً عليه تجويز التناقض، في حين يقف طويلاً في حواره مع المنهج الجدلي، كما هو مستخدم عند الماركسيين، فيبيِّن عيوبه التفصيلية ومفارقاته؛ وسبب ذلك، في رأينا، إنه كان لا يجد فرقا بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي من حيث كونه طريقةً أو منهجاً، ولا يرى فرقاً بينهما إلاّ في التطبيق فقط، وهذا ما يكشف عنه قوله: ((ولندع مقولات هيجل، لندرس الجدل الماركسي، في خطوطه العريضة التي وضع تصميمها الأساسي هيجل نفسه))[1]، ولذلك أجَّل النقد المفصَّل للمنهج الجدلي إلى حين تناوله الماركسية بالتفصيل، وهذا هو سبب تجاوزه لهيجل.

ويختلف عن هيجل في الرؤية أيضاً، وذلك إنّ هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتهي إلى الواقع، فالجدل هنا يكون بين أفكار أو مفاهيم مجرَّدة، وإنْ كانت ذات مضمون في نظر هيجل، إلا أنه يجعل الوجود تجسيداً تمرحليا لتلك الأفكار. والحقيقة الكلية ((الشاملة)) لا تكمن في أي مرحلة من تلك المراحل، وإنما توجد في التجسّد النهائي والغاية المطلقة للعقل. وبهذا يكون هيجل من أنصار أصالة الماهية أو الفكرة الشاملة، ويجعل الوجود لاحقاً عليها وتجسيداً لها عبر تحققات متنوعة تنتهي إلى الغاية المطلقة، والوجود هو مسيرة العقل نحو تكامله المطلق. أما الصدر فينطلق من رؤية فلسفية تتخذ من الوجود مبدأ لها وتجعل الفكر انعكاساً موضوعياً عنه، ولذلك فالوجود هنا أسبق من الماهية، وهو يعيد بذلك البناء الفلسفي لصدر الدين الشيرازي الذي جعل الأصالة للوجود، وتعامل مع الماهية بوصفها قرينة العدم[2].

إن تحققات الوجود عند الصدر لا تسير عبر علاقة جدلية بين نقائض أو متضادات، وإنّما هي مسيرة رتب ودرجات تصدر عن حقيقة الوجود، أو المبدأ الأول للوجود، ويتخذ هذا الصدور الشكل الخطي في التطور وليس الشكل الديالكتيكي، مستعيدا بذلك الموقف الأرسطي مقررا بأن الحركة سير تدرجي للوجود، وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع له إمكاناته، باختصار الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجيا[3].

---

1 المصدر نفسه، ص 195.

2 ينظر: الشلبي، كمال عبد الكريم، أصالة الوجود عند الشيرازي، من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي، تقديم د. صلاح الجابري، دار صفحات، دمشق، الإصدار الأول، 2008، ص 99.

3 الصدر، فلسفتنا، ص 200.

ويكشف الاستقراء عن علاقة رتبية أو تدرجية في الوجود، سواء بدأنا، بالدليل الإنّي، من الموجودات الأقل رتبة صعوداً إلى الموجودات الأعلى رتبة، وانتهاء بحقيقة الوجود ومبدئه الأول، أو بدأنا، بالدليل اللمّي، من مبدأ الوجود إلى الرتب الأدنى. وإن معيار هذه الرتب وهذا التدرج هو مقدار ومستوى النقص في الوجود أو مقدار الحاجة إلى الآخر كعلة، ومن هنا تلعب العليةُ دوراً مركزياً في ربط نسيج الوجود مهما اختلفت أشكاله ورتبه، لكننا سنبين، بعد قليل، إنّ الصدر لا يغفل عن الاختلاف والتعدد من خلال تناوله لأشكال السنن التاريخية، كما أنّه لا يغفل عن المسارات المختلفة للترابطات السببية في الوجود، سواء على الصعيد الطبيعي، أو على الصعيد التاريخي، أو الاجتماعي. وهو هنا يتداخل ويفترق في الوقت نفسه، ولكن في مواضع مختلفة، مع هيجل وماركس.

قد نلحظ تشابهاً ما بين ماركس والصدر في قلب الرؤية الهيجلية التي تبدأ بالفكر وتجعل من الوجود نتيجة من نتائج تحققات الفكر عبر جدليته. وقد ذكرنا سابقا بأن الصدر يبدأ بالوجود أو الحقيقة الموضوعية ويجعل من الفكر انعكاساً موضوعياً لتلك الحقيقة، بالمثل يقلب ماركس الرؤية داخل نفس الجدلية الهيجلية مبتدءاً بالوجود الطبيعي الموضوعي، وجاعلاً من البناء العلوي، مثل الفلسفة الفن والدين، نتيجة لهذه الحركة الجدلية الطبيعية. لكن هناك فرقاً دقيقاً بين ماركس والصدر في هذه النقطة بالتحديد؛ فالوجود لدى الصدر يتخذ حيزاً أوسع؛ لأنه يشمل الوجود المادي واللامادي. وأن حقيقة الوجود أو المبدأ الذي يعنيه الصدر هو وجود لامادي، أي ((الوجود الإلهي)) وهو وجود واقعي عيني؛ فالواقعية هنا لا تعني المادية، وإنما تتسع لتشمل المادي واللامادي (الروحي والإلهي). فالوجود الإلهي هنا حقيقة موضوعية وليس مجرد فكرة أو ماهية ذاتية، كما يفهمه الماركسيون، بل هو حقيقة كما أن الأشياء المادية، التي هي من نتاج ذلك المبدأ، حقيقة موضوعية. ويستغرق مفهوم اللامادي لدى الصدر شكلين من الوجود، الأول هو الوجود الإلهي أو المبدأ الأول، والثاني هو النفس والمشاعر والوجدان والتعقل والإدراك، والموجودات الأخرى التي هي خارج العالم المادي، مثل الملائكة وغيرها. فالوجود الإلهي إذن هو المبدأ الموضوعي لكل من الوجود المادي والروحي معاً، إذْ إنّ المادي والروحي كلاهما معلولان لعلة أعمق منهما وأسبق هو الوجود الإلهي، أو المبدأ الأول بلغة الفلسفة[1].

---

1 أنظر: فلسفتنا، ص 181-182.

يوجد إذن فارق نوعي في المفاهيم يكمن في سعة المعنى أو الدلالة التي يحملها المفهوم. فالوجود لدى المدرسة المادية مفصّل على قدر الوجود المادي، فلا يتسع لغير المرئي والمحسوس، في حين يتسع لدى مدرسة الصدر الإلهية ليستغرق أشكال مختلفة من الوجود، أو رتب ودرجات متنوعة منه، وبذلك يكون أكثر قدرة على تبرير الوجود المادي نفسه، فضلاً عن النفسي أو الروحي، من دون الحاجة إلى أن يرجع أحدهما إلى الآخر، كما تفعل المدرسة المادية، أو ترجع الأول إلى الثاني كما تفعل الروحية والمثالية، بل ترجع المدرسة الإلهية، لدى الصدر، الوجودين المادي والروحي كلاهما إلى وجود ثالث مستقل عنهما ومختلف عنهما هو الوجود الإلهي، وهو وجود له مصداق واحد فرد هو الله سبحانه وتعالى. في حين يكون للوجودين الآخرين المعلولين مصاديق متعددة (كثرة من المصاديق)، وهذه هي نظرية إرجاع الكثرة إلى الوحدة التي تبناها أغلب فلاسفة الإسلام.

أما من حيث المبدأ، أو شكل الرؤية بكونها تبدأ مما هو واقعي وعيني، فقد نلحظ هذا التشابه بين الصدر وماركس، لكنه لا يتعدى مستوى التشابه بين الصدر والفلسفة الوجودية أيضا التي قدمت الوجود على الماهية، وهي تعني بذلك وجود الإنسان. وبكلمة واحدة هو تشابه جزئي صوري لا يتعدى إلى المضامين الفلسفية العميقة لكلا الفلسفتين، فهما متناقضتان في العمق.

هناك تداخل وافتراق أيضا على مستوى مفهومي العلية والغائية، وإلغاء الصدفة، يقول الصدر: ((إن أحداث التاريخ بصفتها جزءاً من مجموعة أحداث الكون، تخضع للقوانين العامة، التي تسيطر على العالم. ومن تلك القوانين، مبدأ العلية القائل: إن كل حدث، سواء أكان تاريخياً أو طبيعياً، أم أي شيء آخر لا يمكن أن يوجد صدفة وارتجالاً، وإنما هو منبثق عن سبب. فكل نتيجة مرتبطة بسببها، وكل حادث متصل بمقدماته وبدون تطبيق هذا المبدأ - مبدأ العلية - على المجال التاريخي يكون البحث التاريخي غير ذي معنى))[1].

لكن العلية تتخذ لدى هيجل شكل علاقة دائرية مفتوحة أو لولبية، في حين تتخذ العلاقات العلية عند الصدر شكل العلاقة الطردية. فالجدل لا يتقدم إلا بحركة راجعة جزئياً، والتطور يمثل جمعا بين الحركتين المتناقضتين، أو قفز على التناقض الواقعي. ويرفض الصدر هذا القفز ويرفض وجود الثغرات، ويرى أن معنى العلية يستبطن الاتصال، أما القطائع

1 محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 51.

والثغرات فيمثل إخلالا بالمنطق العقلي. وعلى الرغم من أنّ فلسفة هيجل تفترض الاتصال أيضا، لكنها تختلف عن فلسفة الصدر في شكل الاتصال كما ذكرنا من قبل، ولا تختلف عنها في مبدأ الاتصال؛ فهذا الأخير عند هيجل وماركس جدلي ثلاثي، أي أن التاريخ يتحرك على ثلاث أقدام، في حين هو لدى الصدر ثنائي طردي يتحرك على شكل أزواج من العلل والمعلولات.

إذا كان الصدر يختلف عن هيغل وماركس في شكل الاتصال ويتفق معهم في مبدأ الاتصال وفي إلغاء الثغرات، وإذا كان مبدأ الاتصال يشكل المقدمة الضرورة للتاريخ الشامل، فإن فوكو يتقاطع مع تلك المفاهيم بتفكيكه لمبدأ الاتصال والتاريخ الشامل، ويجعل من التاريخ ميدانا للقطائع والمسارات المختلفة التي ترسم تواريخ بعدد المسارات والقطائع، ولا تسمح بالحديث عن تاريخ شامل[1]. وبالمثل يرفض فوكو الغائيات الميتافيزيقية للتاريخ[2].

ينظر كل من هيجل والصدر إلى حركة التاريخ من منظار غائي، فمادام الإنسان أو الروح هو محور الحركة التاريخية، فلابد أن تستهدف تلك الحركة غاية محددة. فالغاية المطلقة عند هيجل هي التحقق النهائي للعقل. ولكن هذا التحقق قد يكون منتزعاً من الواقع المحدود، كما افترض بعض المفكرين الغربيين بأنه الحضارة الرأسمالية، وما افترضته الماركسية بأنه الشيوعية العالمية، ومن هنا يعجز عن تلبية حاجات الإنسان المعنوية اللانهائية؛ لأنه سوف يُسْتَنْفَد من دون تُسْتَنْفَد حركة الإنسان وغاياته وأهدافه.

أما الغاية النهائية لحركة التاريخ لدى الصدر فهي التجسد الفطري للعقل ((تحقق العدل الإلهي))، وقد يتجاوز ذلك إلى اليوم الآخر. فالغاية النهائية إعداد الإنسانية وفق مبدأ العدالة الإلهية إلى لقاء كوني عام بين يدي الله، ولذلك فإنّ الطريق نحو الغاية العليا ليس محدوداً بحدود الوسط الطبيعي، بل هو حركة نحو اللانهاية نحو المطلق ((الله سبحانه وتعالى))، أو المثل الأعلى، يقول الصدر:

((إن التاريخ يتحرّك من خلال البناء الداخلي للإنسان، والذي يضع للإنسان غاياته. وهذه الغايات تُبنى على أساس المثل الأعلى الذي تنبثق عنه تلك الغايات.))[3] فهذا المثل

---

1 ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 5.

2 المصدر نفسه، ص 12.

3 محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، تقديم وتنقيح وتعليق جلال الدين الصغير، الدار العالمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 126.

الأعلى الذي يكوّن ضمير الفرد والمجتمع هو الذي يرسم الغايات، وتعتبر غير نهائية ولا محدودة بالحياة الفردية للمرء ((لأنّ هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الإنسان، وليس إفرازاً ذهنياً للإنسان، بل هو مثل أعلى عيني وله واقع عيني. فهو موجود مطلق في الخارج له قدرته المطلقة، وله علمه المطلق، وله عدله المطلق.))[1]

وغاية الحركة التاريخية للإنسان هو المثل الأعلى وهو الله سبحانه وتعالى، ويستشهد الصدر بالآية القرآنية: ((**يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ**))[2]. تضع الآية الكريمة الله سبحانه وتعالى مثلاً أعلى للإنسانية ((والكدح يعني السير المستمر المقرون بالمعاناة وبالجهد والمجاهدة؛ لأن هذا السير ليس سيراً اعتيادياً، بل هو سير ارتقائي وهو تصاعد وتكامل وهو سير تسلق))[3].

الحدث التاريخي وأساسات التطور

يشترط المنهج الموضوعي النظر إلى التاريخ بوصفه بنية وقائعية وليس مجرد أحداث متفرقة تحدث عن طريق الصدفة أو هي مجرد تراكم عشوائي. وللتاريخ الوقائعي سياق يجب تدبره واكتشاف التسلسل السببي الذي يكونه، أو سننه التي لا تتخلف. نعم قد لا تكون هناك نوعية واحدة للأسباب المتحكمة في الحدث التاريخي الواحد لكن الرباط العام الذي يربط الحدث بالأحداث السابقة يشكل سياقا لا يمكن تجاهله في البحث العلمي، وإن اختلفت السياقات حسب اختلاف البنى الاجتماعية التي تجري فيها. كما أننا لا يمكن تجاهل الغايات التي يتحرك نحوها الحدث التاريخي. ولذلك فالحدث التاريخي يعمل عبر قوتين محركتين إحداهما دافعة وهي خارجية والأخرى محركة داخلية تكمن في ذهن الإنسان ووجدانه، الأولى تعمل خلف الحدث ولذلك فهي تنتمي إلى الماضي والثانية تعمل أمام الحدث ولذلك فهي تنتمي إلى المستقبل. وهاتان القوتان تسميان بلغة الفلسفة العلة الفاعلة والعلة الغائية. والحدث التاريخي لا يمكن أن يعمل بأحدهما دون الآخر، لأن الغايات والآمال ليست سببا كافيا لتحقيق أمر واقعي أو تحويل الممكن إلى فعل ضروري على أرض الواقع، والقوة الخارجية الدافعة لا تنفع إن لم يرافقها توجيه عقلاني نحو أهداف محددة في المستقبل. واستنادا إلى

---

1 المصدر نفسه، ص 141.

2 الانشقاق: 6.

3 التفسير لموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص 142.

ذلك نستطيع أن نفهم لماذا لا يتحرك التاريخ بطريقة تصاعدية دوما وإنما قد يتخلف عن تحقيق أهدافه فتمنى التجربة الحضارية لأية أمة بالفشل كما حدث للحضارة الإسلامية سابقا، والإمبراطورية السوفيتية حديثا، فضلا عن الحضارات القديمة. والسبب أن الآمال والأهداف ليست كافية لاستمرار الحركة التطورية، والقوة الدافعة غير مفيدة إذا فقدت أهدافها كما حدث للدولة الإسلامية على أكبر تقدير. فإذا كانت إمبراطورية السوفيت فقدت قوتها الدافعة، فإن إمبراطورية المسلمين فقدت أهدافها.

إن ميدان الفعل التاريخي هو المجتمع، فسواء كان الفعل منبثقا من فرد أو جماعة فإنه إذا خرج أثره من الذات نحو الساحة الاجتماعية فسيتحول إلى حدث تاريخي، أما الفعل الذاتي فلا يكون حدثا تاريخيا لأنه لا أثر له إلا على صاحبه. وهكذا فإن فعل الفرد سواء كان مصلحا اجتماعيا، أو مفكرا، أو عالما، هو حدث تاريخي ما دام أثره يتجاوز الذات إلى الميدان الاجتماعي[1].

والحقيقة إن الخاصيتين الأولى والثانية مجرد مقدمات ثانوية للحدث التاريخي، وإذا استعرنا تعبير علماء المنطق نقول إن تلك الصفتين مجرد عرض وليس جوهريتين. أما الخاصية الجوهرية التي بمثابة الفصل فهي كون الحدث التاريخي الذي ينتمي إلى الميدان التاريخي المحكوم بقوانين التاريخ ذا أثر اجتماعي إيجابي أو سلبي.

إن الحدث التاريخي لدى المفكر الصدر يجب أن يكون له موجاً اجتماعياً، أي أثرا اجتماعيا، سواء كان هذا الأثر سلبيا أو إيجابيا، أي ارتقائيا أو تراجعيا. وهو في هذا يختلف مع الماركسية التي تذهب إلى أنه ليس للأثر السلبي صفة تاريخية بالمعنى الحقيقي وإن كان له أثر اجتماعي، لأنه لا يغير الزمن، ولا ينقلنا نقلة نوعية إلى المستقبل، فالانتقال من الحاضر إلى المستقبل ينطوي على عملية تغيير ارتقائي وليس ارتداديا، لأن الارتدادي لا يخلق زمنا حقيقيا، ولا يحرك بنى اجتماعية، والزمن مرتبط بالحركة، فإذا لم تكن حركة اجتماعية ارتقائية لم يكن هناك زمن اجتماعي. والمفكر الصدر يرى إن الحركة موجودة في الفعل الإنساني التاريخي، لكن هذه الحركة ليست ارتقائية بالضرورة، فربما كانت تراجعية وسلبية، أي ذات أثر سلبي على المجتمع، لكنها مع ذلك تاريخية بمعنى أنها صنعت تاريخا وحركت بنى اجتماعية، واتجاه هذه الحركة لا يتغير، يبقى اتجاها من الحاضر نحو المستقبل، لكن المضمون قد يكون

---

1 أنظر: الصدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص 81-78.

سلبيا، كأن تكون قد أعادت مضمونا تاريخيا قديما، ولم تقدم جديدا ينسجم مع الزمن. فالحروب لها أثر سلبي على المجتمع، وقد تكون سبب تراجع حضاري لكنها تبقى حدثا تاريخيا بسبب كون ميدان الفعل لديها هو المجتمع. وقد يكون لنظرية ما أثر سلبي على المجتمع، لكن النظرية تبقى تاريخية لأن خلقت موجا اجتماعيا وإن كان سلبيا. فإذا كان هناك اتفاق بين الهيجلية والماركسية في كون الحدث التاريخي هو حدث ارتقائي، بسبب تعويل كل منهما على التطور الارتقائي للتاريخ، فإن الصدر يختلف عن الاثنين في كون الحدث التاريخي لديه لا يشترط أن يكون ارتقائيا، وإن كان طرديا يمضي قدما نحو المستقبل، وإنما قد يكون تراجعيا أيضا، وهناك أمثلة عديدة على تراجعات حضارية بسبب آثار سلبية لأفكار أو نظريات أو حروب.

يوجد في القرآن الكريم ما يدل على النتائج الإيجابية والسلبية لحركة التاريخ المرتبطة بشروطها الموضوعية: يفترض الاطراد وجود أسباب موضوعية للأحداث، وإن الحركة تسير في اتجاه طردي ارتقائي إذا كانت الأسباب الموضوعية إيجابية، تسعى إلى غاية إيجابية، كما في قوله تعالى: ((وَأن لَّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غَدَقاً..))[1]، وفي قوله: ((ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم))[2]. وقوله: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.))[3]، لكن إذا كانت الأسباب الموضوعية سلبية، فالحركة ستكون تراجعية ارتدادية، كما في قوله تعالى: ((.. وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا))[4]، وقوله: ((وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا))[5]، وقوله تعالى: ((ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم))[6]. وذلك يدل على أن حركة التاريخ ليست ارتقائية دوما، وإنما هي قد تحدث فيها حالات من التراجع والارتداد، يكون فيها الماضي أكثر استنارة من الحاضر وربما من المستقبل أيضا، على الرغم من أن الخط المفترض هو خط ارتقائي، هذا ما نستنبطه من تحليل المفكر الشهيد الصدر.

---

1 سوزة الجن 72: 16

2 سورة المائدة 5: 66.

3 سورة الرعد13: 11.

4 سورة الكهف 18: 59.

5 سورة الإسراء 17: 16.

6 سورة الأنفال 8: 53.

وفي هذه النقطة يفترق الشهيد الصدر عن هيغل وماركس، فهذان الفيلسوفان يؤمنان بالاتجاه الطردي التقدمي للتاريخ الذي لا يعرف التراجع، فالماضي، وفق منهجهما الفلسفي، يبقى أدنى درجة في التطور من الحاضر والمستقبل، في حين قد يكون الماضي أكثر استنارة لدى الصدر في بعض الأحيان، كما هو الحال في قياس اللحظة التاريخية الراهنة للمسلمين بلحظات ازدهار الحضارة الإسلامية في بداية الدعوة وفي رأي آخر القرون القليلة التي تلتها.

فما مصدر هذا الاختلاف؟ هيجل وماركس يؤمنان بنظرية التطور في مجالات الأنثروبولوجيا والبيولوجيا والتاريخ، ولذلك فالتاريخ يسير في زمن أحادي البعد، يتجه نحو المستقبل، ويقف وراء تلك الحركة التطورية مجموعة من القوانين الحتمية الصارمة المستقلة عن إرادة الإنسان، والتي تفرض عليه جبرية هائلة، فهيجل وماركس يجعلان حركة التاريخ مستقلة عن إرادة الإنسان واختياره، فهيجل يرى في تجسد الروح المطلق أمرا حتميا صارما لا خيار للإنسان فيه بدليل أنه يرى أن التاريخ تطوري دوما وإن معنى الحرية لديه هو وعي الإنسان بالقوانين الضرورية لحركة التاريخ، والمراحل القادمة هي دوما أكثر رقيا وتطورا من المراحل السابقة، ولا يمكن، وفق فلسفة هيجل، تصور العكس، أي أن السير التراجعي مستحيل وفق منطق التفكير الهيجلي، وهذا يعني إن هناك إرادة تتجاوز إرادة الإنسان تجعل التاريخ يسير بشكل تقدمي ارتقائي دوما، وبالمثل فإن ماركس يجعل القوانين التاريخية الحتمية تجري خارج إرادة الإنسان، بل إن ما يشكل إرادة الإنسان من فكر وفن ودين هو نتاج لتطور وسائل الإنتاج. ومثله مثل هيجل فإن (الحرية لديه تعني أن يعي الإنسان قوانين التاريخ لكي يسير وفقا لها وعن وعي بها وتسليم لها)[1].

واستنادا إلى هذه الجبرية التاريخية جعل هيغل من الفرد أسيرا للدولة، وجعله ماركس أسيرا لقوانين المادية التاريخية التي تقلبه كالريشة في مهب الريح لتقذف به في عبودية الطبقة العاملة ويوتوبيا المجتمع المشاعي التقدمي. في حين مصدر الارتداد والتراجع التاريخي في رأي الصدر، هو كون القوانين التي يفترضها الصدر لا تجري من فوق الإنسان بل من بين يديه، فهذه القوانين ليست مستقلة عن إرادة الإنسان، بل مرتبطة بها أشد الارتباط، بدليل أن الآيات القرآنية السابقة جعلت مقدمها مرتبط بإرادة الإنسان، مثل: أن لو استقاموا على الطريقة....، وحتى يغيروا ما بأنفسهم، وجعل من جزاء الآيات نتيجة لاختيار الإنسان في

---

1 أنظر: ف، أفاناسييف: أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، منشورات الطريق الجديد، بغداد، 1976، ص 157.

مقدم الآيات. ولذلك يمكن للإنسان أن لا يخضع لمقدم الآيات ولا ينفذها فيتوقف تحقيق النتائج التي يمثلها جزاء الآيات المصاغة بصيغة الشرط.

لذلك فإن التاريخي في رأي هيجل وماركس هو ما ينتج تحولات تاريخية نوعية، لا تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية القائمة، بل تنتج جديدا لم يكن ملموسا في زمن سابق. فتاريخية الأحداث لا توجد فيها من حيث هي أحداث، بل في الآثار الاجتماعية ((اللامسبوقة)) الصادرة عنها. فكثير من الأحداث، حتى لو بدت صاخبة، لا تستحق صفة التاريخي، طالما أنها بدأت وانتهت دون أن تجري تحويلا في البنية الاجتماعية.

فالحدث يغدو تاريخيا حين يغيِّر فعليا وبشكل دائم العلاقات القائمة في الحقل الخاص به، ويؤثر، تاليا، على مستقبل هذا الحقل نفسه. ولذلك لا يعتبر أي حدث، حتى لو كان له ضجيج، حدثا تاريخيا. وما يجعل منه معرفة تاريخية هو إدراجه في ضرورته التاريخية أي أن يكون جزءاً من سياق سنة تاريخية، تحدث اهتزازا في البنى الاجتماعية، وهذه السنة أو هذا الإطار هو الشيء الوحيد الذي يمكن للنظر العلمي أن يملكه معرفيا، وأن يرفعه إلى مستوى القانون العلمي.

ولذلك فحركة التاريخ ليست في الحقيقة سوى حركة البنى الاجتماعية، إن التاريخ في حركته هو البنية الاجتماعية في صيرورة. فلا حركة لم يسمح التاريخ بها، ولا معنى لفكر إن لم يحرك التاريخ أو إن لم يحلم بذلك.

وفلسفة الصدر لا تخرج عن هذا التصور لكنها تضيف إلى ذلك حالة التراجع المرتبطة بإرادة الإنسان واختياره. لكن على فرض أن إرادة الإنسان امتثلت للشروط الموضحة في مقدم الآيات السابقة فإن حركة التاريخ ستكون طردية ارتقائية، لا تراجع فيها، إذن الهدف النهائي في المنظور القرآني هو الحركة التطورية أيضا، لكن التراجع وارد هنا وليس كما افترض ماركس وهيجل أنه ملغى.

يتحرك التطور الداخلي، وفقا لهيغل، من مستوى مجرد من الفكر نحو واقعية قصوى. بتعبير آخر، يشكل المطلق في البداية وحدة غير متمايزة مع ذاته، لكنه في إنتاجه الاختلاف المتنوع للواقع في كل من التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري، يدرك ذاته في الآخر الذي أنتجه. وعندما تكون كل الاختلافات ظاهرة للعيان ويكتشف المطلق ذاته متجسدا في العالم، إذن هو يحقق غايته في ((المعرفة المطلقة)). فلا يبقى شيء خارج المطلق ليتغلب عليه عن طريق نقائض إضافية، ويتحقق التجسد الكامل للحرية، أي وجود العقل في ذاته داخل العالم[1].

---

1 Rosen, Stanley: philosopher's handbook, random House, u. S. A. 2003, p. 325.

إن التجسد النهائي للعقل في ذاته يعد نهاية جدلية الحركة التاريخية، وقد رأى هيغل في الثورة الفرنسية مصداق هذا التحقق، فقد اختفت التناقضات الاجتماعية أمام المساواة والحرية.

إذن التطور بالنسبة لهيجل وماركس محدود وليس لانهائيا، فكان هيغل يعتبر الثورة الفرنسية نهاية التاريخ ونهاية تحقق الحلم البشري، وكان ماركس يرى في الشيوعية نهاية التاريخ، وحاول الكاتب الأمريكي فوكوياما أن يجعل من الرأسمالية الصناعية الراهنة في العالم الغربي نهاية التاريخ. ولكن هذه النظريات تفشل في تفسير حركة التاريخ التالية، وربما تجعل من الزمن يراوح مكانه بعد أن بلغ القمة، وكأنه يقول: هنا تتوقفت عجلة التطور. ومن المنطقي القول بأن تلك النظريات تفشل في تعليل حركة التاريخ في ما بعد النهايات الافتراضية، فلا فلسفة هيجل يحق لها أن تتحدث عن ما بعد الثورة الفرنسية بمنطق جدلي، ولا الماركسية بإمكانها أن تتحدث عن حركة جدلية مادية للتاريخ بعد الشيوعية، ولا معطيات فوكوياما الفلسفية والثقافية تستطيع أن تبرر حركة التاريخ التطورية في ما بعد الديمقراطية الرأسمالية.

ولكن الغاية التي يقدمها الإسلام لحركة التاريخ، في ما يسميه الصدر المثل الأعلى، لا تجعل له نهاية في الحاضر، بل تجعل من الحركة تقدمية إلى ما لانهاية، وهذا المثل الأعلى هو: ((يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه..))[1]، ولذلك فإن بلوغ تلك الفلسفات إلى نهاياتها مقرون بالمثل الأعلى النسبي الذي وضعته أمام حركة التاريخ، فبما أن هذا المثل الأعلى نسبي ومحدود لذلك ستبلغه حركة التاريخ من دون أن يستنفد التاريخ حركته. فأوقع دعاته في تناقض صارخ، وشكوك مقلقة، وسياسة متخبطة.

يوضح الصدر نوعين من التغيير، يحدثهما هذا المثل الأعلى اللامتناهي على مسيرة حركة التاريخ المتجهة نحوه، أحدهما تغيير كمي والآخر تغيير كيفي. ويعني بالتغيير الكمي ((إن الطريق حينما يكون طريقا إلى المثل الأعلى الحق يكون طريقا غير متناه. أي أن مجال التطور والإبداع، والنمو قائم أبدا، ودائما، ومفتوح للإنسان باستمرار من دون توقف...))[2]. أما التغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الأعلى ((فيتمثل بأنه القادر الوحيد على إعطاء الحل الموضوعي للجدل الإنساني، وللتناقض الإنساني، أي بمعنى إعطاء الشعور بالمسؤولية

1 الانشقاق، الآية 6.

2 الصدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص 163

الموضوعية لدى الإنسان، وذلك لأن الإنسان من خلال إيمانه بهذا المثل الأعلى ووعيه في طريقه، بحدوده الكونية الواقعية، ينشأ لديه بصورة موضوعية شعور معمق بالمسؤولية تجاه هذا المثل الأعلى، وذلك لأول مرة في تاريخ المثل البشرية التي حركت البشر على مر التاريخ))[1]، بتعبير آخر، إن عمق الشعور بالمسؤولية ينشأ من حقيقة كون هذا المثل الأعلى الذي يؤمن به الإنسان، هو وجود موضوعي خارجي يشعر الإنسان بأنه فوقه مهيمن ورقيب، وهذا يجعل شعوره بالمسؤولية شعورا موضوعيا، وشعورا حقيقيا. وليس كما في المثل النسبية والتكرارية أو الآلهة المزيفة التي صنعها لإنسان على مر التاريخ وجعل منها محورا لحركته التاريخية، فالإنسان لا يشعر بمسؤولية حقيقية تجاه ما يفرزه وتجاه ما يصنعه[2].

يقول الصدر: ((إن دين التوحيد هو الذي يستأصل مصالح المترفين المرتبطة بالمثل المنخفضة، ويقضي على تلك المثل أو الآلهة. ولكن دين التوحيد لا يقطع صلة البشرية بهذه المثل من أجل أن يحولها إلى كومة مادية ليس لها أشواق، وليس لها طموحات، ولا تطلعات إلى أعلى، كما هو شأن الثوار الماديين الذين يستلهمون من المادية التاريخية، ومن الفهم المادي للتاريخ، فهؤلاء يحاربون أيضا هذه الآلهة المصطنعة ويسمونها أفيون الشعوب، ونحن نحارب هذه الآلهة المصطنعة أيضا، ليس من أجل أن نحول الإنسان إلى حيوان، ولا لكي نقطع صلة الإنسان بأشواقه العليا ونحول مساره من أعلى إلى أسفل، وإنما نقطع صلة الإنسان بهذه المثل المنخفضة لكي نشده إلى المثل الأعلى، ونشده إلى الله سبحانه وتعالى))[3].

ويعود الصدر إلى استبطان المرجعية الأخلاقية فيقول: ((من أجل ذلك تقدم عقيدة التوحيد رؤية فكرية وأيديولوجية توحد بين كل المثل والغايات والطموحات، والتطلعات البشرية وتجعلها تحت ظل هذا المثل الأعلى. فعقيدة التوحيد تعطينا رؤية واضحة عن هذا المثل الأعلى، وتعلمنا أن نتعامل مع صفات الله، وأخلاق الله، بوصفها رائدا عمليا وهدفا لمسيرتنا العملية، وبوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى. إذن فعقيدة التوحيد هي التي بإمكانها أن توفر هذه الرؤية الواضحة فكريا وأيديولوجيا للمثل الأعلى))[4].

---

1 المصدر نفسه، ص 164
2 المصدر نفسه، ص 147.
3 المصدر نفسه، ص 151.
4 المصدر نفسه، ص 152.

والحقيقة نلمس هنالك عمقا عرفانيا في غاية الحركة التطورية للتاريخ لدى الشهيد الصدر، فالتعامل مع صفات الله كرائد للمسيرة الحضارية، ينطوي على ذوبان في تلك الصفات، من أجل أن يصل بها الإنسان إلى غايات عليا، وهذا الذوبان بحاجة إلى عملية تربوية روحية تتصاعد بالإنسان إلى مستوى الكلام والفعل بلسان الإرادة الأخلاقية لتلك الصفات (التخلق بأخلاق الله).

وتتجسد المرجعية الأخلاقية في وصف حركة التاريخ لدى الصدر، بشكل أوضح، في قوله: ((إن هذا المثل الأعلى يرفد المسيرة التاريخية بطاقة روحية لا تنضب ووقودا مستمرا للإرادة البشرية، وهذه الطاقة تتمثل بعقيدة اليوم الآخر، وفي عقيدة الحشر والامتداد، وهذه العقيدة تربط الساحة التاريخية الصغيرة التي يلعب فيها الإنسان بساحات برزخية، وبساحات حشرية في عالم البرزخ والحشر، وأن مصير الإنسان في تلك الساحات العظيمة الهائلة مرتبط بدوره في هذه الساحة التاريخية، ولهذا فإن هذه العقيدة هي التي تعطي تلك الطاقة الروحية وذلك الوقود الرباني الذي ينعش إرادة الإنسان ويحفظ له دائما قدرته على التجديد والاستمرار))[1].

مفهوم التناقض الداخلي ومسؤوليته عن مختلف التناقضات الخارجية:

يقصد الصدر بالتناقض الداخلي التناقض التكويني في الإنسان بين بعده المادي وبعده الروحي، فكل واحد من هذين البعدين يحاول أن يجر الحياة نحو إشباع حاجاته، ويحاول أن يمارس سلطته ويستقل لوحده بطاقة الإنسان وتفصيل غاياته وأهدافه في الحياة. وإذا لم تتهيأ المنهجية التربوية الصالحة التي تحل هذا التناقض فإن واقع الصراع سينتقل إلى الخارج ويحول الحياة إلى ميدان للصراع المميت الذي كلف الإنسانية ويكلفها ويلات مؤلمة عبر مسيرتها التاريخية الطويلة نسبيا. فإذا لم يحل هذا التناقض، فإن الإنسان بتأثير بعده المادي سيختار مثلا أعلى من واقعه المحدود، بتعبير قرآني سينتخب آلهة له لكن هذه الآلهة أو المثل منخفضة مرتبطة بالواقع النسبي وتكرارية، ولذلك من الطبيعي أن تستنفد طاقتها في أجل قصير، فتتوقف حركة التاريخ بموت آلهته المفترضة. وبما أن الجدل الداخلي هو المسئول عن الجدل الخارجي، لذلك لا ينبغي البحث عن حل التناقض في الخارج، فالبحث عن حل للتناقض الخارجي لا ينهي المشكلة؛ لأن المعين الذي يمد الواقع بالتناقضات لازال

---

1 المصدر نفسه، ص 152-153.

قائما وهو الجدل الداخلي أو التناقض الداخلي. ويحل الصدر هذا التناقض الداخلي كما عرفنا سابقا، عن طريق الكشف عن ارتباط الإنسان بمثل أعلى موضوعي خارج ذات الإنسان، وهذا المثل الأعلى يجر الإنسان نحوه، أي نحو الكمال اللانهائي، فهذا المثل الأعلى هو العنصر الرابع في المركب الاجتماعي، وبالتالي فإن تأثيره سيكون مباشرا ونوعيا على الواقع الخارجي بكل تناقضاته. فبما أن هذا المثل الأعلى يشكل الضمير الفردي والجماعي، فإنه سيحل التناقض الداخلي، فلا تعود علاقة الإنسان بالطبيعة مهما بلغت درجة علمه بها، علاقة مالكية مطلقة بل علاقة أمين بأمانة، ولا تعود علاقته بالأفراد الآخرين في المجتمع علاقة سيادة وتسلط بل علاقة أخوة وتقاسم خيرات وشعور بالمسؤولية، مسؤولية الاستخلاف.

يجعل هيجل التناقض الخارجي مرتبطا بتناقض داخلي، لكنه لا يحل هذا التناقض في الداخل، وهو التناقض بين الرغبة والعقل. فالرغبات تعبر عن نوعين من الحاجات، إحداهما جسدية حيوانية، وأخرى معنوية تسمى الرغبة بالاعتراف أو الرغبة باحترام الذات، وهي التي تحدث عنها أفلاطون من قبل باسم (التيموس) أو الرغبة بالاعتراف أو الاحترام. ورغبة الاعتراف هذه هي وراء أول صراع بين نقيضين في الوجود هما القوي والضعيف الذي حل عن طريق انتصار القوي وإخضاعه للضعيف، فنشأ عنه المجتمع العبودي، الذي تورط في تناقض آخر، هو التناقض بين السادة والعبيد، في المجتمع الإقطاعي، واستمر التناقض الطبقي هذا لكن هيجل لم يتحدث عن حل التناقض الداخلي من الداخل، وإنما حصر نفسه أيضا في البحث عن الحل الخارجي الذي وجده في الثورة الفرنسية 1789، التي قضت على الامتيازات الطبقية وساوت بين أفراد المجتمع وتحققت الحرية بتحقق العقل في ذاته في الواقع الخارجي.

واستند فوكوياما على الأطروحة الهيغلية متجاوزا بها عصرها ليجعل الحل في الديمقراطية الرأسمالية باعتبارها قمة تحقق العقلانية الغربية، وإن التاريخ سيقف ولا ينتج جديدا، بل سيواجه تحديات وتحركات وأهداف تكرارية. لكن الصدر على الرغم من أنه لم يناقش الحل الهيجلي، وقصر جل عمله على مناقشة ماركس ونقده، إلا إننا نستطيع أن نستشف أن نقده الموجه لماركس ينطبق على هيجل، فالتناقض الداخلي بين العنصرين التكوينيين لم يحله هيجل وإن التفت إليه بطريقة غير واضحة نسبيا. بتعبير آخر إن هيجل لم يستطع ربط الأهداف المعنوية للإنسان بمثل أعلى موضوعي يذوب الصراع الذي يفرضه على الواقع. وما

حديثه عن الثورة الفرنسية باعتبارها نهاية التاريخ سوى إشارة إلى أنه مرتبط بمثل أعلى نسبي مستقى من الواقع.

وكأن الصدر يقول لهيجل بأن مراحل العقل هذه بدءا من كونه عقلا خالصا في ذاته ولذاته، إلى تخارجه في الطبيعة، إلى وحدته مع الطبيعة في المعرفة الكلية وتحققه كمطلق في الواقع الذي كان سببا في تكوينه أساسا[1]، ففي كل ذلك لا يوجد أي تحديد للمحتوى الداخلي للعقل، ولم تحدد أهداف معنوية كلية لجدل العقل في الطبيعة، وإن الربط بين النسبي والمطلق لم يستند إلى حل التناقض التكويني في صميمهما، ولذلك استنفد الجدل الهيجلي طاقته في منتصف الطريق.

المشكل الاجتماعي بين الصدر وهابرماز

تعود المشكلة الاجتماعية في رأي هابرماز، إلى الاستخدام السيئ للعلم كأداة لإشباع حاجات الإنسان ورغباته، أي بصفته تقنية وحسب، ويرى أن الحل يكمن في إيجاد نظرية جديدة في العلم أكثر عمقا، تتجاوز به المفهوم الوضعي، ذلك المفهوم الذي كان سببا في تراجع التطور الاجتماعي التاريخي لمرحلة الأنوار، وتعيد للعلم دوره المفقود بوصفه أداة للبحث عن الحقيقة ومصدرا للمعنى والقيم[2]. إذن هابرماز ينيط التطور الاجتماعي بالعلم، ويرى بأن العلم، وخاصة علم الاجتماع، يمكن أن يوقف التراجع في عقل الأنوار. وهذا الافتراض، استنادا إلى فلسفة الصدر الاجتماعية، لا يحل المشكل الاجتماعي، لأن أصل الإشكالية لا تكمن في الخارج، وإنما تكمن في التناقض الداخلي للإنسان، الذي يتغلب فيه دوما الجزء الذرائعي والأداتي النفعي، في حالة غياب معايير التوازن بين طرفي ذلك الجدل، أعني البعد المرتبط بالحاجات الجسدية والرغبوية، على الجزء المرتبط بالحاجات المعنوية والروحية والتي تشكل المصلحة الاجتماعية واحدة من تلك الدوافع أو الرغبات المعنوية. فالعلم في راي الشهيد الصدر حيادي، فهو يكشف العلاقة بين السبب والنتيجة في المجالات الطبيعية والاجتماعية[3]، وليس من وظيفته خلق الدوافع الذاتية داخل النفس الإنسانية، والمشكلة الاجتماعية ترتبط بذات الإنسان بجدله الداخلي. فضلا عن أن وظيفة العلم هي

---

1 أنظر جوانب العقل وحقول دلالته: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، 1984، ص 580.

2 بوتومور، توم، مصدر سابق، ص 161.

3 الصدر، اقتصادنا، ص 322-323.

تقديم ((وسائل إشباع الحاجات الخاصة والعامة، لكنه لا يخلق الدافع الذاتي في الإنسان نحو تحقيق مصالحه وأهدافه، فقد يمكننا العلم من صناعة الأسلحة، لكنه لا يستطيع منعنا من استخدامها لتدمير البشرية، أو توجيهها لتحقيق السلام العالمي، لأنه لا يخلق فينا الدافع الذاتي لتحقيق المصالح العامة))[1].

ويبدو هابرماز، من وجهة نظر الصدر، قد غفل عن الأساس الفطري للإنسانية ذلك الأساس الذي يكمن فيه الدافع الحقيقي نحو العمل الجماعي والمصلحة العامة، وأعني به الدين، وهذا التغافل أو الغفلة هو الذي جعل هابرماز يثور على النزعة الوضعية التي فسرت العلم بما ينزع عنه كل قدرة على حل المشكلة الاجتماعية والتطور التاريخي، وينتهي إلى نزعة تقنية لا إنسانية. والواقع أن العلم بطبيعته حيادي تجاه الميول الإنسانية أو اللا إنسانية، لأن البعد الإنساني يرتبط بمجال آخر وبميدان مغاير، هو الدين في رأي الصدر، فالدين هو القادر على خلق الدوافع الاجتماعية بل وأسباب الحراك الاجتماعي التطوري، لأن يزود الإنسانية بطاقة لا تنضب للحراك الاجتماعي، وتلك الطاقة مرتبطة بإيمان الإنسان باليوم الآخر، وبالبعد الأخلاقي للرضا الإلهي. إذن نحن أمام نزعة تأله العلم وأخرى تأله الله فقط، وتجعل منه هدف حركة التاريخ الذي يرتبط به التطور الاجتماعي. ويقدم الدين، في رأي الصدر، المثل الأعلى اللامتناهي الذي تتحرك نحوه الإنسانية من دون الاصطدام بنهايات في منتصف الطريق، في حين لا يقدم العلم، الذي اسند إليه هابرماز مهمة حل المشكل الاجتماعي، إلا مثلا أعلى نسبيا محدودا بحدود الواقع الطبيعي، ولذلك فمشكلة الوقوع في دوامة النهايات التاريخية تبقى قائمة، كما هو الحال في فلسفة هيجل وماركس، وفوكوياما مؤخراً.

وإذا انسقنا وراء هابرماز في تطوير نظرية اجتماعية قائمة على علم اجتماعي تواصلي، فإن هذا التواصل يبقى متورطا في شتى أشكال التناقضات، ما لم يصار إلى حل الجدل الداخلي للإنسان الذي يشكل مصدر التناقضات الخارجية. ويكمن هذا الحل، وفقا للصدر، في شد الإنسان نحو اللامتناهي، أو المطلق (المثل الأعلى). فأولوية العقل التواصلي على الإنتاج، وأولوية اللغة على العمل، أطروحات يخالف فيها هابرماز ماركس لكنه ليس كما يظن، يمكنه أن يحل بها المشكلة الاجتماعية، لأن تلك الأوليات الجديدة تبقى خارجية

---

1 الجابري، الدكتور صلاح، تفكيك الاستشراق، مركز دراسات الكتاب الاخضر، ليبيا، 2005، ص129.

على الإنسان ولا تملك ترجيح الطرف الاجتماعي العام من جدله الداخلي، بل تبقى محصورة ضمن إطار أنانيته الذاتية فحسب.

موقف نقدي من فلسفة التاريخ لدى الصدر

إذا كان الحل الذي قدمته الفلسفة الغربية للمسألة الاجتماعية يعد حلا خاطئا، من وجهة نظر الصدر، فهذا يعني أن القضايا التي صيغت خلالها المسألة الاجتماعية تعد قضايا كاذبة، والقضايا الكاذبة ليس لها أثرا مباشرا أو غير مباشر على الواقع الخارجي أي لا تتطابق مع الواقع الخارجي ولا تعكسه، وبالتالي لا يمكن أن تكون سببا في تطور الواقع الاقتصادي المرتبط سببيا بالواقع الاجتماعي العام كما يؤكد المفكر الصدر. وهذا تماما عكس ما يحصل في الواقع الغربي من تطور اجتماعي ومادي وتقني، فلماذا يا ترى تؤدي القضايا الكاذبة التي صيغت خلالها المسألة الاجتماعية والاقتصادية في الغرب إلى نتائج إيجابية. طبعا لا يكفي القول إن معنى كون القضايا كاذبة هو أنها ليس لها أبعاد روحية وأخلاقية، لأن الصياغات التي يقدمها الصدر للمسألة الاجتماعية حقا هي صياغات أخلاقية لكنها موجهة نحو الواقع المادي، بدليل أن الآيات القرآنية الكريمة التي يستشهد بها المفكر الصدر تخص الواقع بكل أبعاده: كما في قوله تعالى: ((وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا..))، وقوله تعالى: ((ولو أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم))، واضح أن التعبيرات المجازية في الآيات الكريمة تخص التطور المادي، وكان من المنطقي أن تكون القضايا المضادة لها في الفلسفة الغربية خاطئة، وأن لا يكون لها أثرا ماديا إيجابيا على الحياة، لكن الواقع الغربي غير هذا، كما هو واضح من تطوره المادي والتقني والاقتصادي، ولا أجد لذلك جوابا في فلسفة الصدر.

تميزت الطريقة النقدية للصدر بالطابع العقلاني المستند إلى المنطق الصوري، وافتقرت بشكل واضح إلى البعد الاجتماعي - السياسي في متابعة مسار الأفكار في الفكر الغربي. ولذلك كان من الصعب مقارنتها بأفكار فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة التي استندت إلى الكشف عما هو تاريخي وزمني في ما هو ميتافيزيقي.

إن الحلول التي يقدمها الصدر لم تكن نتيجة تأمل فلسفي استنباطي أو استقرائي، وإنما كانت حلولا جاهزة مستمدة من الدين بشكل مباشر، فحل المشكلة الاجتماعية والمشكلة الاقتصادية مرهون بوجود قاعدة دينية روحية أخلاقية تسيطر على المحتوى الفكري للذهن

البشري وتمارس توجيها ذاتيا إراديا، أو خارجيا قسريا للممارسة العملية في الحياة. وهذا الحل سيتسبب في مشكلات كبيرة في الممارسة السياسية فيما يخص أفق الحرية والديمقراطية وأشكال الاختيار.

إن تعريف الحرية لدى الصدر لم يتخذ معنى فلسفيا، وإنما استند إلى تحليل الصيغة اللغوية الشرطية للآيات القرآنية، فجعل من الشرط تعبيرا عن حرية إرادة الإنسان، والحقيقة أن الصدر لا يختلف عن هيجل وماركس في تعريفه للحرية من الناحية الفلسفية فهو يؤكد مثل ماركس على ضرورة وعي الإنسان بسنن التاريخ لكي يعمل على هدي تلك السنن وفي اتساق معها[1]. وإذا كان هذا التعريف سببا في اتهام هيجل وماركس بالجبرية فهذه الجبرية ستشمل فلسفة الصدر أيضا.

نلمس توجها عرفانيا في غاية الحركة التطورية للتاريخ لدى الشهيد الصدر، فالتعامل مع صفات الله كرائد للمسيرة الحضارية، ينطوي على ذوبان في تلك الصفات، من أجل أن يصل بها الإنسان إلى غايات عليا، وهذا الذوبان بحاجة إلى عملية تربوية روحية تتصاعد بالإنسان إلى مستوى الكلام والفعل بلسان الإرادة الأخلاقية لتلك الصفات (التخلق بأخلاق الله).

والحقيقة أن هذا الموقف يعقد المسألة ويرتفع بها إلى شرط خاص متعالي لا يمكن تصور بعده الجماعي، وإنما يحصر المسألة بالممارسة الفردية المتفردة، مما يفقد حركة التاريخ بعدها الاجتماعي، فالممارسة العرفانية لا يمكن التعامل معها كممارسة اجتماعية، وبالتالي يفقد التطور التاريخي شرطه الذي عينه الصدر مقدما ضمن مميزات الحدث التاريخي.

يؤكد الصدر إن الطريق نحو اللامتناهي لا متناه، ولذلك فحركة الإنسان في طريق التطور والتكامل والإبداع ستكون لا متناهية. ولكن ألا يلزم عن ذلك إن بلوغ اللامتناهي عبر طريق لا متناه مستحيل منطقيا، لأن الطريق اللامتناهي يتألف من نقاط لا متناهية وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يقطع نقاط لا متناهية، وهذا يعني استحالة فرض غاية نهائية. بالإضافة إلى ذلك يجعل الصدر من اللامتناهي حاضر أبدا على طول الطريق اللامتناهي ويبدو أنه يستند في ذلك إلى مبدأ سبق وأن تحدث عنه الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا وهو أنه مع فرض اللامتناهي لا يمكن تصور وجود شيء خارجه، فكل شيء داخل في

1 أنظر: الصدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص 62.

اللامتناهي، فسواء كان هذا الشيء متناهي أو لا متناهي فهو لا يمكن أن يوجد خارج اللامتناهي، وبالتالي لا يمكن أن يوجد إلا متناه واحد. وإذن فالطريق إلى اللامتناهي هو طريق معنوي لا زمني ولا تاريخي، وهذا يجعل من التطور لدى الصدر يختلف عن مفهوم التطور لدى كل من العلم والفلسفة سواء الهيجلية أو الماركسية لأن التطور في مجال العلم والفلسفة أمرا زمنيا وليس تصاعدا روحيا أو عرفانيا خارج إطاري الزمان والمكان الخارجيين، نعم قد يكون هناك زمن لحساب الارتقاء الروحي لكنه ليس زمنا فيزيائيا وإنما هو زمن سيكولوجي محصور في داخل دائرة الذات الفردية.

طه عبد الرحمان
من التقليد والاتباع إلى التجديد والإبداع

بوزبرة عبد السلام*

تقديم:

يواجه الفكر العربي الإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إشكاليات عل درجة عالية من العمق والتعقيد أسئلة تتعلق بقضايا الفكر والنهضة والتراث والحداثة... وغيرها، شكلت كلها نماذج جديدة من البحث والتفكير بغية المساهمة في بناء التصورات، والآراء المساعدة على تخطي أزمات الحاضر ومعضلاته في أبعادها ومستوياتها المختلفة. وتبعا لهيمنة مظاهر التأخر الفكري والعملي على الواقع العربي الإسلامي تبلورت مشاريع فكرية متعددة، برؤى وتصورات متنوعت تبعا لاختلاف القناعات الفكرية، وتباين المشارب والمصادر المعرفية، لكن كلها تصب في مصب واحد، وتجيب عن سؤال واحد هو كيفية نهوض المجتمع العربي الإسلامي وتحقيقه لشروط التقدم وصناعته.

ومن المفكرين الذين قدموا إسهامات متميزة، وإجابات جوهرية لتساؤلات الحاضر، المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي شكل إنتاجه الفكري مشروعا حضاريا قائما بذاته، لما تضمنه من جدة في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج، ظل يتألق ويتجذر في فضاء الفكر العربي الإسلامي المعاصر على امتداد هذه السنين، ومما زاده رسوخا راهنيته لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات. فالمفكر تحسر لما لقيته الأمة العربية الإسلامية في الثلث الأخير من القرن الماضي من العنت الشديد جراء أوضاعها، فلحقها من اليأس والإحباط ما زاد من ضياعها وتيهِها. وتكشَّفَ، خلال هذه الحقبة، ارتهانُ الشرق لحضارة الغرب الحديث في كل مجالات الحياة؛ وتبعيتُه له اقتصاديا وسياسيا وثقافيا. ومن تبعات تلك التبعية وقوع كثير من أهل النظر والإبداع في الفكر العربي الإسلامي الحديث في تقليد الفكر الغربي تقليدا أضَّر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، وجعلهم يُفكرون على مقاسات غيرهم، ويضعون

* جامعة محمد بوضياف، المسيلة/ الجزائر.

الحواشيَ على أفكار انتُزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة إلاّ على سبيل التمحّل والرغبة في التقليد.

فالمفكر طه عبد الرحمن من مواليد المغرب 1944، تلقى دراسته الابتدائية بمدينة "الجديدة"، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام "1972" برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه". درَّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده 2005. وهو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحِجَاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحِجَاج"، وهو رئيس"منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين" بالمغرب، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي.

ومن أبرز مؤلفات المفكر طه عبد الرحمان:

(اللغة والفلسفة) (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود) (رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه) (المنطق والنحو الصوري) (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) (العمل الديني وتجديد العقل) (تجديد المنهج في تقويم التراث) (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل) (سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) (روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) (الحداثة والمقاومة).(روح الدين-من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية) (سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعمل).

ما نؤكد عليه مبدئيا هو أن المشروع التجديدي الذي وضعه المفكر طه عبد الرحمن يتوجه بدْءا إلى تحرير المثقف أولا، لأن المثقفين هم طليعة الجماهير العربية الإسلامية، ومحدِّدو مسار الوعي. فتخليص هذا المثقف من حالة الاغتراب والاستلاب التي أركس فيها، هو الطريق الصحيح لعودة الوعي للجماهير لتكشف ذاتها الخاصة، ووضعها العام في المسار التاريخي بدل الغربة عن الفضاء الثقافي الإسلامي أو المجال التداولي العربي الذي تجد فيه الملاذ والقرار. والتخليص الذي يعنيه طه عبد الرحمن يمر عبر إعتاق الفكر العربي الإسلامي

من قوالب الفكر الغربي، والخروج عن اتجاهاته حتى يمكن أن يعود له الشعور بالحياد والقدرة على الرؤية الموضوعية، ناهيك عن عملية تحجيم الفكر الغربي ورده إلى داخل حدوده الطبيعية لأنه نشأ في مناخ فكري خاص، اصطبغ بظروف ذاتية معينة.

في مشروعه الفكري أظهر المفكر طه عبد الرحمن احترافية نقدية عالية عز نظيرها لدى الكثير من مفكري زمانه، احترافية تتميز بكثير من الإبداع "إذ ارتأى تبديل فعل التأصيل بالتأثيل درءا للوثة الاسترجاع من دون إغناء أو إثراء للمفاهيم"، كيف لا وهو الفيلسوف والمنطقي الذي خبر تراث الأنداد والأجداد معا، واطلع على مظاهر التقليد التي اعتبرها آفة خطيرة تهدد فعل التفكير وتسد منافذ الإبداع بكل أشكاله.

والمشروع في جملته - وهو ما يزال في طور الاكتمال - يُقدم للفكر الإسلامي الحديث، وليس من المبالغة في شيء أن أقول للفكر الإنساني الحديث عامة، ما به يتم الخروج من نفق التبعية الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا، وعرَّضنا لمزيد من التلاشي والضياع. والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع، بكل اقتدار وخبرة خطةً منهجية عملية تُمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، وتؤهله لأن يُحقق أمرين: أولهما: أن يأتي بما يستشكله هُوَ - باعتباره مفكراً حرّاً - من واقعه وتراثه وهويته، وثانيهما: أن يُبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

ويمكن أن نوجز أهم الدعاوى الرئيسية في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، في مجالين اثنين:

- فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد وذلك من أجل تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود بإنتاج فلسفة عربية إسلامية أصيلة.
- تأسيس الحداثة الإسلامية، بناء على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وذلك عبر الجواب الإسلامي على إشكالات العصر.

هذين المجالين تتفرع عنهما دعاوى متعددة تشكل روح وهيكل المشروع الطاهائي يمكن تحديدها كما يلي:

أولا: الحق في الاختلاف وسؤال المشروعية

وهي الدعوى التي يمكن اعتبارها "عمدة الفكر الطاهائي وذرة سنام عطائه"، من منطلق أنها ترتبط بسؤال المشروعية، أي سؤال الحق في الاختلاف. وتنقسم دعوى المشروعية

إلى مشروعيتين كرس لهما طه عبد الرحمن عملين من أعماله، وهما تحديدا: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري". وواضح أن غاية ما تصبو إليه دعوى المشروعية هو تحقيق الحرية الفكرية للأمة العربية الإسلامية بتحرير القول الفسلفي من التبعية بحيث يقتدر المتفلسف العربي الإسلامي على إنشاء فلسفته وابتكار مفاهيمه، وإيجاد الجواب الإسلامي للأمة الإسلامية.

ولعل أولى ملامح كونية الفكر الغربي التي يسعى الغرب إشاعتها بين جميع الفئات البشرية، ومختلف أنحاء المعمورة بشتى الطرق والوسائل، تجلت في القول بكونية الفلسفة. فهذا ديكارت يرى بأن البناء العلمي الذي تشيده أوربا من أجل العا لم كافة، ومتعة التفلسف لها أهميتها الكبيرة لأن الفلسفة هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين.

هذه الدعوة وما تعكسه من نرجسية مغالية، وتمركز مفرط حول الذات من شأنها أن تطمس وتقبر كل العناصر التي تتعارض معها. وفي سياق نقده للفكر الحداثي الغربي الساعي للهيمنة عمل طه عبد الرحمان على الكشف عن التناقضات الكامنة في صلب هذا الفكر المتمركز حول ذاته، وإبطال دعوى كونية الفلسفة. يقول طه عبد الرحمان «لئن سلمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة بكونية الفلسفة سواء في صورتها الكيانية- أي أن الفلسفة كلية- أو في صورتها السياسة- أي أن الفلسفة عالمية- فلا نسلم بصحة هذا الاعتقاد على رسوخه في النفوس... ولنشتغل بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صبغتها القومية»[1]

فسواد الاعتقاد بأن الفلسفة كونية في قضاياها ومسالكها تعم الإنسانية، أو في مدلولها العالمي ضد المحلي، هو في الأصل ذو صبغة جغرافية وسياسية. ويورد طه عبد الرحمان جملة من الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة وهي أربع:

- ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي أي مادامت هناك فروق اجتماعية بين الأمم لا بد أن تحمل الفلسفة الواحدة خصوصياتها التاريخية والاجتماعية يقول «إذن لابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة، كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي.»[2]

---

1 طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002، ص 52

2 المصدر نفسه، ص 53.

- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي، مبرره أن لكل أمة لسانها الذي وضع به قولها الفلسفي، وبالتالي اختلاف المضامين الفلسفية. وما دام الأدب هو الدائرة الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، جاز أن تنعكس الأساليب البلاغية والصور البيانية على المحتويات الفلسفية. يقول طه عبد الرحمان: "إذن يلزم أن يكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية."[1]

وبهذا فأنه لا مبرر لدعوى اللغة الجامعة التي تلغي الإختلافات اللسانية، وضرورة استبدالها بالخصوصية اللسانية التي تنكر وجود كليات بنيوية أو بنيات مشتركة في الوصف.

- الإختلاف الفكري بين الفلاسفة، فلا خلاف في أن الإختلاف طبيعة إنسانية فرديا كان أم جماعيا، فداخل الأمة الواحدة يختلف الفلاسفة في أفكارهم وقناعاتهم، وتتباين مذاهبهم وإيديولوجياتهم، وإذا كان الأمر على هاته الحال بين الأفراد فكيف يكون بين الأمم والأقوام؟ لاشك أن الإختلاف يكون أشد والأمثلة على ذلك كثيرة كالأفلاطونية والأرسطية في الفلسفة اليونانية، والبرغسونية والوجودية في الفلسفة الفرنسية، والغزالية والرشدية في الفلسفة العربية الإسلامية. وفي هذا يؤكد «كلما يجوز أن نتكلم على اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز أن نتكلم على اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما.»[2]

- التصنيف القومي للفلسفة: لا يخفى على ناظر في دعوى كونية الفلسفة ذلك التقسيم الذي أخضعت له الفلسفة من قبل مؤرخيها والذي اتسم بالطابع القومي، إذ صنفوها على اعتبارات عرقية قومية كالفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية والفلسفة الانجليزية، وفي الوقت نفسه يصفونها بأوصاف إجرائية محددة فيقولون: المثالية الألمانية والعقلانية الفرنسية والتجريبية الانجليزية. يقول «إن الفلاسفة أنفسهم يلجؤون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوالهم بدل إرسالها من غير نسبة، ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدوهم في هذا المسلك التصنيفي»[3]

كما يقدم طه عبد الرحمان جملة من الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة فمنذ عصر الأنوار مرورا ببعثات التبشير وصولا إلى حملات الاستعمار أخذت أوربا

---

1 المصدر نفسه، ص 54.
2 المصدر نفسه، ص 54.
3 المصدر نفسه، ص 54.

تدعو إلى الكونية، وفلاسفتها ينظرون للكونية الفلسفية، غير أن هذا التنظير حسب الرؤية الطاهائية مردود بالاعتراضات التالية:

- رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوربية فهذا الادعاء بأوربية الفلسفة لا طائل منه كونهم حصروا فعل الفلسفة الخالصة في الجنس الأوربي لا غير، وهذا مظهر من مظاهر المركزية الغربية حول ذاتها.
- رد الفلسفة الأوربية إلى الفلسفة الألمانية فكما كان حظ ألمانيا من النهضة الفكرية والفلسفة الحديثة كبيرا جعل فلاسفتها ينزعون الأصالة الفلسفية على جيرانهم، فيكفي ألمانيا فخرا وشرفا بأصالتها الفلسفية بأنها مهد الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر وهذا ما زاد في ضيق الكونية السياسية للفلسفة، وأن الممارسة العلمية للفلسفة باتت تتمثل في الممارسة الفلسفة الألمانية.
- تهويد الفلسفة الألمانية، والذي تم بأشكال مختلفة، منها تأثر فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود، كتأثر ليبنتز بابن ميمون، وإعجاب الألمان واليهود على السواء بترجمة لوثر للتوراة إلى الألمانية، ويقدم طه عبد الرحمان لهذا التهويد للفلسفة كانط كنموذج الذي اجتمعت فيه كل أشكال التهويد إذ يتحدث كانط في كتابه "نقد ملكة الحكم" عن نموذجية التجربة اليهودية في صلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسموه، والتوجه الأخلاقي المجرد. وكأن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية، وتوطيد ركائز العقلانية المجردة التي تجمعهما. أضف إلى ذلك تسيس الفلسفة الألمانية المتهودة عن طريق استغلال اليهود لغرض الحرية والحقوق إبان الثورة الفرنسية، ونفوذهم إلى دواليب الاقتصاد والتجارة، والشروع في إنشاء قومية تخصهم؛ مستندين بما جاء في التوراة لدعم فكرتهم وترسيخها في النفوس نحو الهيمنة على الإنتاج الفكري، خصوصا بعد اتساع رقعة دعايتهم وانتقالها إلى أمريكا. زد على ذلك تمهيد فلاسفة اليهود لهذا العمل، خصوصا بعد تتويج هذه القومية اليهودية واتخاذها شكلا علمانيا مع الصهيونية. ويورد طه عبد الرحمان جملة من الأسماء لفلاسفة محدثين من أصل يهودي أو لهم صلة بالمصاهرة معهم، أو أظهر أحدهم عطفا عليهم أو ولاء لهم على سبيل المثال: فرويد، برغسون، شيلر، فروم، ليفي سترويس، أدورنو، ماركيوز، تشوميسكي، دريدا..[1]

1 المصدر نفسه، ص 63.

وأقل ما يمكن أن توصف به العقلانية الغربية في دعوتها بكونية الفلسفة بأنها أمة قد تصلب فكرها -على حد وصف طه عبد الرحمان- كونها تقبل أن تلقي بفكرها إلى غيرها من الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقى أفكار غيرها فأصيبت بوقاحة الاستعلاء، فهي بذلك أمة مستبدة تنفي صفة الاختلاف الفكري مع غيرها، وسقطت بذلك في وقاحة الإنكار وهذه هي صفات الفكر الأحدي وفي هذا يقول «وعلى هذا فإن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أن لا اعتبار معه لفكر مخالف في الفضاء العام»[1]

بناءا على هذه الإعتراضات يرى طه عبد الرحمان أن هذا الفضاء الفلسفي لا عالمية حقيقية فيه، وإنما هو فضاء فكري قومي مفروض، فضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة التي تحيا بالتنوع لا النمطية. ومن هذه الحقيقة وجب وضع خطط خطابية لقيام فضاء فلسفي عربي إسلامي من أجل تحقيق الحرية الفكرية للأمة العربية، وأن نتميز عن غيرنا في المعترك الفكري المقبل، بأن يكون لنا حقنا في الإبداع الفلسفي المختلف، وأن نضع الكيفية التي بها نحقق ذلك الاختلاف وذلك بتحرير القول الفسلفي من التبعية للفلسفة الغربية، بحيث يقتدر المتفلسف العربي على إنشاء فلسفته وابتكار مفاهيمه، وإيجاد الجواب الإسلامي للأمة الإسلامية، وهذا ما فصل فيه طه عبد الرحمان مسألة القول الفلسفي.

ثانيا: فقه الفلسفة وسؤال الإبداع

يؤكد طه عبد الرحمان أن آفة التقليد التي ابتُلِي بها الفكر العربي والإسلامي حالت دون معانقة فعل الإبداع الذي بقي بمثابة: الفريضة الغائبة'' التي أوقعت المثقف العربي في علة الاتباع بدل مطلب الإبداع، وكأن المثقف العربي ليست له أسنانا تقضم ومعدة تهضم. فأهل الفكر من المتفلسفة العرب، في العصر الحديث، قد اندفعوا في تقليد فلاسفة الغرب، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض. وحسب تأكيده «ما زال المتفلسف العربي لا يجرؤ لحد الآن أن يُضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره مفاهيم يصنعها من عنده".[2]

---

1 طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط، 1، 2005 ص 185.

2 طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 77.

إن هذه الآفة الخطيرة تتطلب أمنا ثقافيا لا يقل أهمية عن الأمن الغذائي أو الأمن العسكري.. انه الهم الذي شغل المفكر طه عبد الرحمن، هم الخروج من آفة التقليد، لذا يكاد يكون مشروعه الفكري حرباً على التقليد وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، بل وعلى المتفلسفة العرب منذ كان التفلسف عندهم، لأنهم - في نظره - استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم؛ فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم؛ بل أن تلك الأسئلة، البعيدة عن حقيقتهم، قد استعبدتهم وأصبحت تؤرقهم. ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية عموما، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاهيها؛ انطلاقا مما يستشكلونه هم من واقعهم؛ ولأنهم تسببوا بتقليدهم للفكر الغربي في خنوع الأمة واستسلامها، وقادوها بفكرهم "المتنور" إلى الظلام والاستسلام. فقد وجد أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد اتخذوا من عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بانتهاج العقلانية الغربية. وأغلب رواد الإصلاح، وأهل العقلانية والحداثة، وأصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم على ما تساقط إليهم من مناهج الغربيين وأفكارهم.

فنقاد التراث - مثلا - غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها.[1] وحين انقطعوا عن التراث جملة؛ كان لجوؤهم إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة؛ مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه وماذا فعل مقلدة العصر بتراثهم حين ذهبوا في قراءته كل مذهب، ووضعوا له مشاريع قراءات، فالأبحاث السابقة الغالب عليها هو النظر في التراث من أجل "تحديثه" أو"عقلنته" أو"استصلاحه" أو" تنقيته" تحت ضغط الاستعجال الثقافي والسياسي الظرفي.[2]

وقد بلغ الناس من كثرة السير في نَفَق التقليد حداً جعلهم يستطيبون لذة التقليد، ويرونه هو عين التجديد. ووجد أهل التقليد يتنكرون لهويتهم ويتحدثون عن الكونية. يقول «أما ترى أهل المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من

1 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 10.

2 طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 21.

الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...) يؤولون إذا أو بيروت، ل غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكَّكَ غيرُهم ...»[1] وقد انخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف وانحلوا في غيرهم بكل كبرياء. وظل يدعو المفكرين من أبناء جلدته أن يُمارسوا حقهم في الإبداع الفلسفي، أن يُقدموا الدليل على تلك الممارسة في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية. فمأساة الأمة أن كثيرا من مفكريها يَتَشكَّلُون مع الأحوال الآتية من الغرب. وظلت توجهاتهم الإصلاحية تتخذ من الغرب قبلة لها، ومن عقلانية ذلك الغرب منهجا لها في التفكير، ومنطلقا لها في الاجتهاد، وما فتِئتْ منهجياتُهم تربط كل تقدم وتحضر بانتهاج تلك العقلانية الغربية والاحتكام إليها.

والمفارقة الحادة التي تناولها د. طه في مجمل كتبه هي ما يمكن أن يوجزها قوله «إن النّمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية».[2] والأدهى في نظر الباحث أن المتفلسفة العرب المعاصرين لم ينتبهوا إلى وجود جرائيم "التهويد" في الفلسفة الحديثة، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوهم، وأبحاثهم تدور في الوقت الراهن على إشكالات تلك الفلسفة المتهوِّدة الحديثة. وتصور الفلسفة عندنا جثة هامدة، فاندفع في تشريح جثتها، ليعلم أهل النظر أسباب موتها فينا، عسى أن ينهض الناهضون بعبء إحيائها؛ لتكون فلسفة لها أصول مركوزة في تاريخنا لا في تاريخ غيرنا.[3]

ومن هنا نهض طه عبد الرحمان بمشروع "فقه الفلسفة" لمحو التبعية عن فكرنا الإسلامي، وإقدار ذويه على الإبداع في مجال الفلسفة، واستنباته في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، فأقامه على مستويين ضروريين: - مستوى فقه الفلسفة. - مستوى فقه الترجمة. والقارئ لمشروعه يدرك أنه كان له اقتدار كبير على استثمار المنقول بما يُغير أوصافه وأحواله، وذلك في بعض جوانب الاجتهاد في القول الفلسفي.[4]

---

1 طه عبد الرحمان-فقه الفلسفة -2القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 11، 12.

2 عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000 ص 111.

3 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 18.

4 طه عبد الرحمان فقه الفلسفة - 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص 51.

1 - مستوى فقه الفلسفة

فالمفكر طه عبد الرحمن يعلن عن إدانة صريحة لآفة التقليد التي ابتلي بها المثقف العربي والتي لا تخفى على القارئ الحصيف، إذ يشعر بها ويدركها في مختلف فروع الثقافة والمعرفة الإنسانية عامة لاسيما عند المهتمين بالفلسفة «انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفروا، ويفككون إذا فكك ...سواء أصاب في ذلك أم اخطأ؟ وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين ...مثله سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو أنه ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"[1].

من أجل ذلك اعتبر طه عبد الرحمان أن الفلسفة نوعان: - الفلسفة الميتة والمتوحدة، ويطلق عليها في مقال له بالفلسفة (الدوارة) أي تدور في دائرة منغلقة لا تلبث أن تعود القهقرى إلى نقطة انطلاقها، وهي اتباعية لا إبداعية، حيث تتوسل التقليد لا التجديد. الاتباع لا الإبداع. - الفلسفة الحية وهي الفلسفة الموصولة والمتداولة، ويسميها بالفلسفة (الفوارة)[2]، أي منتجة فكريا ومعرفيا وتتيح مساحة للتأمل والتفلسف بشكل موصول بالمجال التداولي العربي في مكوناته الثلاث: العقيدة واللغة والمعرفة، ومن سماتها التجديد لا التقليد، الإبداع لا الاتباع. فالمتفلسف العربي يشتغل في إطار الفلسفة الأولى لا الثانية، الفلسفة الميتة الدوارة لا الفلسفة الحية الفوارة، ولهذا لا يعدو أن يتصف بصفات الفلسفة المية الدوارة التي سجنت نفسها في ما أنتجه الآخر المتغلب تقنيا، فهذا النموذج من المتفلسفين مفصولين، ميتين، متبعين لا مبدعين، لأنهم خلطوا بين ما هو إشارة وبين ما هو عبارة عند الغرب، فلم يفرقوا بين الكلام العباري والكلام والإشاري فوقعوا في آفة التقليد من حيث يظنون أنهم يتقنون صنع فعل التفلسف، والحقيقة أن العبارة - حسب طه عبد الرحمن - لفظ محكم تركيبه، بينما الإشارة، على عكسها، كلام دال على المجاز أو مضمر لفظه أو مشتبه معناه، مما يعني أن العبارة، هي أساسا، كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، في حين أن الإشارة هي

1 طه عبد الرحمن "فقه الفلسفة القول الفلسفي -2" المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص 12.

2 طه عبد الرحمن "ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة" مجلة آفاق، عدد 63-64، سنة 2000، ص 9.

بالأساس «كلام منفتح ينفتح على رحاب الخيال المجسد»[1] العبارة تأخذ بأسباب الانفصال ومقتضى التعالي، فتكون مشتركة بين الأمم قاطبة، بينما الإشارة تأخذ بأسباب الاتصال ومقتضى التداول فتكون مختصة بكل أمة على حدة. وتبعا لذلك نلفي أن مطلق الكلام سواء كان أدبيا أم علميا يختلف فيما بينه بمقدار نصيبه من هذين القسمين البيانيين المتعارضين: الإشارة والعبارة. أو قوة ''التّخيّل'' وقوة ''التّعقل''، فاللغة الرياضية مثلا تدخل في إطار البيان العباري لما تتصف به من اتساق عقلي في أحكامها، بينما نجد أوفر حظا من البيان الإشاري اللغة الشعرية لأنها أقدر على تحصيل البيان الخيالي، أما اللغة الفلسفية فهي نصيب من الإشارة ونصيب من العبارة، فلا يجوز إذن للفلسفة الحية الفوارة المتصلة أن تنقل ما يحصل فيه نصيب إشاري للمفهوم الفلسفي الأوربي على اعتبار أنه جزء من المدلول الاصطلاحي العباري. لأن إزاء هذه الحالة يكون الفيلسوف مقلدا لا مبدعا، وهذا ما اصطبغت به» جل المفاهيم الفلسفية التي بين أيدينا تخلو من القوام التأثيلي المطلوب، إذ تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولةعن أمم أخرى، من دون أن يقع التفريق في ما ينقل بين ما هو عباري يتوجب نقله، وما هوإشاري يخير في نقله، فنقل الكل على أنه عباري.»[2].

والمخرج من هذه الآفة يقترح المفكر طه عبد الرحمن توظيف الجانب التأثيلي من المفهوم الذي يتمثل في السعي إلى خلق فضاء فلسفي من خلال الحقل الدلالي الداخلي العربي على مستوى المقارنة والتوسيع والتفريع، وهذا ما فصل فيه طه عبد الرحمان عبر أركان التأثيل المفهومي، وآليات التأثيل المفهومي، ونماذج التأثيل المفهومي في كتابه فقه الفلسفة.

2 – مستوى فقه الترجمة

الترجمة سؤال عميق في الفلسفة العربية الإسلامية، بل وتعتبر مسألة حياة أو موت للفكر بشكل عام، «لأن حياة الفلسفة تقاس بوجدان الإبداع فيها وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع فيها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا

---

1 الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 8. لمزيد من التفصيل ينظر في''القول الفلسفي 1المفهوم والتأثيل، ص ص 301، 309.

2 طه عبد الرحمان–فقه الفلسفة –2القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 63.

المجال ولا ذاك.»[1] ولا سبيل للخروج من هذه الحالة إلا بتجديد ممارسة الترجمة، أي الوفاء بمقتضيات الترجمة المجددة. لكن قبل البسط في هذه الرتبة من الترجمة يورد طه عبد الرحمان رتبتين من الترجمة تنتفي فيهما سمات الإبداع والتجديد هما:

أ- **الترجمة التحصيلية***: وهي ترجمة حرفية لكل ما تضمنه النص المترجم لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية، فالترجمة التحصيلية هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية، وبناها التركيبية، والعمل على نقلها بتمام كيفياتها، وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة، يقول: "فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه."[2]. وبهذا فالترجمة التحصيلية تقوم على نقل البنى النحوية التي صيغت بها البنى الدلالية، سواء تعلق الأمر بالصيغة المفردة أو العبارات المركبة. وتمسكا بالحرفية التركيبية تزيد حظوظ المترجم من انتقاء شبه التراكيب المضطربة، والعبارات الركيكة، ويضرب طه عبد الرحمان مثالا على هذا النمط من الترجمة. وهو نمط الترجمة في المغرب الذي يقوم على مبدأ التعلم والتعليم، أي التحصيل والتوصيل، فالمتفلسف المغربي صار يمارس فعل الترجمة بتعلمها ابتداء وحفظا لصورها اللفظية، وبتعليمها انتهاء، وحفظا لدقائقها المضمونية. فطلب التعلم يورث الحرفية اللفظية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل اللفظ باللفظ. وطلب التعليم يورث الحرفية المضمونية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل المعنى بالمعنى. فالترجمة التحصيلية بذلك هي استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي أو المنقول، أي التشدد والحفاظ على الصيغ اللفظية، والبناء التركيبي الذي وردت به عبارات النصوص المراد نقلها. فالترجمة التحصيلية دون غيرها من طرائق الترجمة الأخرى تورث لدى المتلقي آفة التطويل وإبعاده عن الفهم، وإرهاق فكره، وإهدار وقته، وقد عبر ابن تيمية عن هذا التطويل، وآفته في كلمة جامعة «إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان.»[3]

---

1 طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص 105.

* في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية. وفي كتابه "روح الحداثة" اسم: الترجمة التركيبية.

2 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1الفلسفة والترجمة، ص 305.

3 المصدر نفسه، ص 328

ب- **الترجمة التوصيلية***: وهي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية، أي التي تتوخى الحرفية المضمونية، لا يحصل فيها استقلال عن محاكاة المضمون الأصلي للنص المترجم أو المنقول، فالترجمة التوصيلية لا يستحوذ عليها هم اللغة أو اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، إنما يستحوذ عيها هم المعرفة، أي تتبع المكونات المعرفية للنص المنقول، ومراعاة مضامينه ومعانيه. فالمترجم التوصيلي هو الذي يختص بنقل البنى المعنوية التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي، سواء تعلق الأمر بمجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية، أو بمجموعة القيم والمثل العليا، ومتى تمسك المترجم بالحرفية المضمونية أو الدلالية متى وقع في تهويل بعض المضامين، مما يجعل المتلقي ذو اللسان العربي يستغربها ويستشعر العجز من نفسه إزاءها، فلا يقوى على الاعتراض عليها، أو وضع ما يضاهيها من معان أخرى. يقول طه عبد الرحمان «فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه»[1].

ويستشهد على هذا النموذج من الترجمة، المتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ أو التركيب، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة على العبارة الفلسفية وسماها "شروح". لكن الحقيقة حسب- طه عبد الرحمان- هي ليست شروحا وإنما إعادة ترجمة لهذه النصوص الفلسفية بعيدا عن النص الأصلي، لعدم معرفة ابن رشد باللغة اليونانية، ولا باللغة السريانية، وتوصل بهذه الشروح إلى مستوى الترجمة التوصيلية التي تفي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لأرسطو يقول: "فهذا واحد من المتقدمين وليس بأوحدهم وهو أبو محمد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي القريب العهد من ابن رشد، يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد "أرسطو" حتى أنه لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها (...) ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو"[2]

- في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية. وفي كتابه: روح الحداثة، اسم الترجمة الدلالية.

1 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1الفلسفة والترجمة، ص 336.

2 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -2كتاب المفهوم والتأثيل، ص 11.

وقد قارن طه عبد الرحمان بين نصوص أرسطو في اللغة اليونانية، ونصوص ابن رشد الشارحة لها، ووجد فيها كثيرا من الخلط والغلط، ماحيا بذلك من غير تحسر كل مجهودات أسلافه في ملاءمتها مع مقتضيات المجال التداولي الغربي، واستحق بذلك تسميته: ابن رشد مفكر غربي بلسان عربي. يقول طه عبد الرحمان»على الزغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية أخطاء غير قليلة في هذا الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاتها لفلسفية فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي... فكان بحق فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا غربيا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا.»[1]

ج- **الترجمة التأصيلية***: وهي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعان، بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها، وما يتناسب والقارئ العربي، أي ما يناسب مجاله التداولي، حتى لكأنها تنفي بتأصيلها عملية النقل، فتقع في نفس القارئ العربي موقع الأصل. والمترجم المؤصل هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه، وتزوده بأسباب الاستقلال في فكره. كما أن المترجم المؤصل لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي أصولا وفروعا كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها، مما يثبت فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف يقول طه عبد الرحمان «فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشأ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة، دامجا بعضها في بعض، وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض.»[2]

فالمترجم التأصيلي في هذه الحالة لا يستحوذ عليه هم الحرفية اللفظية، كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، ولا هم الحرفية المضمونية كما هو الحال في الترجمة التوصيلية، وإنما

1 طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة-1الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 362.

* في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة الإبداعية. وفي كتابه: روح الحداثة إسم: الترجمة الاستكشافية.

2 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 262.

يستحوذ عليه هم الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الاستشكالية، والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها. فالمترجم التأصيلي يتصرف في دلالات النص الأصلي وتراكيبه معا، بحسب ما يوجبه نقل بناه المنطقية على وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، متحملا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه. وحتى يقضي المتفلسف العربي على آفة الاتباع والتقليد، ومن أجل أن يرفع همته نحو اليقظة الفلسفية الحية، لامناص له من أن يخرج من الاتباع التحصيلي والتوصيلي الموروث في ممارسة الترجمة، والذي يتقيد فيه بحرفية اللفظ، وبحرفية المضمون، يكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي.

ولا خروج له إلا بابتكار نمط في الترجمة غير مسبوق، يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي، وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدة من المجال التداولي، حتى إذا بلغ هذا التزاوج بينهما غايته انبثقت عنه جملة من الإشكالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدرما فيه من الكونية. يقول طه عبد الرحمان «ومن هذا فالمترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الإشكال وشكله الواردين في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذالك اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنويعا لاستشكالاته، أو توسيعا لاستدلالاته».[1]

ومن أجل هذا يدعو طه عبد الرحمان إلى ضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية والإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة للفلسفة لن تتم في اعتقاده إلا عبر الانتقال من مرتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها. وسعيا منه للنهوض بفقه الفلسفة، وطلبا لتمحيص النظر في المنقول الفلسفي المترجم قصد اقتراح نموذج تطبيقي عن الترجمة العربية للنص الفلسفي، فقد اختار أن يترجم "الكوجيتو" الديكارتي لما له من دور في رسم وجه الفلسفة الغربية الحديثة، وكذا لرمزيته الدالة على العقلانية: أنا أفكر إذن أنا موجود. «moi je pense donc je suis existe» وعند وقوفه عند مكامن الخلل في الترجمة

---

1 طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 150.

التحصيلية والتوصيلية عند بعض من نقلوا الكوجيتو إلى الصيغة العربية، ينتهي طه عبد الرحمان إلى رتبة الترجمة التي يحسبها منبهة للفكر، موقظة للحس، باعثة على العطاء في مجالنا التداولي وفق عبارة "انظر تجد". وهي المقابل التأصيلي للكوجيتو الديكارتي. فهذه العبارة تحمل من الدلالات ما يكفي لحمل المتفلسف على نبذ الجمود وطلب اليقظة، كونها توسع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعا، تشل معه حركة العقل الجامد على النزعة الحداثية، والعامل بمقتضيات عبارة الكوجيتو سواء في صيغتها الأصلية، أو في صيغتها المترجمة الشائعة: **"أنا أفكر إذن أنا موجود"**، والتي يمكن أن نصطلح عليها بالصيغة الوجودية التي انحصرت في ذات المتكلم "أنا" وحده، بمعنى أن الإنسان "كموجود" أو "كشيء" عند ديكارت لا يدرك وجود ذاته إلا على مقتضى صيغة المتكلم.

ولكي تتسع آفاق الممارسة الفلسفية يجب استبدال الكوجيتو التكلمي بالكوجيتو الخطابي، ليكون المخاطب هو الأصل والمتكلم هو الفرع، فعبارة "انظر تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب؛ بل تستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحداثية خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل، وفي الوقت نفسه تدعو الإنسان إلى فتح باب التأمل والنظر في عالم الحس حيث يقول: «فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجوده الذي لا يفارقه (...) ومن ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمنتها نفسه فيجد إلهه، أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه (...) ومن ينظر قد ينظر في الاعتقادات التي تضمنتها نفسه، والصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه الذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الذي يشك في إدراكه».[1]

فالعقل لا يخرج من الوجود ليؤسس لفكرة مجردة عن هذا الوجود، وإنما ينطلق من النظر في الوجود المعطى ليبني تصورا عن وجود ممكن، وهنا تبرز الحاجة إلى النظر والافتقار إليه لا في المجال التداولي العربي الإسلامي فقط، بل في المجال التداولي الحداثي عامة.

إن الترجمة التي قدمها طه عبد الرحمان للكوجيتو "انظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، ومن غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. لكن طالب الفلسفة يلزمه أولا تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، ثم تتلوها الترجمة التوصيلية

---

1 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 299.

ليدرك الفرق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء، ويصرف عنها ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقتبس ما شاء ويطرح ما شاء، ويكون في كل هذا بتعبير طه عبد الرحمان مخيرا لا مكرها، يقظا لا غافلا مجددا لا مقلدا.[1]

ثالثا: القراءات التراثية وسؤال التجديد:

يعتبر طه عبد الرحمان التراث حقيقة لا سبيل إلى الانفكاك عنها، بدليل تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، تأريخا ودراسة وتقويما... ومن أبرز الأعمال التي عرّف بها كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث"، حيث جزم المفكر فيه بأنه اهتم بكلية التراث، كونه أعاد الاعتبار لجوانب من التراث طالها "التشنيع والقدح في أهله"، وإحياء النظر وتجديد الاعتبار لجوانب أخرى من التراث طالها "الإهمال الفاحش".

هذه الدعاوى كانت من الأسباب المباشرة في إنشاء نظرية تكاملية للتراث. خالف بها طه المفكر أعمال الكثير من المشتغلين بالتراث، وواجه بها الانقلاب في القيم من أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة ذلك التراث، وممن دعاهم بدعاة الانقطاع عن التراث. وقال إنه نحا "في تقويم التراث منحى غير مسبوق ومألوف"[2].

وأنه وسَّعَ مناهج النظر في التراث، وفتح آفاقا غير مرتادة. وفي الوقت نفسه ساهم في دحض تحامل جل الباحثين المعاصرين، في الغالب على كثير من الجوانب المشرقة في تراثنا مغفلين القيمة المنهجية والعدة المفاهيمية التي تحملها، فجازفوا بأحكام قيمة يقيدونها تارة بمنطلقاتهم المنهجية المستمدة من الفكر الغربي دون وعي بأصولها وفائدتها المحدودة، وتارة بقناعاتهم الإيديولوجية – أو الفكرانية، كما ترجمها طه عبد الرحمن – التي تجعلهم تارة يبحثون عن "نزعات مادية" أو عن "عقلانية محاصرة" ويفوتون بذلك على أنفسهم الإنصات إلى كلمة التراث المنحدرة إلينا من أنفسنا.

1- نقد القراءات التجزيئية للتراث

سعى طه عبد الرحمان في نقده للخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها تجزيء التراث، للوقوف على الأسباب العامة

1 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -2القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل مصدر سابق، ص 48.
2 طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 12.

التي أفضت إلى المظاهر التجزيئية، وقد انطلق من دعوى مفادها «أن التقويم الذي يغلب عليه عملية الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.»[1]

هذه الدعوى استند في إثباتها على مقدمة التركيب المزدوج للنص، واعتبر أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة؛ بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية. لذا فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، واقعة في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص المضمون والآليات. كما أن تقسيم المضامين التراثية إلى أجزاء بينها تفاضل، وانتقاء ما حسن منها ينتمي أصحابها إلى النزعة المضمونية؛ التي حملتهم على اعتناق النظرة التجزيئية، بالإضافة إلى توسلهم بآليات مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث العربي الإسلامي، يسميها طه عبد الرحمان بالآليات الاستهلاكية، وحصرها في صنفين أساسيين هما: الآليات العقلانية، والآليات الإيديولوجية والفكرانية.

بهذا ميز طه عبد الرحمان في القراءات المعاصرة للتراث بين نوعين: الأولى مضمونية تقوم على الاكتفاء بالمضامين النصية دون الوسائل التي أنتجتها؛ على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين والمحتويات التي هي في حاجة إلى الاستيعاب والتوظيف، بسبب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. أما النزعة الثانية تجزيئية تقسم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وتفضيل بعضها على بعض بحجة أن في تلك المضامين ما هو حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر والتوجه إلى المستقبل، وفيها ما هو مردود لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر؛ حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية. ويستدل طه عبد الرحمان على هذه النظرة التجزيئية في قراءة التراث بقراءة د. محمد عابد الجابري كنموذج؛ باعتباره أكثر المفكرين المعاصرين اشتغالا بالتراث، والمنظرين له عبر كتبه الثلاث: "نحن والتراث"، "تكوين العقل العربي"، بنية العقل العربي"، في صورة دعوى متميزة باسم: دعوى التعارض الأصلي اهذا النموذج، حيث يقول "إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل

1 المصدر نفسه، ص 23.

بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات."[1]

فالجابري وقع في التناقض بين النظرة الشمولية والتطبيق التجزيئي؛ الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية، إذ قسمها إلى أنظمة معرفية متفاضلة لا رابطة بينها وهي: النظام المعرفي البرهاني، كون البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية. والنظام المعرفي البياني كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية. والنظام المعرفي العرفاني كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي «ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها.»[2]

أما الوجه الثاني في التناقض الذي وقع فيه الجابري هو النظر في الآليات؛ أي الاشتغال بالآليات المنتجة للنصوص التراثية تحليلا وفحصا وتركيبا وترتيبا... إلا أنه لم يباشر بنفسه استخراج هذه الآليات المنهجية للفكر والأصولية، أو الآليات البلاغية، أو الآليات العرفانية، ومن الاعتراضات التي يقدمها طه عبد الرحمان عن القراءة المعاصرة وآلياتها المتوسلة في فهم وتفسير وتأويل التراث نجد ما يلي:

- عدم التمرس والدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، فضلا عن غياب الإحاطة التامة والكافية العربي، وإنما استنبطها من نصوص القدامى* والخطاب الذي دار بشأنها؛ سواء بالنسبة للآليات الفقهية بتقنياتها وإجراءاتها.
- عدم التمهيد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث، بنقد كاف وشامل قصد تبيين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية، وقوتها الاستنتاجية.
- المعرفة التراثية ليست معرفة نظرية خالصة كأدوات العقلانية المجردة؛ وإنما لها تعلق راسخ بالحقيقة العملية التي تتصل بالقيم السلوكية المكتسبة، بالتعاون مع الغير في إطار الصواب وتحقيق الاتفاق. وإنزال معايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجة عقلانيتها.

---

1 المصدر نفسه، ص 29.

2 المصدر نفسه، ص 33.

* يورد طه عبد الرحمان هنا نموذجين من نصوص القدامى التي استقى منها الجابري هذا التقسيم الثلاثي وهما: القشيري في تفسيره لطائف الإشارات، المجلد الأول. وكامل الملطاوي في كتابه: الصوفية في إلهامهم.

- استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ التسييس، وحمل التراث على ما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وإن اختلفت في تحديد شكله، ثوريا كان أو إصلاحيا أو تأسيسيا.
- إغفال القراءات المعاصرة حقيقة؛ هي أن التراث أقرب إلى التأنيس منه إلى التأسيس أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقي والجانب المعنوي الروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس في الفوائد العملية، والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر من الجوانب التسييسية والمادية.

2- التأسيس لقراءة تكاملية للتراث

بعد الاعتراض على آليات ووسائل القراءة التجزيئية التفاضلية للتراث، كونها نقلت من مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي، ولكون الناقلين لها لم يحيطوا بتمام أسرارها التقنية، ينتقل طه عبد الرحمان إلى مستوى التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتمادا على آليات التقريب التداولي بين المنقولات الأجنبية والمجال التداولي الأصلي، منطلقا من دعوى التداول الأصلي يقول« لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل على الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبطة بقواعد محددة، يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.»[1]

ومن مضمون هذه الدعوى، يتبين أنها مبنية على ثلاثة أركان هي:

أ- تميز المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الأخرى، وهذا التميز يعود إلى ثلاثة أسباب كبرى: لغوية وعقدية ومعرفية، تؤسس لأسباب التواصل والتفاعل داخل هذا المجال. فاللغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد. وبقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب، وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية فهما وعملا، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد.

أما العقيدة فلا تقل في نظر طه عبد الرحمان نهوضا بمقتضيات التواصل والتفاعل من الأسباب اللغوية، فلولا الصبغة العقدية الدينية للأسس الأولى للممارسة التراثية؛ لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء. أما المعرفية فترتبط بما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم، وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم، فهي جملة مضامين دلالية، وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية وتتفتح بها آفاق العالم.

1 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 243.

ب- تحديد قواعد ضبط المجال التداولي الإسلامي؛ إذ ينطلق طه عبد الرحمان في تحديد هذه القواعد من مبدأ عام تتفرع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية أسماه بـ: مبدأ التفضيل وصاغه على الوجه التالي «ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة، وبلاغة اللسان وسلامة العقل؛ مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله».[1]

أما قواعد الأصل اللغوي فتحدد -حسبه- الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها وهي:

- **قاعدة الإعجاز**: أي التسليم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف، وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزا دائما.
- **قاعدة الإنجاز**: أي الالتزام بإنشاء الكلام جريا على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ.
- **قاعدة الإيجاز**: أي الاختصار في العبارة وتأدية المقاصد.

أما قواعد الأصل المعرفي فتحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره وهي:

- **قاعدة الاتساع**: أي التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع فيالعلم والإصلاح في العمل.
- **قاعدة الانتفاع**: أي التوسل بالعقل النظري طلبا بالأسباب الظاهرة للكون، والإنتفاع بتسديد العقل العملي.
- **قاعدة الاتباع**: أي التوسل بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، واتباع إشارات العقل التداولي.

ويؤكد طه عبد الرحمان على أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية: المظهرالتفضيلي، الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية، وإظهار الخصوصية. والمظهر التأصيلي، الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل. والمظهر التكميلي، الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع.[2]

1 المصدر نفسه، ص 252.

2 المصدر نفسه، ص 256.

ج- الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي، وقد نبه طه عبد الرحمان إلى أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرض للضرر، كلما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، مما يترتب عنه آثار تمس سلبا بالممارسة التراثية تواصلا وتفاعلا.

و قد ميز طه عبد الرحمان في هذا الضرر الذي يطال المجال التداولي بين ضروب متعددة، تختلف باختلاف عدد القواعد التي لحقها الضرر في كل أصل تداولي. فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإدارة عبر التناقل في الإنهاض العقدي، والتقهير في الإنهاض اللغوي، والتكاسل في الإنهاض المعرفي، مما يعطل قدرته على الإنهاض.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الفعل مما يعطل قدرته على الإنتاج عبر التعود في الإنتاج العقدي، والاحتباس في الإنتاج اللغوي، والتوقف في الإنتاج المعرفي.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فقد المجال التداولي عامل الاعتبار وتتعطل معه قدرته على التوجيه، عبر السهو في التوجيه العقدي، واللغو في التوجيه اللغوي، واللهو في التوجيه المعرفي.[1]

وبعد بيان دعوى التداول الأصلي، ينتقل طه عبد الرحمان إلى تعضيد دعوى التداول الأصلي بدعوى التقريب التداولي، ليشكل الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث، وتنص دعوى التقريب التداولي «على أن لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي؛ الذي يتميز عن غيره من طرف معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي بعدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا على استناده إلى آليات صورية محددة.»[2]

والتقريب التداولي عند طه عبد الرحمان: هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب تشغيلا عقديا كان أو اختصارا لغويا، أو تهوينا معرفيا، ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والتخصيص والإبدال... حتى يصير موافقا للمجال التداولي المنقول إليه.

---

1 المصدر نفسه، ص 258.

2 المصدر نفسه، ص 273.

وبهذه المستويات الثلاثة يكون طه عبد الرحمان قد تعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فكانت الحاجة عنده تدعو إلى إنشاء تراث جديد لا لَوك أحكام عن تراث قديم. بذلك يكون المفكر قد طرق آفاقا جديدة في قراءة التراث قراءة تحمل على الاهتمام بكلية التراث، كما تجدد الاعتبار لجوانب من ممارسة التراثية تعرضت للتغييب ردحا من الزمن؛ فضلا على أنها تفتح باب قراءة التراث بعين التراث، ومن أجل التراث.

رابعا: الحداثة وسؤال الأخلاق

لم تبق الحداثة حبيسة بيئة الثقافة الغربية بحكم منبتها ومنشئها، بل ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات غير بيئتها باسم التحديث والتجديد، فأصبحت من المفاهيم الأكثر تداولا في الدراسات الفكرية والأدبية والنقدية العربية والإسلامية، وتستخدم على نطاق واسع، وتستند إليها فلسفات متزايدة الحضور والحظوة. كما أن بعض الأوساط والمؤسسات الثقافية تتطلع بدور المنبر لهذا الاتجاه الجديد، بدعوى محاولة التقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتراث الفكري العربي الإسلامي، بل غالبا ما يستخدم هذا الوافد بغموض وارتجال للتعبير على دلالات متباينة متغايرة، تعكس مدى استفحال التبعية العمياء للحضارة الغربية، وعدم القدرة على التمييز بين خصوصيات كل حقل تداولي. بيد أن هذه الحالة التي آل إليها واقع الفكر العربي الإسلامي أفرزت مشاريع ورؤى ناقدة لواقع الحداثة الغربية، وهذا ما نلمسه في موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية؛ حيث عمد إلى نقد مقومات حضارة الغرب الحديث، وذلك بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها، والأساطير التي تنبني عليها. في كتابه سؤال الأخلاق انتقد الحضارة الغربية ووجد أن حركيتها لا تنضبط بأخلاق؛ فهي حضارة ظالمة ناقصة متأزمة متسلطة، كما أن حداثتها نبذت الدين والأخلاق من منظومتها الفكرية. وعقلانية تلك الحضارة غيبت الأخلاق في العلم ولم تهضم حقيقة الغيب؛ فصارت المعارف بدون مقاصد. وبهذه العقلانية استنجد أهل الحداثة من المفكرين العرب، واتخذوها آلية للنهوض بواقعهم في عالمهم الإسلامي.

1 – درجات العقلانية وتفاضل مراتبها

يؤكد طه عبد الرحمان في كثير من مؤلفاته وحواراته على أن العقلانية ليست واحدة، وإنما عقلانيات عدة حتى تكاد لا تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غايتها

ومقاصدها حيث يقول»وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان.»[1]

أ-حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها

أ1- التعريف الأرسطي للعقل: تعتبر الفلسفة الأرسطية المورد الرئيسي للعقلانية إذ يرى أرسطو بأن العقل ما تتفكر به النفس وتعقل المعاني. فالعقل بهذا عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يختلف به عن الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة. أي جوهرا أو ذاتا قائمة بالإنسان، أي مكتفيا بذاته ومستغنيا عن غيره، يفارق بها الحيوان، ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة واليقين، وفق مبادئ العقل الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية، وهي التي تنظم أفعال العقل وتنسق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام والتناسق المنطقي.

كما تختص هذه المقدمات بصفتي الصدق، والمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ما هي كائنات عاقلة. هذه النظرية الأرسطية كان لها الحضور القوي -كما يرى طه عبد الرحمان- في تاريخ الفكر الإسلامي، فإشكالية العقل انتقلت -وبثقلها- إلى الفلسفة الإسلامية التي تبنى بعض رموزها ومفكريها النظرية الأرسطية، أي جوهرانية العقل.، والحقيقة غير كذلك، فهذا الفهم للعقل لا نجده في نص من النصوص الدينية، وكل ما نجده هو أن العقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى، يقول»إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.»[2] وما دام العقل فعلا من الأفعال، وسلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه؛ بقي لنا أن نتساءل: ما هي الذات الحاملة لهذا الفعل؟

يرى طه عبد الرحمان أن الجواب واضح بشأن هذه المسألة؛ فالقرآن لم يتركها للظن والتخمين؛ ويؤكد على أنها القلب الذي يختص بالفعل العقلي لقوله عز وجل "**أَفَلَمْ يَسِيرُوا**

1 طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2006، ص 14.

2 المصدر نفسه، ص 63.

فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ". سورة الحج الآية **46**.

فالعقل فعل من أفعال القلب أي الفؤاد، فكما أن للسمع أداته الحاملة وهي الأذن، وللبصر أداته الحاملة وهي العين، فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب، والقلب قوة لا تبقى على حال؛ حيث أنه دائم التحول والتقلب، وإذا ما كان الحامل متقلبا ومتحولا من حال إلى حال، فشأن المحمول أن يتبعه في تقلبه وتحوله؛ وهو العقل أي الفعل، هذا التغير والتشعب والتقلب عبر عنه طه عبد الرحمان بلفظ "التكوثر"*. يقول «لأن الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة كما يعتقد عامة وخاصتهم، فالتكوثر يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف عل أفق الكمال العقلي، فالعقل إذن يتكوثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه آجلا أم عاجلا، أما العقل الذي يجلب المضرة له هو العقل المتقلل، أي الواحد الذي لا يتغير.»[1]

كما أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، ثم أن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية، يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضا، وهذا القول بتعددية الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة ومتضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها.

وكبديل لمفهوم العقل يطرح طه عبد الرحمان مفهوم الفعل أو العمل كمبدأ لتحديد ماهية الإنسان ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيئ قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا

---

* التكوثر: يقابله العديد من النظائر المشتقة منه مثل: التكاثر، التكثر، الإكثار، الإستكثار... لكن كلها تفيد النفع والضرر في الوقت نفسه (التكثير النافع والتكثير الضار). بينما التكوثر لا يكون إلا في ما يفيد، ولا تكوثر فيما يضر. والعقل المتكوثر هو الذي يبقي على حال التقلب والتشعب طلبا لخير العاقل في العاجل أو الآجل والتكوثر بصفات ثلاث:

فعل عقلي:أي عدم دوام الفعل على حال واحد، وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بلا انقطاع.

فعل قصدي:التوجه نحو إقامة علاقة مع مقابل، سواء مماثل فيتزاوج معه، أو ضد فيتناظر معه وفي كلتا الحالتين تعدد وليس انفراد ووحدة.

فعل نفعي: أي طلب المنفعة المتعدية لا القاصرة، أي الامتداد إلى الغير آجلا أم عاجلا. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 21.

1 المصدر نفسه، 405.

لهذا أن التخلق يكون مقابلا للتعقل، وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

أ2/التعريف الديكارتي للعقل اقترنت العقلانية في العصر الحديث باسم ديكارت (1596-1650) حتى كانت التسمية "العقلانية الديكارتية" والتي كانت لها مكانة نوعية في تاريخ الفلسفة، والتعصب لها كان كبيرا في العصر الحديث والمعاصر، ارتبطت العقلانية عند ديكارت بالمنهج الذي يرى بأنه مجموعة من القواعد مؤكدة وبسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما بعده خطأ، واستطاع أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته. فإمكانية معرفة الحقيقة بواسطة العقل دون مساعد آخر كما يرى ديكارت، تؤكد على قدرات الإنسان اللامحدودة، فالعقل بهذا يرفض من حيث طبيعته الاعتراف بسلطة أخرى غير سلطته. فالعقل يوجب أن يكون هو الحكم الأعلى، وهو في الوقت نفسه النور الطبيعي الذي يضيء طريق الإنسان، بل أكثر من ذلك، فإن جميع مسائل العلم والرياضيات والحياة العلمية قابلة للحل عن طريق النور الطبيعي للعقل، متبعا نسقه الطبيعي الخاص.

فالعقلانية الديكارتية عند طه عبد الرحمان لا تفي بالوظيفة التي يقوم بها القلب، وهي ربط الأشياء بعضها ببعض؛ أي أنه يقيم علاقات بين الأشياء، إلا أن هذا الربط اختلف بين اليونان والغرب اليوم، فاليونان سلموا بربطية العقل؛ على أساس إن هذه الربطية تشمل الكون كله بل وتقيم فيه وبداخله (اللوغوس)؛ في حين أن الغرب الحداثي ينظر إلى العقل على أنه ربط أيضا؛ ولكنه ربط بين وسائل وغايات، وهذا ربط إجرائي وهو ما يسمونه بالعقل الأداتي. فالعقلانية الأداتية قائمة على مبدأ أنه لا بد من إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية، حتى أن هذه الغاية بدورها تتحول إلى وسيلة لغاية أخرى... بمعنى أن الكل يصبح موسلا وفق حركة التتابع والتوارد، وصولا إلى انعدام الغايات وانتهائها، وبهذا فالعقلانية الديكارتية لا تستجيب لشرط النفع في المقاصد، والنجوع في الوسائل أي أنها تنتهي دائما إلى أنه لا يقين في أن الوسائل المستخدمة ستكون ناجعة، ولا يقين في أن الغايات المخاطر من أجلها ستكون نافعة. فالمنهج العقلي العلمي سعى إلى فهم الطبيعة وقوانينها لإخضاعها في خدمته من أجل الوصول إلى السيادة التقنية، لكن ما حدث هو العكس؛ يقول طه ع الرحمان»وما انقلاب التقنيات هذه على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل لنفسها وتسير وفق منطقها بغير

بصيرة من الإنسان وفق مبدأين كلاهما يضر بالإنسان في هذا الكون لاعقلاني ولا أخلاقي»[1]

وما دام أن المنهج العقلي العلمي محدود النفع في المقاصد فهو كذلك محدود النجاعة في الوسائل، فالثورة العلمية الكبرى في عصر النهضة وما بعدها أكدت على ضرورة دراسة الطبيعة دراسة عصرية، وهي الدراسة الوحيدة التي أدت إلى تطور علمي منتظم وشامل خلافا للأساليب التي تقدم بها الأقدمون في ميدان فلسفة الطبيعة، وبعيدا عن التصورات اللاهوتية والإيديولوجية، وفق ما يصطلح عليه في ميدان الفكر العلمي بالموضوعية، إلا أن التوسل بهذا المبدأ في فهم ظواهر الطبيعة لم يحقق شرط النجاعة؛ لأنه أفرغ كل القيم والمعاني الأخلاقية بحجة قطع الطريق أمام الذاتية باسم الملاحظة المباشرة والتجربة العيانية. يقول: "أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو أعقاب؛ تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية قيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها."[2]

وتبعا لعدم وفاء العقلانية الحداثية عموما والديكارتية خصوصا بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل؛ يرى طه ع الرحمان أن هذه لن تتحقق إلا في ظل العقلانية الإسلامية الإيمانية، فالتصور الإسلامي له ربط إجرائي من نوع آخر مختلف تماما، حيث أنه يربط بين الوسيلة والقيمة، فيربط الأسباب بالقيم، فبهذا التصور سترفع القيمة الوسيلة إلى مستوى فوق المادي؛ حتى ولو كانت الوسيلة مادية فهي تحقق دائما معنى مثالي.

فالعقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها؛ واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي الذي نزل هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين. ولو تتبعنا فكرة طه عبد الرحمان في فحصه لواقع الفلسفة الغربية الخالصة لفهمنا دعوته بلزوم تكسير طوق العقل وتفادي العقلنة، يقول: "ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه، مما يستحق أن يكون مؤسسا له لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن

---

1 طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص 45.

2 طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 67.

نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة.

ب-العقلانية المسددة والمقاصد النافعة

بعدما فرغ طه عبد الرحمان من فحصه للحداثة الغربية وعقلانيتها المجردة، ببيان مفاسدها وحدودها، في كونها لا تفي بالمقاصد الكلية، والغايات التكاملية للإنسان، مظهرا الالتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية والمحدثين وما أفرزته من أزمات، ومن أجل تخليص الفكر العربي والإسلامي من الورطة التي أوقعته فيها العقلانية الحداثية الفاسدة. نجده يقترح نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق، ومرتبة أرقى من العقلانية المجردة اصطلح عليها: العقلانية المسددة، والتي هي بمثابة البديل الممكن لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد؛ أي هي عملية إكمال لهذا العقل، ويتم هذا من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل على مقتضى الشرع، يقول: «ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المسدد" ونحن ماضون بإذن الله إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان»[1]، فكسر طوق العقل المجرد ضروري من أجل طلب التسديد لهذا العقل من قوة ليست من جنس قوته، فتلقح وتخصب العمليات العقلية، وتفتح للعقل المجرد آفاقا بواسطة العمل ما لا يفتح له بدونه. يعرف طه عبد الرحمان العقل المسدد بقوله: "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع".[2] وتأملا في هذا المفهوم نستجلي المقصد الذي حدده طه عبد الرحمان وهو مقصد خلقي؛ أي إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة، وقيمة الأفكار بخاصة الفلسفية منها، تكون أكثر فاعلية إذا تلبس بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع؛ أي مهتديا في قوله وفكره وعمله بالمقاصد التي حددها الشرع في ثباتها وشموليتها وفي جلبها للنفع ودفعها للضرر هذا يعني أن صاحب العقل المسدد قد حصل اليقين في القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نفع هذه القيم ولا في نجاعة

---

1 طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص 53.

2 المصدر نفسه ص 58.

الوسائل، فيبقى هناك تفاوت، ولكنه مسدد لاختياره تلك القيم في نفعها كما حصل اليقين في نجاعة الوسائل التي توصله إلى هذه القيم. ولا يمكن للعقل أن يهتدي إلى المقاصد النافعة إلا إذا كان على صفة التخلق التي تلقي في فهمه ما يبصره بهذه القيم العليا. ولهذا فدعوة طه عبد الرحمان هي الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ "اللوغوس"؛ وإنما يكون فيها لـ "الإيتوس" أي الخلق، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله. ولا مناص من أن نهيئ الإنسان لحضارة "الإيتوس" إذا أردنا أن يفلح الإنسان في العاجل وفي الأجل، كمساهمة من الفيلسوف المجدد- كما يفضل البعض تسميته- في بناء فلسفة عربية إسلامية مأصولة كان قوله بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مخالفا بذلك ما أشيع عن الفلسفة كونها معرفة كلية تجريدية وبرهانية، حيث أن أخطر ما في هذا التصور التقليدي للفلسفة، هو أنها مجرد نظر أو معرفة لا تستوجب أي عمل، ولا يقتصر هذا الاعتقاد على الحضارة الغربية التي تعيش أزمة القصد واليقين الناجمة عن فصل العقل عن الغيب، بل إن هذا الاعتقاد كان له أثر وخيم على الحضارة الإسلامية، حيث أن الاشتغال بالفلسفة ظل مبعث الشبهات؛ ليس لسبب مخالفة أهلها لبعض ضوابط المجال التداولي الإسلامي، أي القواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة، بل بسبب خوضهم في أمور معرفية لا يصدقها عمل وليس من ورائها منفعة. ومن أجل هذا يشترط طه عبد الرحمان في الفلسفة أن تكون عملا ينفع، أي أن تكون معرفة من أجل العمل وحكمة هادية إلى مكارم الأخلاق، وهنا تبرز الدعوة الطاهائية إلى حضارة الفعل والحد من هيمنة القول على الفعل؛ أي اتحاد النظر بالعمل، وربط السلوك بالممارسة الفلسفية، والاحتكام إلى الأفعال في مقابلتها بأبنية العقل المجرد.

وفي سياق تفصيله في رتبة العقل المسدد وعلاقته بالمقاصد النافعة يؤكد طه عبد الرحمان على أن تكاليف الدين هي التي اختصت بالذات باسم المقاصد وهي أنفع المقاصد وأيقنها، ولا يمكن لها أن تنعطف عواقبها بالضرر كما تنعطف به عواقب غيرها من المقاصد، كونها تنطوي على قيم مصلحية مغياة من الأحكام الشرعية والمرتبطة في تحققها واقعا بالقصد الإرادي من المكلف. وبهذا فإن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما القصد منها معانيها أي المصالح التي شرعت لأجل جلبها، والمفاسد التي حددت لأجل دفعها. فالشريعة بهذا كلها مصالح كونها تجلب المنافع وتكملها، وتدرأ المفاسد والأضرار وتعطلها، فالشارع من وراء تحديده لهذه المقاصد أراد من المكلف الدخول في التكليف ائتمارا أو انتهاء، ليكون

قصده في العمل موافقا لقصد الشارع في التكاليف. ولقد حدد طه عبد الرحمان ثلاث شروط أساسية يجب توفرها في العقل المسدد حتى يكون محل اعتبار وهي: موافقة الشرع – اجتلاب المنفعة – الدخول في الاشتغال.

ج-العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة

على الرغم من علو منزلة العقل المسدد وشرف مرتبته على العقل المجرد، وقدرته على قهر حدود هذا العقل، إلا أن الكثير من الآفات التي يمكن أن تعلق به من شأنها أن تنقص من كماله، وتقطع صلته بالشرع، لأن شرط العقل المسدد هو مجرد دخول العقل في الاشتغال الشرعي، وليس النزول بمراتبه، ولذا اجتهدت الممارسة الشرعية الإسلامية في الخروج من آفات العقل المسدد الخلقية والعملية والدخول في مرتبة أعلى، وأفضل يورثها العمل الشرعي، وهذا في الاشتغال اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم العقل المؤيد، والذي يمكن المتقرب من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية، وإقامة باقي أعماله على هذه التجربة الفياضة، فالعقل المؤيد هو» العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا على تحصيل المقاصد النافعة.»[1]

فالعقلانية المؤيدة تسلم بوصل العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية؛ وكأن المتقرب في ترقيه إلى مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثتها كل من العقلانيتين المجردة وبالخصوص المسددة. فالذين اقتصروا على أبنية العقل المجرد في المعرفة لم يزدهم اقتصارهم هذا إلا إعراضا عن المعرفة بالله والاشتغال على مقتضى شرعه، وقطعوا على أنفسهم سبل بلوغ المعرفة الغيبية تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة أخرى بحجة استقلال المعرفة العلمية.

وأما الذين اقتصروا على العقل المسدد؛ حتى وإن حصل لديهم الإجماع بأن التوسل بالعلوم النقلية موصل إلى معرفة الله أو معينا على ذلك، فإنه لم يحصل عليهم الإجماع على مستوى العلوم العقلية لانفكاكها عن معرفة الله، وفي هذا يقول طه عبد الرحمان: "فكل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل

1 طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 83.

مشتغل بهذا العلم أو ذاك لابد أن يصل إلى إدراك جانب منها، وأن يستزيد التقرب إليها، وإلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع."[1]

فالمتقرب المترقي إلى مرتبة العقلانية المؤيدة، من واجبه العمل والمزاولة عليه، والاستزادة منه حتى يكون مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله، من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشرع، والدخول فيما فيه احتمال الضرر، فيجب أن تكون الممارسة العقلية متسعا للاستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر، فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق، ومتسعة الرحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه. فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني، وإقرار لفظي؛ وإنما هو بالأساس اعتقاد حي يقيني يصدقه العمل، وقول يحققه الفعل، والإيمان الحي لا يوجد إلا مع العمل، وهذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن، لا يقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبدل المعتقد المؤمن، إذ أن المؤمن يتحرك بكلية قواه ما بطن منها وما ظهر، طالبا الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف القيم الروحية والعملية التي تورث الصلاح عاجلا في الحال وآجلا في المآل.

ويؤكد طه عبد الرحمان على أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية، -وهنا تبرز نزعته الصوفية-، وكيف أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله، وتجلب له أعماله محبته الخاصة. وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرب إلى الله والمشتغل به والمتعامل فيه وينقلب مفهوم الإنسان بذلك باعتباره كائنا حيا عاملا في العقلانية المسددة، إلى كائن حي عابد في العقلانية المؤيدة. يقول: "ومتى سلمنا بأن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك... أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق ويتقوم بها السلوك عنده."[2]

---

1 طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص 149.
2 طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص 147.

2- الحداثة الغربية ومبدأ فصل العلم عن الأخلاق

يعتبر عصر النهضة بداية هذه الثورة العلمية والتقنية وما شكلته من نقطة تحول حاسم في نظرة الإنسان إلى الكون، وما تبعه من كشوفات هائلة ومذهلة، تعبر عن جبروت العقل اللامحدود، مثله علماء عمالقة قلبوا نظام التفكير رأسا على عقب، وحطموا أبنية التفكير القديم، وأرسوا دعائم تصور جديد للعالم والطبيعة قوامه منهج منظم يخضع الظواهر الطبيعية إلى الوصف التجريبي الواقعي لا إلى الاستنباط العقلي، وبأدوات ووسائل علمية دقيقة تضمن حظوظ الإنسان في السيطرة والسيادة على الطبيعة بعد أن كان خاضعا لها. عبر عنها طه عبد الرحمان بقوله: "السيادة في هذا النظام هو أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تفتح في النظر، وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل، وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي، التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من ناصية الكل."[1]

فالنظام العلمي التقني في نظره يكرس ثلاث مراتب للسيادة هي: سيادة التنبؤ- سيادة التحكم - سيادة التصرف.

هذه المراتب الثلاث للنظام العلمي والتقني الغربي تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية: فمرتبة التنبؤ تستبعد الأخلاق ومرتبة التحكم تستحوذ عليها، ومرتبة التصرف تصطنع بديلا لها، هذه الوضعية كرست واقعا جديدا أنتجه العقل العلمي التقني كان اندماج الإنسان الحديث والمعاصر فيه عميقا، وإقباله عليه شديدا بعد أن نفض يديه من الدين والأخلاق، وجعل من العقل والعلم إلهين جديدين، هذا يعني أن الحداثة الغربية بموجب هذا المنظور المذهل في مجال العلوم والتقنية قد قطعت أي صلة بالأخلاق أي لا أخلاق في العلم والتقنية. هذا ما أوقع المجتمع الغربي خصوصا في آفات أخلاقية لا حصر لها انسحبت آثارها على كل المجتمعات التي نصبت الحداثة الغربية إماما لحياتها «ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق ألا وهو تحميل كمال السيادات الثلاث، التنبؤ والتحكم والتصرف بل صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب.»[2]

---

1 طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 115.

2 المصدر نفسه، ص 123.

وبإعراض عقلانية النظام العملي والتقني عن الاعتبار الأخلاقي الديني، تكون قد رمت الإنسان الحديث في أتون أزمة خطيرة مست المحيط الذي يعيش فيه الإنسان إذ تجلت آفاتها في مختلف مظاهر الاختلال البيئي من ارتفاع درجة حرارة الأرض جراء إفراط الإنسان في استخدام الطاقة وما نجم عنه تلوث الجو وما يورثه من أمراض، واتساع ثقب الأوزون وذوبان الجليد في المناطق القطبية وزيادة قوة الأعاصير... والأزمة الأخطر هي تلك التي مست صميم الكائن الحي عموما، والإنسان خصوصا في تركيبته العضوية، عبر ما يعرف باسم "الثورة البيولوجية" فالتقدم المذهل في البحوث البيولوجية وخاصة في نطاق الهندسة الوراثية، وهندسة الجينات كفيل بأن يحدث ثورة خطيرة تفوق خطورة القنبلة الذرية من خلال التلاعب بالجينات ومحاولة تغيير الخلق. وهنا أخذ بعض العلماء يتخوفون من بعض النتائج التي قد تؤدي إليها مثل هذه اللعبة الخطرة في تبديل الجينات بين المخلوقات، وخاصة عندما نجحت التجارب التي حول بها العلماء بعض الكائنات الدقيقة المسالمة إلى كائنات ممرضة. إذ قد يغري ذلك البعض في تصميم كائنات بكتيرية تحمل كل سوءات الأرض، وينتج عن ذلك سلالات مدمرة لا تعرف أجهزة المناعة في أجسامنا عن أصولها شيئا، فتدمرها تدميرا، أو قد تستخدم في الحروب البيولوجية وتصبح بذلك أشد فتكا من القنابل الذرية.

ولما كان العقل الحداثي عقلا يسعى إلى تغيير العالم طمعا في بلوغ عالم بديل زج بالإنسان في عالم الاغتراب، وطرد المتعة من اللحظة الحالية نحو الأزمنة الآتية المجهولة. ويمكن لنا أن نوجز الوضع الذي آل إليه واقع الإنسان الحديث جراء طمع العقل الحداثي الغربي وسعيه إلى التغيير في قول عدنان رضا النحوي، وتقويمه للحداثة الغربية: تتمثل الحداثة في العالم الغربي كما يرسمها واقعها وفكرها، وممارستها الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى التغيير وسعيه وراء الجديد سعيا متفلتا من الإيمان والتوحيد غارقا في ظلام الشرك والإلحاد، سعيا يجمع اليوم خبرة آلاف السنين في الانحراف والشذوذ والأمراض النفسية والعصبية والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية المتفلتة والملتهبة، وفورة سائر الشهوات المدمرة لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي بصورة مستمرة متتالية، حتى لا يبقى حسب ظن رجالها شيء ثابت في الحياة، لهجوم جنوني على التراث والدين وثورة على الحياة وعلى سنن الكون بين قلق الشك والريبة، وفجور الكبر والغرور. إنها تمثل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين بما كسبت يداه.

3-النظرية الأخلاقية الإسلامية ومبدآ التعقل والتخلق

يرى طه عبد الرحمان أنه كان لازما على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي، وذلك بطرح مفاهيمه وقيمه المضطربة والكشف عن زيفها وفسادها، وذلك بتقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مستمد من أصول الشريعة الإسلامية، يعد بمثابة المخرج الآمن من الأزمات التي تكابدها الإنسانية جراء إتباع النهج الحداثي. فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتها ترشيد أفكار الإنسان وأفعاله وممارسته وإكسائها بعدا دينيا وأخلاقيا يدفع به إلى التحكم فيما يترتب عن التقدم من نتائج وإمكانات، وفي الوقت نفسه يقيه من الفساد في الأرض، والعدوان على الذات الطبيعية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم: الاعتدال في التقدم العلمي- التقني من أجل غايات روحية أكثر منها مادية. وهذا ما عبر عنه هيدجر في نقده للتقدم العلمي النقي. فالاستعمال الجيد للتقنية وتوجهها لصالح غايات "روحية" يقلب المعادلة من سيادة التقنية على الإنسان إلى سيادة الإنسان على التقنية. ومن أجل هذا عمد الإسلام إلى سد الثغرة بين العلم والأخلاق، وأحداث توازن بين عنصري الروح والمادة وأخلاقية الحياة والعلوم. فالإسلام لا يفرق بين العقيدة والعلم والتقنية بل على العكس يوحد بينهما في بنية واحدة متماسكة، كما لا يفرق في البحث عن القوانين والأسباب والبحث عن الغايات والمعاني، ولا بين القوة التي توفرها لنا التقنية للسيطرة على الأشياء ووجوب استعمالها كوسيلة لعبادة الخالق ولهذا يجب تقديم الغاية الروحية قبل المادية في أي بحث علمي، تقني «إن كل تقدم مادي يتطلب تقدما روحيا يفوقه أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به»[1]

ومن هنا يرى طه عبد الرحمان أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درأ آفاتها إلا بالعودة إلى الإسلام أي تخليق النظام العلمي والتقني وفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام وترك العمل بمبدأ السيادة على الكون، ودفع المخاطر والأهوال المصاحبة لها على الدوام وفق مبدأين أساسين هما التعقل والتخلق.

أما التعقل لا يعني مجرد ممارسة النظر العقلي وإنما الدخول في مجال العمل بمقتضى مبدأ المقاصد النافعة. فآثار الأفعال وعواقبها ضارها ونافعها لا يقدرها عقل بشري تخلى عن العمل بمبدأ العبادة وأخذ في العمل بمبدأ السيادة، ومنه ضرورة العودة إلى الأخلاق الدينية في

1 طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 233.

كل نظر عقلي أو فعل عملي كونها الضامن لصلاحه في الحال والمال. فالتعقل هو الدخول في عمل حي غير آلي قادر على أن يحمل الإنسان على التخلي عن العمل بمبدأ السيادة والدخول في العمل وفق الطاعة الفعلية لسيد الكون.

أما التخلق فهو جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية أي أن المتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية هي صلب أفعاله، أي لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة؛ إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي؛ ومتى خالفته وجب مراجعة النظر فيها، بل تركها والأخذ بأفعال غيرها لأنها ليست مقصدا في ذاتها وإنما وسيلة للاستزادة من التخلق.

ويعمد طه عبد الرحمان إلى الربط بين هذين المبدأين التعقل والتخلق لوصل الإنسان بمرتبة العبادة، فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعبد طمع في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه من أجل ترسيخ الذات الإنسانية وتصير بذلك حركة الإنسان في الكون -بفضل العبادة- امتدادا لتأمله في العالم الحسي الطبيعي وصارت الحسيات عنده معابر للعقليات، فالعبادة همزة وصل بين النظر والفعل وبالتعبير الطاهائي "مجال الاعتبار" «فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر، فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات.»[1]

وبناء على هذا فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غاياتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تناط بالبحث العلمي ثانيا، وهذا من شانه أن يسخر هذه العلوم لازدهار الإنسان وصيانة الخلق، لا تدميره وتغييره. فالمشكلة هنا تتصل بربط العلم الوضعي في اكتشاف الوسائل بالحكمة الإلهية، التي هي البحث عن الغايات، وارتفاع الغايات الدنيا إلى الغايات العليا، بحيث تفضي في النهاية إلى الغاية المطلقة وهي معرفة رب الأكوان وعبادته، لا إنكاره والسعي إلى التغيير في خلقه. ولذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقاتها، وتكون أكثر حركية من سابقاتها، لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة، لكنها زادت مع الدين الإسلامي، بموجب خاتميته، وبموجب تكميله لمكارم الأخلاق. فالإسلام هو دين البشرية جمعاء، فنستطيع أن نخدم ونسهم في الحضارة الكونية من هذه الزاوية، بمعنى أن القيم التي يحتضنها الإسلام كونية، يقبل بها البشر جميعا لو تقدم وتعرض إلى الآخرين بالطرق التي يعرضون بها قيمهم، وبهذا تصبح المرجعية

1 طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 113.

الدينية وما ينتج عنها من تصورات وقيم وسلوك نمطا من المعرفة التي ينفتح وفق مقتضاها عالم الحركة والفعل المرسخين للذات الإنسانية على عالم التأمل الفاتح لباب العبادة، ومع انفتاح باب العبودية للذات الإلهية بنغلق باب عبودية البشر للبشر، ومنه يعزف الإنسان عن التصرف في الكون مثل تصرف صاحب الكون فيه. فيشتغل بفلسفة تعميرية لا تروم غزو الفضاء استبعاد الآخرين، بقدر ما تطلب تعميرا للكون تحصل معه المتعة والاستقرار، وينتفي معه الصراع بين الإنسان والطبيعة.

هذه أهم أبرز المعالم الكبرى التي طبعت المشروع الطاهائي، والأسس الأولى التي بنى عليها هذا المفكر مشروعه التجديدي، رغبة منه في تصحيح المسار الفكري، وتقديم البديل، وتحديد الكيفية التي يتم بها إنجاز هذا البديل. فعلى الرغم من الجدل الذي أثاره هذا المشروع بين مدافع ومعارض، إذ تعرض للانتقاد من بعض من لم يرقهم التعايش معه، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا ترقى إلى مستوى المناظرة الفكرية البناءة؛ إذ نعتوه بالطائر الذي يغرد خارج السرب والمفكر المتفيقه، والمتفلسف الذي لا يحسن النقد إلا بلسان غيره، المجدد الواهم، صاحب المشروع المستحيل، المفكر الرجعي السلفي... ومن القراءات الناقدة لهذا المشروع قراءة ناصيف نصار، قراءة علي حرب، قراءة محمد سبيلا، قراءة فتحي المسكيني... وغيرهم.

رغم هذه الإنتقادات نلمس في كل إنتاج فكري يقدمه طه عبد الرحمان قدرة على تأصيل المفاهيم وصنع المصطلحات، ومواجة فلاسفة الشرق والغرب، وانتقاد المفاهيم المقررة في عالمنا المعاصر: الفلسفة، العقلانية، الأخلاق، الترجمة، الحداثة ... نراه يُحارب على جميع الجبهات، من أجل إزالة الأوهام، وإيقاظ الأرواح وجعل الإسلام دين المستقبل، وجعل الفكر الإنساني ينفعل بالتخلق أي بالتدين.

الفصل الخامس

الحداثة وما بعد الحداثة
في الفكر العربـــي

عبد الله القصيمي
من المدافعة الإيديولوجية
إلى التفكير بالمعول الهدام

يوسف بن عدي[1]

توطئة عامة

يبدو أن الكتابة عن مشروع وأعمال "عبد الله القصيمي" مغامرة فكرية ومتعة فلسفية لما فيها من جمع للتناقضات ورصد للتصدعات. مما يضفي على خطاب الرجل سمة المفارقة والتضاد من قبيل صياغة نص فكري يجاور فيه بين مفاهيم: الارتداد والإيمان، التقليد والإبداع، التفكير والتكفير، المثقف والفيلسوف، الإله والإنسان، الفرد والجماعة، الوهابية والتشيع.. لنقل بعابرة أدق أن هذا المفكر السعودي الثائر هو مع الدين وضده، مع الأصالة والتراث وضدهما، مع العقيدة الدينية والمناصر لهما. فهو ضد كل هذه التصورات والأفكار، حينما تصير أغلالا وقيودا ضد العقل!

غني عن البيان، أن ثقافة"عبد الله القصيمي" ثقافة دينية عتيقة لاسيما وأن هذا الشيخ الأزهري قد انفق من عمره العلمي والدراسي حصة في جامعة الأزهر بمصر. بل لربما لا نجافي الصواب إذا ما قلنا أن كتابة الرجل في مبتدأ الأمر تختلف أيما اختلاف عن كتاباته ومؤلفاته المتأخرة. إذ تمكن المفكر السعودي من تأليف مقال، بلغة "الشهرستاني"، من مقالات بلغة تستمد نفسها من طريق المتقدمين من الفقهاء والمتكلمين. في حين انقلب تفكيره وخطابه من كتابة دينية لها ضوابطها ونسقها النظري والمفاهيمي إلى تأليف **شذرات** ومقاطع كأنها تنتسب إلى فكر ما بعد الحداثة، بل قل تنسب إلى "فريدريك نيتشه"!

ومن الواضح، أن هذا النوع من التفكير والتفلسف إنما أدى به إلى نفض الغبار عن عباءته وعمامته الأزهرية الدالة على التقليد والقدامة. من ثمة، صنع "القصيمي" تجديدا وتغيرا

---

1 باحث ومؤلف في شؤون الفلسفة والفكر–المملكة المغربية

الذي لطالما رهب منه مناهضي الإبداع والحداثة ومنطق التاريخ.

وهكذا، فإن مشروع "القصيمي" هو مشروع المدافعة عن أطروحات (بالجمع) دينية وسياسية وفكرية وعلمية. إذ استطاع هذا المفكر الفريد والمتمرد من الدفاع أو قل المدافعة العقدية عن **أطروحة الوهابية** ومقولاتها إلى الانقلاب عليها وعلى الدين بما هو كذلك لا باعتباره يشير إلى قومية أو عصبية أو ثقافة بعينها. فنقده العنيف والقاسي جعله في بعض الأحيان يلجأ في لغته من لغة تشخيصية وتعين خصومه إلى لغة مجردة تلتزم بالعبارة دون اللفظ.

ولعل هذا الأمر يرجع إلى سياق تفكير "عبد الله القصيمي" **فهو** حينما فكر بعقل المثقف العضوي سعى سعيا لا رجعة فيه إلى الإعلان عن أعداءه وأعداء الوهابية بشكل صريح ومقرر. بل قل إن تأليف مذهب بالمعنى الإيديولوجي، أو المرافعة نيابة عنه إنما يشترط كشف عيوب مناوئيه ومحاربيه. وبذلك ليس بمقدور الداعية الإيديولوجي التفكير خارج هذه الحدود. كما أن هذا الشرط ينسحب على سائر المذاهب والعقائد والأديان.

ألم يكن القصيمي من المدافعين أيضا، بشكل أو بآخر، عن **أطروحة الليبرالية** حينما ارتأى أن الحرية هي كينونة متواصلة ومعركة مستمرة في حياتي الناس والجماعات، والأفراد والمجتمعات، ثم ارتد وكفر بها، على أساس أن الزعماء والطغاة هم الذين يتمتعون بالحرية!؟. فالزعيم يخطب وينسب إليه الانتصارات والهزائم على حساب آلام الشعوب وعذاباتهم. فانظر أيضا كيف دافع "عبد الله القصيمي"، في الأمس، عن نوع من السياسات المتبعة والحكومات العربية من أجل توطيد معالم رؤيتها إيديولوجية ومبرراتها الدينية. تلك الرؤية المؤدلجة التي كان يزعم صاحبنا أنها تعبر عن الحقيقة واليقين وغيرها من التصورات والأفكار والنماذج ملوثة بالوهم والكذب والتزييف والضلال! بيد أن هذا التصور المؤسس على منطق الهوية والتطابق المدعم بلغة إيديولوجية قاطعة تحولت إلى تشريح لها وفضح لإسرارها، بل أكثر من ذلك، ليقوم بتفكيك مقولات السياسة والسياسي والثائر والقائد والزعيم والكتاب والشعراء.. التي تخفي العجز والاستغلال والوحشية والعنف.

فضلا عن ذلك أن هذا المفكر السعودي الثائر ارتد ارتدادا ابيستيمولوجيا ومذهبيا ودينيا على أقدس المقدسات إلا وهو الإله!! ولواحقه من الأحاديث والأناشيد والرسالات والأحلام، لا أحسب هذا المقال إلا مغامرة فكرية حينما نطمح إلى بيان الخيط الناظم لأفكار الرجل ضمن دائرة اللانظام، ومحاولة إبراز إيديولوجيته في

معرض اللايديولوجيا، والثقة في كشف رؤيته النسقية والشمولية في قلب نصوصه الشذرية الباعثة على الفوضى واللامعنى، بل قل البحث عن العود الأبدي. بهذا الاعتبار كان لابد من تقسيم مراحل تفكير"القصيمي" إلى مرحلة المدافعة المذهبية وإلى مرحلة التفكير النقدي الانقلابي. كل ذلك من شأنه أن يساعدنا على إبراز الملامح العامة لفلسفة الرجل وفكره.

لا ريب أن سياق تفكير "عبد الله القصيمي" إنما تنحدر إلى رؤيا للعالم (weltanschauung) المتحكمة والسائدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العربي والمسلمين. ويتولد من هذا، أننا نؤمن بأن **النسق الثقافي** يسهم في بناء فهم معتبر وتأويل سديد وسليم لنشوء الأفكار والمذاهب، بل قل إن التاريخانية الجديدة ستكشف إيقاع تفكير المفكر "القصيمي" ووثيرة نموه وتطوره أو تقهقره وارتداده.

لقد ساد في بدايات القرن التاسع عشر، وقبله بقليل، جملة من الأحداث الاجتماعية والتحولات الفكرية والإيديولوجية الهائلة، العالمية والمحلية من قبيل انخراط العالم الغربي المتقدم في عالم العقل والعقلانية (وفق التصور السائد عصرئذ) وانتشار وذيوع النزعات العلموية المادية وسيادة أفكار الوجودية والماركسية، أي الإيديولوجيات الكليانية التي صارت تتطلع إلى غزو العالم المتخلف واستعماره عن طريق توظيف مجالات معرفية: على سبيل المثال لا الحصر، الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا الثقافية. كل هذا كان نتيجة طبيعة لتنامي الحركة الاستشراقية.

والحاصل بالتبعة، أن الغرب هو الآخر (المتمدن والاستعماري في الوقت ذاته) الذي أحدث رجة في عقل العرب والمسلمين حينما احتكوا به. تلك الرجة التي باتت تعرف في الكتابة العربية النهضوية الحديثة بـ "صدمة الحداثة". من هنا، سارعت بعض تيارات الفكر العربي الحديث إلى سرعة التأثر والانبهار بمدنية الغرب وتطوره. بل والعجلة في استحضار ما يحدث في الحضارة الغربية المتقدمة، دون شرط أو قيد، على واقع التخلف الفكري والجمود المعرفي في الواقع والثقافة العربيين. والشاهد على ذلك رحلة الطهطاوي التي رواها في نصه: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"التي وصف فيه مشاهد باريز المثيرة للاستغراب والتعجب. انه الوعي بالفارق بين قوة الآخر وضعف الذات العربية والإسلامية. وقد اصفر عن هذا الأمر كتابة انتقائية تجمع بين مفاهيم متباينة في حمولتها الاجتماعية والفلسفية، بل الأدهى من ذلك، محاولة بناء رؤية مرتبكة منفعلة تضع الأصالة والتراث في يد والنهضة الأوروبية

وتحولاتها في يد أخرى. بالرغم من ذلك، فميزة "أدب الرحلات" لا تتمثل في بداية "نقل" أوروبا إلى العرب، بل بداية تحرير الوعي النمطي السائد من المعوقات الذهنية لرؤية أوروبا... الأهم التساؤل متى بدأت وسائل الرؤية تتغير وكيف بدأ الجهاز المفهومي للتقبل.[1] وهذا يدل على تصاعد الحس النقدي والدينامية المتغيرة للأفكار والتصورات في مطالع العصر الحديث.

من المؤكد أن تيارات الليبرالية والاشتراكية والتطورية المادية.. الخ قد عبرت بقوة وحماس، وبدون مراوغة، عن انتسابها إلى الثقافة الغربية الحديثة. ومحاولة التعبير عن امتدادها امتدادات في السياق العربي الحديث من قبيل "طه حسين" و"احمد لطفي السيد"و"شبلي شميل".. وغيرهم من الكتاب والمفكرين العرب في العصر الحديث الذين يمثلون **رؤيا للعالم** المرتكزة على مقولات الحرية والحضارة والتمدن. كل ذلك من شأنه أن يفجر غضب بعض دعاة التراث والأصالة لمواجهة هذا المد الجارف والكاسح دفاعا عن حياض الأمة وبيضتها. فانظر إلى "جمال الدين الأفغاني" في رسالته الرد على الدهرين الذي كشف فيها رداءة التصور المادي وهزيمته وخطورته على الأمة وثقافتها الأصيلة. وهذا الإمام "محمد عبده"الذي رسخ في ثقافتنا النهضوية والإصلاحية لغة الحوار والمناظرة والعقلانية عندما حاول خصمه "فرح أنطون" على صفحات "المنار" و"الجامعة". هذه إلا خيرة التي تدل "اشتقاقا يفيد الحوار والضم والتالف وليس الفرقة والتشيع والتحزب. كذلك يفيد "المنار" اشتقاقا معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية. فاللفظان ايجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلتين، إذ تعبر الأولى عن التيار العلمي العلماني، بينما الثانية عن الحركة الإصلاحية"[2]

---

1 الحداد (محمد)، كتاب: "الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح"، بيروت-الطبعة الأولى 2006، ص 95.

2 حنفي (حسن)، مقال: "العقل والحرية بين فرح انطون ومحمد عبده سجال "الجامعة" و"المنار"، ضمن قدمت هذه الورقة في الندوة السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة بعنوان: "فلسفة الحرية" بتاريخ 19-17 كانون الأول/ديسمبر2005. -"من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر في هذا التيار العلمي العلماني في الفكر العربي الحديث، الذي يمثله شبلي الشميل وفرح انطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، نظرا إلى معرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافي إليه ومعرفته الأقل بالأنا نزرا إلى عدم انتمائه الثقافي إليه، جعله يعطي الآخر أكثر مما يستحق ويعطي الأنا اقل مما يستحق، الخير كله يأتي من الآخر، العقل والعلم وحرية الإنسان، ونظام الطبيعة والتقدم في التاريخ. والشر كله يأتي من الأنا، الأسطورة والخرافة والتخلف. "ص 142.

ومن المؤكد، أن لحظة الإمام "محمد عبده"من أقوى اللحظات الفكري المثيرة والجادة في الفكر العربي الحديث باعتبار أنها كانت **لحظة تركيبية** بين الرافد الأصالي والحداثي. "صالحت بين العلم والدين، بين الهوية والمعاصرة، بين القديم والحديث، ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة التي خرجت تيارات الفكر العربي المعاصر إلى الوجود، فكان محمد عبده أستاذ الزعيم الليبرالي لطفي السيد، وأستاذ الزعيم السلفي رشيد رضا في الوقت نفسه"[1]. ولعل من أهم الأحداث الفكرية أيضا التي شهدها المفكر السعودي "القصيمي" هو صدور كتاب: "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق"[2] على اثر سقوط الخلافة والإمامة العظمى من أيدي السلطنة العثمانية سنة 1924. وقد ذهب بعض الكتاب العرب المعاصرين مذهب القول أن انحطاط السلطنة العثمانية لا يعود إلى التهديدات الخارجية بقدر ما يتعلق بطبيعة الرؤية الثابتة التي أضحت عالقة في ذهنية المسلم العربي العثماني، في الوقت الذي بدء يشهد فيه العالم تحولات وتغييرات هائلة! ويعني هذا أن الإمبراطورية العثمانية لم تتمكن من بناء ذاتها"عندما تغير العالم" مما أفقد المبادرة وبالتالي، الاستقلالية[3].

---

1 بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "أسئلة الفكر العربي المعاصر"، المعرفة للجميع، العدد 21، الرباط، منشورات رمسيس، 2001، ص 21.
للمزيد من التفاصيل راجع الفصل الرابع: "التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر" من كتابنا: "قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، رهانات وآفاق" منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى 2011.

2 يقول محمد الحداد في هذا المعرض: " لم يكن طرح عبد الرازق للإشكالية طرحا بريئا، فقد أراد في الآن ذاته أن يعارض فقهاء عصره وأن يحتفظ لنفسه بالسلطة الرمزية التي تجعله مؤهلا للخوض في هذا المبحث. كان يطمح إلى ان تتغير المضامين الفقهية من دون أن تتغير آليات الخطاب الفقهي بصفته الخطاب الوحيد الذي يمكن لعبد الرازق ان يتحدث من خلاله. "ص 16 من كتاب: "حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي" دار الطليعة-بيروت، الطبعة الاولى 2002.

3 الحداد (محمد)، كتاب: "الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح"، بيروت-الطبعة الأولى 2006، ص 10.
-من الواضح، أن من مفارقات الخطاب العربي ومداراته قد بقيت بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي والسياسي. وذلك بعلة الاهتمام العربي المفرط بالأهداف الثانوية في مقابل ضحالة الإنتاج الفكري العميق الذي يعمل على تغيير العقليات والذهنيات وغياب النظرة التاريخية الموضوعية. راجع
الفصل الخامس: "مكونات "القراءة الجديدة" في أعمال محمد الحداد: قراءة عصرية للتراث" ضمن كتابنا: "قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، رهانات وآفاق" منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى 2011.

ومن قبل ومن بعد، فإننا لم نشرع في كتابة هذه التوطئة العامة السريعة إلا من أجل إبراز النسق الثقافي السائد في جيل المفكر السعودي "عبد الله علي القصيمي" وبيان منزلته ضمن خريطة الفكر العربي والإسلامي الحديث. انه بالفعل، شاهد على انتاجات الشيخ "محمد رشيد رضا" وأعمال "محمد حسين هيكل" ومحاكمة "طه حسين" وقبله تم فصل "علي عبد الرزاق" من الجامعة وحرمانه من منصبه كقاض شرعي، بل إن الرجل لشاهد أيضا على تحولات السياسة والفكر في التاريخ العربي والإسلامي.

وعلى هذا الأساس، هل يدعو "القصيمي" إلى الكونية أم الخصوصية؟ بلغة أخرى هل هو من حراس القدامة أم من دعاة الحداثة والتنوير؟ كيف قرأ "القصيمي" التصدعات الاجتماعية والتحولات الفكرية العالمية والعربية المشهودة؟ كيف انقلب من المدافعة الإيديولوجية الوهابية إلى التفلسف الجينيالوجي والحفر بالمعول الهدام؟ هل القصيمي مثقف عضوي أم فيلسوف ثائر؟ هل نقارب فكره من زاوية منهجية معرفية أم من زاوية إيديولوجية أم زاوية سوسيو-نفسية؟ ثم هل بالفعل أحدث الانتقال الابيستمولوجي في كتابات القصيمي هزات نفسية وجروحا نرجسية غائرة؟

أولا: البيئة الفكرية لـ: عبد الله علي القصيمي

تعلمنا أدبيات سوسيولوجيا المعرفة بأن الأفكار والتصورات والمفاهيم لا تنبث إلا في سياق اجتماعي ومذهبي وسياسي فلما كان الفرد هو نتيجة ظروف اجتماعية وتطلعات جماعية، إن الأفكار والقيم والعقائد ليست إلا قنوات لصرفها وإدماج الفرد فيها والتطبع عليها. لهذا ليس في مقدور الفرد التخلص، ولو رغب في ذلك بحماس من شوائب المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده، ومن المعلوم، أن المفكر السعودي "عبد الله القصيمي" لم يكن استثناء في هذا المعرض، بل قل إن تصدعات التربية وانهيار قيم الأبوية في تمثلاته الذهنية لدليل على أنه القاعدة وليس الاستثناء. لقد عاين هذا المفكر قسوة الأبوية في مقابل ما قرأه في نصوص دينية وتراثية من الأبوة هي الرحمة والرعاية والحنان والنصح.. وقد رصد أيضا انفكاك الأسرة وانفصال الأم عن الأب.. عكس ما سمعه من أن السعادة هي بناء الأسرة بروابط المودة والرحمة والمعروف. لقد نشأ "القصيمي" في خب الحلوة في ظروف فقيرة للغاية. وعندما كان في حوالي الرابعة من عمره انفصل أبواه عن بعضهما. بينما تزوجت أمه مرة أخرى في قرية مجاورة غادر أبوه "نجد"

الفقـيرة المتخلفـة وهـاجر إلى خلـيج عمـان حيـث اسـتقر في الشـرقة وعمـل في تجـارة اللؤلؤ"[1].

ولعل المفارقة هو أن يبحث الابن عن أبيه الذي لا يعيره أي اهتمام أو تعاطف. بيد أن لقاءه به هو لقاء فاشل حيث صدمته قسوته إزاءه بعلة تشدده في الدين وفضاضته. يقول القصيمي في هذا المعرض: "لقيت وجربت الأبوة.. كانت صدمة قاسية لأكثر وأبعد من كل حساب، لقـد وجدتـه متـدينا متعصبا بـلا حـدود. لقـد حولـه الـدين والتـدين إلى فضاضـة أو حول هـو الـدين والتـدين إلى فضاضة (...) والفضيلة أن يكون كذلك، أو فضا عابسـا، ولا يراه رجل دين وداعية صادقا إلا بقدر ما يجد فيه من العبوس والفضاضة"[2].

ويتحصل من هذا، أن بوادر **النقد والرفض** لطريق التدين أو سوء فهم الدين قد كان من الأمور التي سوف تتطور وتنمو في عقله اللاشعوري والعقل الباطن لتكشف عن نفسها في لحظة مـن لحظـات تطوره الفكـري والعلمي لتنفجـر في وجـه المتـاجرين بالـدين والمـذاهب والعقائد!يقول "عبد الله القصيمي": "منذ بداية علاقتنا راح يقسو على قسوة يصعب وصفها بل يهاب ويرهب وصفها يزعم أنه يريد أن يجمع كل العلوم التي يعرفها أو يتصورها أو سمع بهـا، وكل أخلاق السلوك المهذب الذي حقق الكمـال. أن يجمع كل ذلك في لقمة واحدة لأبتلعها مرة واحدة بلا تذوق أو مضغ"[3].

ولا يخفى على ذي بصيرة، أن الهند في تلك الفترة التاريخية من تاريخنا العرب والمسلمين كانـت هـي المركـز التجـاري والاقتصـادي والثقـافي المزدهـر. لـذلك كانـت الهنـد "تستضـيف "شخصيات معروفـة في الحيـاة الفكريـة العربيـة مـن أمثـال رشيد رضـا (1912) ومحـب الـدين

---

1 فازلا (يورغن)، كتاب: "بين الأصولية. والانشقاق"(1907–1996) ترجمة محمود كبيبو، ص 24.
–" لقد أكد القصيمي نفسه انه ينحدر من قرية صغيرة اسمها خب الحلوة تقع في منطقة القصيم في نجد. والخب جمعها (خبوب) يعني منخفضا في واد صحراوي يسمح باستخدام الري الاصطناعي. وتشـكل كلمـة خـب جـزء مألوفـا مـن أسمـاء المسـتوطنات الواقعـة قـرب المدينـة السـعودية الحاليـة.. "ص 23.
–".. بقي عند جده لامه. ويبدو ان الجد لم يكن قادرا على إعالة حفيده وكذلك تركه وهو في الخامسة مـن عمـره على هـواه في سـوق المواشي وفي الزراعـة، مـن ذكريـات الطفولـة الـتي عـبر عنهـا القصـيمي في رسـالة كتبهـا في السـبعينات ينطلـق صـدى مـرارة كبـيرة مـن مصـيره واحتقـاره للوسـط الاجتماعي الذي أمضى فيه أعوامه الأولى"، ص 24

2 نقلا عن كتاب: "بين الأصولية. والانشقاق"(1907–1996) ترجمة محمود كبيبو، ص 24.

3 المصدر ذاته، ص 27.

الخطيب (1915) وأمين الريحاني (1923)"[1]. لذلك السبب انصرف كل من" القصيمي وابن راشد في دلهي كليا للدارسة (...) وكان المعلمون هنودا، ولكنهم يلقون الدروس باللغة العربية، ووصف القصيمي هذه المدرسة في وقت لاحق بأنها قليلة الشأن ورجعية"[2].

ويتولد عن هذا، أن نباهة "القصيمي" ويقظته الفكرية **وحسه النقدي** لم يمنعه من التعبير والإفصاح وتقييم وظيفية هذه المدرسة تربويا وفكريا، من أنها مدرسة بعيد عن العقل وإعماله، بل قل إنها مدرسة رجعية[3]. وهو الأمر الذي دفعه إلى السفر إلى العراق والبحث عن علماء انتشر اسمهم في أرجاء الدنيا، وعلى كعبهم في مجال العلم والثقافة. غير أن الأحداث الطارئة غيرت مجرى مساره. إذ فضل صداقة صديقه عن نجاحه في المدرسة الكاظمية بعد أن رسب رفيق دربه" ابن راشد" في امتحان الالتحاق، من هنا توجها معا إلى جامعة الأزهر لما لها من منزلة دينية وشرعية وإفتائية في العالم الإسلامي. وقد التحق بها "القصيمي" وهي في أوج الصراع الشديد بين القوى الوطنية والليبرالية والقوى المحافظة المتمثلة في الأزهر وامتداده في الشارع والمجتمع وسائر بلاد المسلمين. وهنا لابد من التذكير أن تصورات الإمام "عبده" إزاء إصلاح الأزهر مازالت حاضرة حتى بعد موته. يقول محمد الحداد: "أن الآثار المترتبة عن قضية الإصلاح وما ثار حوله من جدل وجهت إلى حد كبير الصورة الموروثة لعبده (...) مرة أخرى كان لابد أن تجد لقراراتها شرعية مستمدة من تاريخ الأزهر نفسه فلم تجد أفضل من حياء"سلسلة الإصلاح" الموهومة التي تبدأ بعبده. "*

---

1 المصدر ذاته، ص 30

-"يبدأ تاريخ المغول وينتهي من وجهة نظر التاريخية القومسلامية عند تدمير بغداد. لكن المغول الذين كادوا يتسببون في إفناء الحضارة الإسلامية انشئوا في الهند إحدى الدول الأكثر ازدهارا وتميزا في القرن السادس عشر وتواصلت الدولة من مطلع هذا القرن إلى منتصف القرن التاسع عشر (1556-1858). ومعلوم أن المسلمين وصلوا إلى الهند في عهد محمود الغزنوي (999-1030)، وفي بداية القرن السادس عشر كانت الهند بين إمارات عديدة إمارات هندوسية في الجنوب وسلطات إسلامية في الشمال. "ص 51 و52 من كتاب: "الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح" دار الطليعة-بيروت، الطبعة الاولى 2006. راجع التفاصيل في الفصل الأول: "الإصلاح وسردية الراعي النائم: نقد التاريخية القومسلامية".

2 فازلا (يورغن)، كتاب: "بين الأصولية. والانشقاق"(1907-1996) ترجمة محمود كبيبو، ص 30.

3 دامت الفترة التعليمية في د لهي نحو عامين. في حوالي عام 1926 عاد القصيمي وابن راشد إلى العراق. وطلب في بغداد قبولا في مدرسة اسمها الكاظمية"، انظر المصدر أعلاه، ص 31.

وهكذا، فإن الأزهر كانت تهاب من هيمنة المؤسسات والمعاهد الحديثة من قبيل "دار العلوم"(1822) والمدرسة الشرعية" مدرسة القضاء"(1907) وجامعة الأزهر القاهرة (1908). وهو تهديد يخفي الصراعات الإيديولوجية بين التيار العلماني والتيار المحافظ وخطورته من انتزاع هذه الأشكال الجديدة للتنظيم السياسي "من العلماء نفوذهم السياسي الهام كوسيط بين الشعب والحكومة"[1]. وهو الأمر الذي يمكن اعتباره جدل وصراع بين رؤيتي للعالم، **رؤيا ترتد إلى الأصالة والقدامة، ورؤيا للعالم تشرئب إلى الحداثة والتجديد والتمدن**. لقد تمكن "عبد الله القصيمي" من معاينة التحولات المشهودة والحاصلة في العالم العربي والإسلامي. ومن أبرزها حدث فصل جامعة الأزهر لعبد الرازق من الجامعة وبعده محاكمة طه حسين عن كتابه: "في الشعر الجاهلي". كل ذلك من شانه أن يدفعه للقول بأنه" غير راض عما يجري وأنه غير قادر على التكيف مع الظروف السائدة"[2]. ومن المعلوم، أن تمثل العرب أو قل تيارات الفكر العربي لصورة أوروبا القرن السادس عشر يختلف عن تمثل أوروبا القرن التاسع عشر. وهذا مرده إلى تحولات الفكر في التاريخ، وتغير العقليات ارتدادا أو استلابا. أنه الوعي بالفارق[3]. لهذا كانت في نفس "القصيمي" الكثير من الانتقادات والكلام الذي رغب البوح به بصوت مرتفع كالبركان الهائل كما يقول الطاهر الحداد. الا أنه كتمه في ذهنه وكبته في لاشعوره إلى أن دعت الضرورة لذلك في سياق نشوب معركة المدافعة العقدية الشرسة بينه وبين الأزهريين "المتصوفة".

---

1 المصدر ذاته، ص 35.

2 المصدر ذاته، ص 37.

3 يقول عبد الإله بلقزيز: "ليس صحيحا أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عرف منسوبا من العقلانية والتنوير من دون سائر تيارات الفكر العربي الاخري (...) فعقلانية محمد عبده لست تقل عن عقلانية فرح انطون وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب اسحق. كما ان علي عبد الرازق (الأزهري) واحمد أمين لم يكونا اقل تشبعا بالعقلانية من طه حسين"ص 81 من كتاب: "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2007. انظر أيضا مراجعة يوسف بن عدي، للكتاب، مجلة المستقبل العربي، السنة31، العدد 356 (تشرين الأول/اكتوبر 2008).

* الحداد (محمد)، كتاب: "محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني"، درا الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى 2003،

ثانيا-القصيمي.. وكشف فضائح الصوفية والشيعة

تعتبر حركة "محمد بن عبد الوهاب" حركة سلفية متشددة ترتكز على محاربة الأضرحة والأولياء والكرامات، واعتبار هذا النوع من الفعل شرك بالله والخروج عن الملة والاعتقاد الإسلامي. والسلفية بعبارة قوية هي: "مذهب عقائدي ينطلق من الكتاب والسنة لتحديد ما ينبغي القيام به وما ينبغي اجتنابه، بحسب الأوامر والنواهي الشرعية الضامنة لمصالح الناس وسعادتهم الدنيوية والأخروية"[1]. وقد استعمل مفهوم السلفية في النص الثاني من القرن التاسع عشر من قبل الخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي مع رفاعة الطهطاوي (1801-1874)، وخير الدين التونسي (1822-1889)، مرورا بجمال الدين الأفغاني (1838-1958)، والشيخ محمد عبده (1849-1905)، وانتهاء بسلامة موسى (1887-1958).. بتباين استشكالاته وتساؤلاته المرهونة بالوطنية والخلافة.. إنها نزعة دينية أو" بالمعنى الخاص هي هذه الإيديولوجية الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقويم وتنشيط ما في السلف، قصد الإجابة عن حاجيات وطموحات الحاضر، ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال التقليد، فإعادة فتح باب الاجتهاد"[2].

وهذه الحركة الوهابية هي حركة تستمد أصولها ومرتكزاتها من سلفية "ابن تيمية" حيث درس "محمد بن عبد الوهاب" كتبه ورسائلها فأعجب به أيما إعجاب "فكان ابن تيمية إمامه ومرشده وباعث تفكيره والموحى إليه بالاجتهاد والدعوة إلى الإصلاح"[3]، بمعنى رد البدع والتوجه إلى الله، لا إلى "المشايخ والأولياء والأضرحة، ولا بواسطة توسل ولا شفاعة. وزيارة القبور، فان كانت فللعظة والاعتبار لا للتوسل والاستشفاع[4].

وغني عن البيان، أن شعور السلطنة العثمانية بالخطر المحدق بها جعلها تستعجل "محمد علي باشا" في مصر أن يسير جيوشه لمقاتلة الوهابيين والحد من امتداداتهم المذهبية والسياسية.

---

1 بادو(عبد الجليل)، كتاب: "الأثر ألشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب (طنجة سلكي إخوان، 1996)، ص 6.

2 حميش (سالم)، كتاب: "التشكلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ"، تقديم ماكسيم رودنسون، ومحمد عزيز الحبابي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 195. -راجع مقالنا المعنون ب: "البديل السلفي في فكر عبد الله العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة"، منشورات مجلة المستقبل العربي، العدد 350-نيسان (ابريل) 4/2008.

3 أمين (احمد)، كتاب: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، ص 13.

4 المصدر ذاته، ص 13.

ألف المفكر السعودي القصيمي كتابه: "**البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية**"(1931) من أجل الدخول في معركة أيديولوجية بامتياز. بل قل الانخراط في سياق الكتابة التي تمخضت بفعل الصراع الدائر بين التيار الصوفي المتمثل في عميد الأزهر" الدجوي" والتيار الوهابي الرافض لكل أشكال التقديس والكرامات والأولياء والوساطة بين العبد وربه. وقد عمل الرجل على تطوير هجومه النقدي على أهل العرفان والذوق حينئذ في كتابين أساسيين هما: "شيوخ الأزهر والزيارة في الإسلام" (1931-1932)، والكتاب الثاني: "الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم"(القاهرة 1934). إنها **نصوص إيديولوجية** تعلن انخراطها في الصراع السياسي والمذهبي السائد في مصر وخارج مصر. ويتحصل مما تقدم، أن "القصيمي" في هذه اللحظة من تفكير وتأمله كان متشبع بالأيدولوجيا من حيث هي قهر للاختلاف والفوارق وتوحيد للمختلف وتجميع للشتات ورهبة من التناقض والمفارقات. إنها تؤمن بمنطق أحادية التصور والحقيقة، وتزعم أن الخطأ يكمن في الآخر، وليس في الذات ولواحقها!ومن ثمة، صار منطق الهوية والتطابق هو المهيمن بفعل الصراع التاريخي القائم. ألم يصرح القصيمي في مرحلة متقدمة من تفكيره وارتداده على منطق الهوية والوحدة: "إن جميع المفكرين يفكرون بحوافز ذاتية، وبقانون التصادم بالأشياء وبالآخرين، كما يحسون نحو الأشياء والآخرين ويتأملون فيها ومنهم أو يرتاحون لهم حتما من داخلهم"[1].

ومن البين، أن مواجهة المذاهب والعقائد من أجل بيان مشروعية **المذهب الوهابي** وأيدلوجيته إنما يحتاج إلى أسلوب" التحدي أو البحث عن الموت بالسقوط فوق الآخرين، ولا يمكن أن نفكر لولا أننا نتحدى شيئا ولولا أن شيئا يتحدانا"[2]. بالرغم من أنني غير مقتنع منذ البداية بأن "القصيمي" كان **مثقفا إيديولوجيا** وذلك على أساس أن تفكيره مخالف للذين يحرسون العقائد، ويطوفون بين الجماهير بلغة التبشير والنذير،

---

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 276. -"ولكي ينتقم الدجوي من القصيمي تدخل لدى الجهات الحكومية المختصة، لكي تخضع الكتاب للرقابة وعندما رفض طلبه بحجة أن الكتاب يثبت مذهبا متشددا لا أكثر، حاول الدجوي إقناع القصيمي ببيعه حقوق النشر ووعده بمساعدته على الحصول خلال وقت قصير على شهادة جامعية علمية. الا أن القصيمي رفض هذا الطلب وأجاب بأنه يسعى إلى تحصيل العلم، إرضاء لله لا من أجل الحصول على شهادة جامعية"، ص 46 من كتاب: "بين الأصولية. والانشقاق"(1907-1996) ترجمة محمود كبيبو.

2 المصدر ذاته، ص 274.

والوعد والوعيد. إنه متفلسف منذ نعومة أظافره لما يديه من اشتكالات وتساؤلات في المفاهيم واستدلالات في طرح وصياغة القضايا والموضوعات. كل ذلك ينم عن فكر متيقظ وثاقب. وربما ارتداده الايبستمولوجي على المذاهب، بل قل كل المذاهب والأديان والمعتقدات والكتب المقدسة إنما مرده إلى عدم اقتناعه بالتصورات المطلقة والمنظومات الكليانية. لأنها لا تورث إلا الهزائم وإذلال الذات، وتكميم الفكر واعتقاله! لهذا استجاب "القصيمي" على مضض بفعل الشروط الاجتماعية والسياسية وإقامته في مصر بوظيفة الدفاع على الإيمان الوهابي ضدا العرفان الاشراقي والغنوصي. وبهذا الاعتبار، رسم هذا الرجل حدودا مفتعلة بين الحق والباطل، وبين الحقيقة والصواب، بين المؤمن والكافر.

وهكذا، صار "القصيمي" مثقف السلطة الحجازية المؤمنة أيما إيمان بالخيار الوهابي كمعتقد ومذهب ليس لها فحسب، بل للمسلمين أجمعين. لا ريب أن هذا النوع من المثقف المنخرط في لعبة السياسة والأيدولوجيا ينتج منتوجا هزيلا وهشا لإيمانه بوحدة العالم والحقيقة والرأي. وهو المفكر المتمرد الثائر الذي انقلب على ذاته ومذهبه وطبقته وتاريخه بالقول"لماذا يضع الناس المذاهب والعقائد؟ إنهم يضعونها لتكون إعلانا عما يريدون ويستطيعون، لا لتكون قيودا عليهم، إنهم يريدون أن يعيش فيهم لا أن يعيشوا فيها، وأن تطيعهم لا أن يطيعوها، وأن المذهب أسلوب من أساليب رفع الصوت إعلانا عما نريد لا عما نحترم أو نلتزم"[1]. وينجم عن هذا، أن"عبد الله القصيمي" يوظف تفكيره ومهامه للفكر مرسومة بصورة قبلية لخدمة الأيدولوجيا الدولة وهو المسكوت عنه في جل خطابات الانتقادية للنزعات الصوفية، ألا وهي دولة الحجاز الذي سوف تنافس السلطة الرمزية للخلافة العثمانية! لقد واصل "القصيمي" انتقاداته المتواصلة للشيعة في كتابه: "**الصراع بين الإسلام والوثنية**"(الجزء الأول- الطبعة الأولى 1937/الطبعة الثانية 1982)، على أساس أنهم يتقاطعون مع أهل التصوف والعرفان في جوانب معتبرة، منها: تقديس الأئمة والأضرحة وزيارة القبور والأماكن المقدسة. وبهذا الاعتبار، أضحى "القصيمي" من أشهر الكتاب في عقد الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، بل قل من أشهر دعاة الإسلام. كيف لا وهو الذي وجه سهام نقده، ليس فحسب ضد المتصوفة والعرفانية، بل ضد التيار الليبرالي المصري المتمثل في "محمد حسين هيكل" الذي أخذ على المسلمين الركود والجمود الفكري دون أن

1 المصدر ذاته، ص 232.

يكون قادرين على التعبير عن الإسلام الحيوي معاصر والدفاع عنه[1]. ألم يسارع القصيمي إلى تأليف: "الثورة الوهابية" (1936) لتحسين صورة الحركة الوهابية لدى الرأي العام المصري. فانظر واعتبر!

لا يخفى على ذي بصيرة كذلك، أن التصوف والشيعة إنما يشتركان في تقديس الأئمة والأضرحة وزيارة القبور.. وهي كلها من الأمور الموجبة للشرك والكفر في رأي المذهب الوهابي و"القصيمي" على السواء. من هنا كان كتاب: "الصراع بين الإسلام والوثنية" من النصوص التي كتبها "عبد الله القصيمي" تحت صيغة المقالة الدينية على منوال مكتوبات القدامى من الفقهاء والمتكلمة. فالكتاب في عمومه هو مراجعة نقدية حادة لكتاب: "**أصول الكافي**"للمؤلف محمد بن يعقوب المعروف بالكلبني" وهذا الكتاب ومؤلفه محسوبان عند الشيعة كصحيح البخاري ومؤلفه عند أهل السنة"[2].

ومن المفيد، القول إن نقد "القصيمي" قد ارتكز على ثوابت الخطاب الشيعي من قبيل الإمامة كأصل من أصول العقيدة. يقول الكاتب في هذا المعرض: "ولاعتقاد الشيعة أن الأئمة يوحى إليهم كالأنبياء يكفرون ما أنكر أحدا منهم أو تلك فيه، أو لم يفضلهم على سائر الخلق. وكذلك يكفرون من لم يتبعهم من المسلمين ولأجل هذا يجعلون الإمامة أساس الدين وقاعدته."[3] ويتولد من هذا، أن الأئمة هم أعلم من الأنبياء ومن الملائكة ومن جميع العالمين، فضلا عن ذلك، وقاحة الشيعة في اعتبارهم بل قل اعتقادهم، حسب رأي "القصيمي"، بأن القرآن ضائع منه ثلاثة أرباعه. فالقرآن في تصور مؤلف"الكافي" لم يجمع كله إلا الأئمة، وهم يعلمون علمه كله وقد كذب من ادعى من الناس أنه جمع القران كله.

---

1 انتقد القصيمي محمد حسين هيكل مؤلفه عن "حياة محمد" باعتباره كتب "عن محمد رجل دولة وقائد عسكري ول يكتب عنه كرسول ناقل الوحي"، ص 45. -للمزيد من التفاصيل راجع الصفحات التالية: 51و52 و53 من كتاب: "بين الأصولية. والانشقاق"(1907-1996) ترجمة محمود كبيبو.

2 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "الصراع بين الإسلام والوثنية"(الجزء الأول)، القاهرة، الطبعة الأولى 1937 والطبعة الثانية 1982، ص 4.

3 المصدر ذاته، ص 6. -"فالأئمة يشاركون الله في هذه الصفة، صفة علم الغيب وعلم ما كان وما سيكون، وانه لا يخفى عليهم شيء، والمسلمون كلهم يعلمون أن الأنبياء والمرسلين أنفسهم لم يكونوا يشاركون الله في هذه الصفة، والنصوص في الكتاب والسنة وعن الأئمة في انه لا يعلم الغيب الا الله متواترة لا يستطاع حصرها في كتاب"، ص 5/ج.

وبهذا الاعتبار، انتقد "القصيمي" ميل الشيعة إلى **التأويل** بل التأويل المذموم الذي لا ضابط له شرعا ولا نقلا. يقول الكاتب في هذا المنوال: "وقد وضعنا أمام القارئ نماذج من هذه التفاسير. فيفسرون الخبث والطاعون بأبي بكر وعمر، ويفسرون الأنداد في قوله (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا) بالخليفتين أيضا. ويقولون في قول الله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) الآية إنهم هم الصحابة، إذ تولوا الخلفاء.[1] فانظر كيف اعتقد أهل التشيع في **التأويل الباطني** بإقرارهم بإنكار رؤية الله يوم القيامة وإنكار صفاته وأن يكون خالق أفعال العباد.. يقول القصيمي معترضا على هذا التصور: "أما مسألة الرؤية، فالأساس فيها لا تتعارضان البتة وكل واحدة منهما واردة في جهة كما هو واضح من اللفظ نفسه. فإن قوله" **إلى ربها ناظرة**"صريحة في رؤية الله يوم القيامة وقوله" **ولا تدركه الأبصار**"صريحة في نفي إدراك الإبصار إياه.

ومعلوم أن الإدراك أخص من مطلق الرؤية (...) فقد يصدق أن تقول رأيت الشمس ولا يصدق أن تقول أدركت الشمس أو أدركت الشمس ببصري، وذلك لاختلاف الإدراك والرؤية معنى."[2] بل ذهب "القصيمي" إلى الإقرار أن "التعرض ليس بين الآيات نفسها، ولكنه بين الآيات وما يزعمونه معقولات".[3] ولعل التأويل وإنكار الصفات مرده إلى التأثير اليوناني في ثقافة العرب والمسلمين. لذلك اعتبر "القصيمي" أن **التأويل** المبني على العقل وحده مردود بل يحتاج إلى الشرع لتوجيهيه وإرشاده. يقول الكاتب في هذا السياق: "ولكن هؤلاء المنكرين والمؤولين لها يزعمون أن العقل وحده هو الذي ألجاهم إلى التأويل والإنكار، ولولا ذلك العقل الواضح لما أنكروا وما أولوا. فهم في حاجة إذن إلى التدليل على أن العقل لا يأبى الإيمان بصفات الله الواردة في النصوص"[4] وينتج عن هذا، أن التأويل عند تصور

---

1 المصدر ذاته، ص 18.

2 المصدر ذاته، ص 93.

3 المصدر ذاته، ص 74. -ينتقد القصيمي الشيعة والمعتزلة على حد سواء: "وليس في هذا المعنى ما بنا في كون الله لا يظلم الناس ولا يريد بهم إلا اليسر. بل قد يكون خلقه لكل شيء من إرادة التيسير لا التعسير. ولكن قوما قد يرون بعقولهم انه إذا كان الله خالق كل شيء وخالق أفعال العباد كان الظلم المبين عندهم ومن إرادة التعبير عليهم أن يؤاخذهم عليها وأن يعذبهم لأجل الأعمال التي خلقها الله. لأن ذلك عندهم تكليف على عمل لم يجنوه."، ص 74.

4 المصدر ذاته، ص 91. - إن قدرة الفكر الاعتزال على تسخير "المجاز" كأداة من أدوات التأويل يعود إلى ممهدات أساسية مع كل من ابن قتيبة وابن عباس ومجاهد ومقاتل بن سليمان (تعدد الدلالة) وأبي عبيدة.. الخ ومحاولاتهم الأولى في ربط المجاز بالاستعارة والتقديم والأسلوب.. كل ذلك كانت مقدمات، وفق كلام الباحث، لتأويل النص القرآني ومحاولة بلورت قضايا التوحيد والعدل والوعد

المفكر "القصيمي"والمذهب الوهابي هو مردود، إذ كلما فتح الباب إزاء التأويل كان الدين محط استهتار وتنازع. بل قل إن هؤلاء الشيعة يسخرون من التأويل الباطني لتبرير مساءلتهم واستغاثتهم بالأضرحة والأئمة والأولياء "ثم إن هذا الرافضي لم يوفق حتى ولا في المثل التي يجعلها حججا يثبت بها في دعاويه. فإنه زعم أن قول القائل يا رسول الله سعي جائز كقوله أنبت الربيع البقل. وهو في هذا غالط غلطا فاحشا بينا"[1].

وقد كان "القصيمي" يسعى سعيا جادا إلى رد تهم تشبيه **الوهابيين بالخوارج** على أساس قوله: "لا إله إلا الله لا توسل إلا بالله استغاثة إلا الله. وهو الأمر الذي فيه افتراء وكذب. فالوهابيون لا "ينكرون الاستغاثة بالمخلوق إطلاقا على الوجه المشروع المفعول العادي، فلا ينكرون أن يستغيث المسلم بالمخلوق القيام به وعمله بأسبابه الظاهرة، ولكنهم ينكرون بصرامة وباء الاستغاثة بالأموات بل بالمخلوق في ما لا يقدر عليه إلا الله[2]. والحاصل هو أن المذهب الوهابي براء من اعتقادات الخوارج والشيعة وادعاءاتهم الباطلة والمنحرفة.

يتحصل مما تقدم، أن معركة "القصيمي" ضد الشيعة والمتصوفة هي معركة إيديولوجية ومذهبية واضحة المعالم. بل قل أن القصيمي هو خادم إيديولوجي للحكومة السعودية الوهابية. يقول الرجل بكل جرأة إيديولوجية: "إن الحكومة السعودية اليوم هي الأمل المنبلج للمسلمين وللعرب بين دياجي اليأس القاتمة المحيطة بإرجاء الإسلام وإرجاء كل شيء عربي. فمن قدح فيها كان قدحه مسددا إلى فؤاد الإسلام النابض وقلب العروبة (...) فحق على كل مسلم الغيرة على هذه الحكومة ما استطاع..."[3]. فانظر واعتبر!!.

والوعيد والأمر بالمعروف والنهي على المنكر والمنزلة بين المنزلتين باعتبارها الأصول الخمسة للفكر الاعتزالي.. يقول نصر حامد أبوزيد: "فكل هذه الآيات التي تعرض لها أبو عبيدة سيتناولها المعتزلة بالتفصيل هو الفارق بين المتأخر والمتقدم. وإن كان المنحى العام في التأويل يظل واحدا، ص 62. من كتاب: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" لنصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة 2005

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "الصراع بين الإسلام والوثنية"(الجزء الأول)، القاهرة، الطبعة الأولى 1937 والطبعة الثانية 1982، ص 102. -"ان سؤال الأموات موضع غلو وافتتان، بكون أبدا خطرا على العقيدة والتوحيد، دفاعا إلى الكفر والشرك.. "ص 103.

2 المصدر ذاته، ص 333. -لقد رد المفكر القصيمي على الشيعة في زعمهم أن الشيخ ابن تيمية يقول كلاما في الله أو صفاته على غير ما هو وارد في الكتاب والسنة. راجع التفاصيل في ص 529 وما بعدها.

3 المصدر ذاته، ص 20.

ثالثا: مهمة الفكر بين تشريح الذات واختراق الحدود

لننعطف الآن، إلى رصد ملامح مرحلة متقدمة ومتطورة من تفكير المفكر السعودي "عبد الله القصيمي"، وهي مرحلة التفكير المعول الهدام أو الانتقال من المدافعة العقدية الإيديولوجية إلى اختراق الحدود وفضح ألاعيب المذاهب والعقائد والأديان من البين، أن هذا القصيمي يمتلك فكرا يقظا متوهجا يتطلع إلى المساءلة والأشكلة والاستدلال على القضايا والأفكار، إنه عقل لا يقبل بالكلية، أحادية الحقيقة، والالتفاف حولها بدعوى الوحدة أو مخافة الفتنة والانقسام، بل إنه رجل يرنو ممارسة **تشريح الذات** وتقويض مرتكزاتها الميتافيزيقية واللاهوتية والمذهبية. من هنا، كانت كتابات هذا المفكر الطلائعي الهدام للمعاني والأصول والمبادئ التي ترغب في قهر المتخلف وتذويب الفوارق تحت شعار" **في البدء كان المذهب** "والظاهر أن من مؤلفات المفكر "عبد الله القصيمي" التي أثارت ضجة عارمة بل قل تحول جذريا في تفكير عبد الله القصيمي وتأملاته: كتاب: "كيف ذل المسلمون"، وكتاب: "هذه هي الأغلال"، وكتاب: "العرب ظاهرة صوتية"، وكتاب: "أيها العقل من رآك"، وكتاب: "يكذبون كي يروا الله جميلا"، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، وكتاب: "الكون يحاكم الله"... الخ. إنها نصوص تشي **بتحول خطير وهائل** من قبل كاتب عربي بل قل شيخ أزهري ذو ثقافة دينية عتيقة. ولعلنا لا نبالغ في القول إذا ما اعتبرنا أن الشيخ "عبد الله القصيمي" كان أكثر جرأة من الشيخ "علي عبد الرازق" و"طه حسين" و"الصادق النيهوم" و"نصر حامد أبو زيد" و"صادق جلال العظم" و"محمد أركون".. وغيرهم من المعاصرين اليوم. إنه انتقال الفكر من **مدافع إيديولوجي** على عقيدة وهابية متشددة إلى **مهمة الفيلسوف** في تفكيك المعنى وكشف الحجب وخرم القواعد والتصورات والمذاهب ذاتها.

ومن الواضح، أن التحولات في الاجتماع السياسي والفكري والتنظيمي الذي شهده العالم العربي عصرئذ قد أسهم بقوة جلية وبارزة في عملية التحول والانتقال الابستيمولوجي في أعمال"القصيمي". بمعنى انتقاله الراديكالي من **معرفة يقينية** إلى **معرفة شكية، ومن حقيقة أحادية** إلى **وهم الحقيقة**، ومن **معرفة دينية غيبية لاهوتية** إلى **معرفة إنسية بشرية.** وأسهم في هذا التحول السياسي والفكري الذي حصل لدى بعض التيارات العربية. إذ تحول بعض قيادات التيار الليبرالي إلى التيار الديني حينما قد أحست بالتهميش الاجتماعي والتطويق العقائدي في بفعل صعود الحركات الجماهيرية. بل أكثر من ذلك، فقد شهد "القصيمي" في تلك الأيام الصعبة كيف نشأت جميعه الإخوان المسلمين بزعامة "حسن البنا"

الذي سهر على الاقتراب من العرفان والتصوف. وهذا مرده إلى منشئه الصوفي القوي والذي انعكس على الجماعة.

ويتحصل مما تقدم، أن هذه العينات الواقعية والمشاهد التاريخية الملموسة قد رجت قناعات "القصيمي" الدينية والمذهبية مما دفعت به إلى أقصى الحدود حيث لا توجد الحدود على الإطلاق. وبهذا الاعتبار، سارع هذا المفكر في المبتدأ، إلى نقد فكرة التلاؤم ما بين الفرد والجماعة. يقول "القصيمي" في هذا المعرض: "لقد فرضت عليك الحاجة إلى التلاؤم السلوكي الحاجة إلى التلاؤم الفكري أو الاعتقادي أو المذهبي. لقد اعتقدت ما اعتقد الآخرون لأنه محكوم عليك أن تفعل ما يفعلون أو أن تبدو كما يبدون"[1]. الأمر الذي يعني أننا مسحوقون في دائرة الكلية والسلوك الجماعي المعيق لكل إبداع وتحرر أو توسع في التأمل والتفكير. فتوحد "مذهب المجتمع أو توحد دينه أو إلهه أو زعامته أو تعاليمه وتقاليده لا يؤكد حقيقة فكرية، بل يؤكد سلوكا جماعيا محتوما أو مفروضا"[2].

لقد تصور "القصيمي" التاريخ بمعناه الوضعي أي أنه مسار متطور نحو الكمال لا يتراجع إلى الأسوأ. لذلك عرف المسلمون انحطاطا وارتدادا يكمن في أنهم أغمضوا عيونهم عن هذه الحقائق الخالدة وطوّروا إيديولوجيا التخلف المتمثلة في التفاسير الهزيلة والشروح الهشة التي قدمها دعاة القدامة، والتقليد كفتات" متناثرا من تلك الموائد التي قام الآكلون عنها منذ ألف عام"[3]. وهكذا، فآفة الارتداد إلى الوراء علته أن "المؤمنين لن يعرفوا هذه الحقيقة ولن يحولوها ولو إلى شك"[4] لمراجعة يقينياتهم ومنطلقاتهم وحقائقهم المطلقة. ومن

---

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "يكذبون كي يروا الإله جميلا"، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1972، الطبعة الثانية 2001، ص 127.

2 المصدر ذاته، ص 129.

3 فازلا (يورغن)، كتاب: "بين الأصولية.. والانشقاق"(1907-1996) ترجمة محمود كبيبو، ص 98 و99. -"أما هؤلاء الذي قلدوا الزعامة الدينية، واختبرا بقيادة الفكر الإسلامي في أحوال سيئة قاسية ولأسباب ينظرها الدين والعلم، فقد عصفت بهم نوبة من نوبات الفساد الذهني وموجة من موجات العماية الأصيلة، واجتاحهم إعصار من أعاصير الجهل التليد البليد، فقاموا-وهم يترنحون من الغباوة ويتمايلون على أنغام الشيطان.."، ص 99. -ينتقد القصيمي العرب والعروبة المؤسسة على اللغة وأمجادها: "إذن رفقا باللغة العربية، لا تقرؤوها لتجدوا فيها شيئا من ذلك أو لتطالبوها بشيء منه. لا تفعلوا ذلك لئلا تقتلوها أو تعذبوها إحراجا وتعجيزا." ص 653 من كتاب: "العرب ظاهرة صوتية"، طبع في باريس سنة 1977 على مطابع شركة موغارتر للطباعة والنشر.

4 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "يكذبون كي يروا الإله جميلا"، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1972، الطبعة الثانية 2001، ص 42. -تعرض كتاب: "هذي هي الأغلال" لعدة انتقادات نذكر منها:

ثمة، اندفع رائد مجلة "المقتطف" إسماعيل مظهر إلى القول"إنني أتحزب لهذا الكتاب، ويقصد كتاب" هذي هي الأغلال". لهذا كان النقاد يعملون على البحث عن التأثير المحتمل لكتابات القصيمي الهدامة على وجدان العربي الاجتماعي والديني. كما يشكل كتاب: "العالم ليس عقلا"(1963) فرصة إلى العودة الصراع بين "القصيمي" وبين أحد أبرز ممثلي الشيعة الشيخ **محمد جواد مغنية**[1] الذي اعتبر أن "القصيمي" مفكرا يدعو إلى **الهدم**

---

* يصف عباس محمود العقاد الكتاب" نقد مدعم دينيا ومحق ضد الظروف السيئة في العالم الإسلامي"، ص 109.
* أصدر المؤلف السعودي عبد الرحمن بن ناصر السعدي كتابا: "تنزيه الدين ورجاله مما افتراه القصيمي في أغلاله"(1947) بأن الكتاب "تزوير مبادئ الإسلام عمدا وتفسيرا خاطئا"، ص 110.
* يعتبر سيد قطب كتاب القصيمي بأنه هجوم على القيم الجوهرية للدين الإسلامي ويوجه للمؤلف الاتهامات التي أصبحت معروفة وهي: مادي وملحد.."، ص 114

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001، ص 273.

* يقول عبد السلام بنعبد العالي: "هذا هو معنى الاختلاف الانطولوجي عند هايدغر. إذا كان الوجود عند هايدغر، كاختلاف الوجود عن الموجود يحول دون الحضور أن يحضر ودون الوجود أن يتعين ويتطابق. الذاتية هنا اختلاف الا أن الاختلاف ليس تعارض بين نقيضين. انه انتقال: وجود الموجود هو بكونه الموجود"، راجع كتاب: "هايدغر ضد هيغل" المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1985.
* يقول علي حرب: "نشاط فكري/لغوي مولد للتباين، ومنتج للاختلاف (...) والقراءة التي تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلف النص، بحرفيته لا مبرر لها أصلا" من كتاب: "نقد الحقيقة" (النص والحقيقة -الجزء الثاني) للمؤلف علي حرب المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1993، صفحة 5.
* "لماذا نفاجأ بما لا نفكر فيه ولا نعنيه أو بما لا نريده ولا نسعى إليه؟... بل كيف نعقل إن السياسة تتحول من صنع القوة إلى توليد العجز، وأن البربرية تفاجئنا من وراء الشعارات الإنسانية"من كتاب: "

حرب (علي)، كتاب: "الأختام الأصولية والشعائر التقدمية. مصائر المشروع الثقافي العربي"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2001، صفحة10 و9.

-انظر كيف يعرض لنا المفكر السعودي عبد الله القصيمي تصوره للغة وهو تصور اقل ما يمكن أن يقال عنه انه ينتمي إلى الحداثة البعدية: "إذن كم يجب علينا أن نتخطى لغتنا هذه صاعدين إلى طور اللغة الأخرى، لغة الإنسان التي تعني التخطي لكل أطوار التاريخ وبداياته وتعني تعليم الارتحال والخروج الدائمين، وتعني الرؤية والقراءة البعيدة المطلقة المتجددة الدائمة.. تعني انه لا يوجد تاريخ

وإنما يوجد خطو دائم يسمى تاريخا"، ص 24 من كتاب: "العرب ظاهرة صوتية"(سبق ذكره).

-يقول أيضا: "اللغة ليست إلا سدودا وحدودا وقيودا نضربها على أنفسنا ويضربها علينا كل قادتنا ومعلمينا وأنبيائنا لئلا نغادر أو نتجاوز أو نكون أو نعرف.. إنها أي لغتنا لتمنعنا من كل ذلك لأنها تحدد لنا كل شيء تحديدا مطلقا (...) إنها تضعنا في ولادة واحدة وثوب وكفن وقبر وتاريخ واحد"، ص 24 من كتاب: "العرب ظاهرة صوتية"، سبق ذكره

والفوضى والسب والشتم. هذا أمر يسير. أما الكمال والبناء المنشودين فهو صعب عسير إلا على العقلاء العظماء.

من المعلوم، أن مهمة الفكر عند عبد الله القصيمي قد عرفت طفرة نوعية، المشار إليها، من فترة أو لحظة المدافعة الأيديولوجية العقدية إلى مرحلة الانفصال والقطيعة عن سائر المذاهب والعقائد والأديان. يقول "القصيمي" في هذا المعرض: "أن الولادة عملية انفصال وكذلك التفكير، والذين لا يستطيعون أن يصدروا أفكارهم ويحولها إلى أسلحة مقاتلة". إذا، فالفكر ومهامه هو التفكير ضد العقائد والمذاهب ومناهضة جميع أشكال التفكير الداعي إلى الوحدات الميتافيزيقية واللاهوتية المحكومة بمنطق الهوية والاختلاف*، الاختلاف ليس باعتباره جوهر الفكر وماهيته، بل باعتباره عرض من الأعراض ما يفتأ ينصهر في قانون الهوية وفق "هيغل". فالتفكير هو أسلوب من أساليب المقاومة والملاعنة والتشهير"[1].

ولعل هذا النوع من التفكير والتأمل مرده إلى **التفلسف النيتشوي** الذي يرفض البداهات، بل قل الحقائق والأصول والميتافيزيقا المحتضنة للوحدة والكمال والماهية. بيد أن الرجل لم يطلع بشكل صريح على **متون الفلسفة النتشوية** وما أحدثته من انقلاب جذري في تاريخ الفلسفة. فانظر كيف ينتقد السياسة والإله والذات والآخر والمجتمع نقدا شديدا قلما يجرؤ كاتب عربي الإقدام على هذا الأمر. يقول الكاتب عبد الله القصيمي: "لهذا فإن العقائد تمتاز دائما بشيئين: المبالغة والاستمرار الكاذب لأنها تعيش في الظلام بعيدة عن الرؤية، فالرؤية والنور يضعان العقيدة في قيد من الدمامة والضالة"[2]، ويذهب في سياق آخر" إنني لا أخاف الإله الذي ولده الإنسان ضعيفا مهانا متواضعا أضعاف خوفي من إله قد ولده أقوى وأقدم إله، إن الآلهة أبناء الآلهة لن يكونوا في وحشيتهم مثل الآلهة أبناء البشر أو أبناء الإنسان."[3]

---

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001، ص 274.

يقول القصيمي: "أن الأفكار والمثل لا يمكن أن تكون خطرا على وجود الإنسان أو عل حياته بل ولا خطرا على نقائصه وذنوبه أو على رغبته"، ص 343 من كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى، 2001

2 المصدر ذاته، ص 284.

3 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "يكذبون كي يروا الإله جميلا"، درا الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1972، والطبعة الثانية 2001، ص 14.

وينتج عن هذا، أن التفكير الرجل قد أضحى، بوعي أو بدون وعي، يشغل تفكير أهل ما بعد الحداثة حيث ينقضون على كل الخرافات والأساطير والمعتقدات، بل قل يقوضون مرتكزات العقل والعقلانية ذاتها. فانظر وتأمل!!

لقد تحول فكر "عبد الله القصيمي" إلى فكر بلا ضفاف بلا حدود، بل اخترق الحدود التي طالما رسمها "ايمانويل كانط" بين العقل النظري والعقل الأخلاقي المؤمن.

إن مهمة الفيلسوف هو أن يفجر أفكاره "كأسلحة ضاربة فوق الأشياء والمذاهب والنظم والتقاليد وفوق الناس" لا يغيظهم ويغضبهم وكشف فضائحهم عندما يفكرون بطريقة مقلوبة أو يسيرون على رؤوسهم بشكل ساخر. فلا معنى لم يرفع صوته عاليا للقول أن العقل هو تعقل الأسباب والمسببات، فإذا رفع السبب رفع العقل على حد كلام الشارح الأكبر "**ابن رشد**". ذلك أن "تناقض العقل ليس ضعفا فيه، لكنه يعني أنه يعمل في عدة ميادين وينظر إلى كل الجهات. والعقل هو الذي يدرك تناقض العقل. فالتناقض وإدراك التناقض أسلوبان عقيمان. وهو يدرك سخف العقل وهزائمه. العقل، ناقدا ومنقودا هو كل المعرفة."[1] فالعقائد والمذاهب لا تصنع الإنسان وأفعاله، إنما الإنسان هو الذي يصوغ النماذج وينحت الأسماء والمقولات ويسبك الأفكار والمفاهيم. لذا صار الفكر بالمعنى الفلسفي القوي تشريحا للذات وكشفا للعقائد التي ليست إلا تفسيراتنا لأنفسنا وحوافزنا وطموحاتنا. يقول

---

* انظر إلى النفس النيتشوي حينما يسخر من الجماهير والسياسة والمذاهب: "ان هتف الجماهير وصلوتها وأناشيدها الدينية والوطنية وخصومها وتعصبها لأديانها أو لأوطانها وحروبها وشتائمها المقدسة وبغضاءها المتدينة. إن ذلك كله ليس الا قيئا تتقيؤه الجماهير متعلمة أسلوب تقيؤها من الزعماء والثوار والمعلمين"ص 33 من كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001.

"أيها العابس في غد تحت حكم احد القياصرة العظام، كن أي شيء، كن شيئا صغيرا جدا، كن عاملا أو حارسا أو راعي بقر أو سائسا في احد الإسطبلات، ولا تكن كاتبا أو شاعرا أو مذيعا أو واعظا في معبد لئلا تفقد كرامتك وكل شرفك وكل صدقك وكل دينك!"ص 36 من كتاب كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001.

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "أيها العقل من رآك"، مؤسسة الانتشار العربي، ص 18.

يقول علي حرب: "مصدر العلة هو الإنسان الذي يقدسونه ويعلون من شأنه. فإذا كانت البشرية بعد جهود قوية من الدعوة إلى التسامح والتنوير واحترام حقوق الإنسان، لا تحسن سوى نقض ما تدعو إليه أو الارتداد على ما تدعيه. فمعنى ذلك أن ما يحسبه دعاة الأنسنة العلاج هو الداء، وأن البربرية تفاجئنا من حيث لا نحتسب (...) هو وليدة إنسانيتنا بالذات. "راجع مقال: "الحداثيون العرب جهلة ويفكرون بالمقلوب"، مجلة حوار العرب، العدد10 سبق ذكره، صفحة 11

"عبد الله القصيمي" في هذا المعرض: "نحن نفكر لنحول أفكارنا إلى أسلحة نطلقها على الأشياء وعلى الآخرين، ونحن لا نفكر لنقتات بأفكارنا، فالمفكرون لا يستهلكون أفكارهم في الصلوات أو في ممارسة الأخلاق، إننا نتناقض مع الأشياء ومع الناس ونحتج عليها وعليهم"[1].

ونجم عن هذا، أن الفكر الذي يتطلع إليه المفكر السعودي "القصيمي" هو الفكر الهدام والمفكك للاهوت والأديان والأفكار والأحلام البشرية المريضة والتافهة، إنه تفكير لا يفضل الرضاعة من "الأثداء الميتة!!

من هنا، نعرف أن المذاهب والنظريات والمثل ليست"شيئا ولكنها تعبير عن شيء، إنها هي أناشيد الإنسان وقصائده ولغاته وتعبيراته عن ضروراته. إن المذاهب والنظريات والمثل هي التعبير عما في الإنسان من جوع وضعف وأنانية وعدوان وخداع وحتمية، وليست تعبيرا عما فيه أو عما يتعشقه من نبل ونزاهة وصدق وفدائية..[2] وهكذا، يصير الثائر والزعيم والداعية والرسول والمصلح والكاتب في تصور القصيمي هو الذي يبكي على الناس ويستجديهم من أجل سلب كرامتهم ونزع حرياتهم أو ما تبقى منها. فالاشتراكية "في سلوك هؤلاء الجائعين وفي نياتهم هي إسقاط جميع الأقوياء، وجميع ذوي المجد لتكون كل القوة، وكل المجد لفرد واحد طامح أو لأفراد قليلين طغاة[3]. ألم تر أن الناس ينقسمون إلى أقوياء وضعفاء ليس لأنهم يميلون إلى الأوهام أو الحقائق، ويرددون أناشيد الأديان ولغاتها وإنما هو أقوياء لأنهم أقوياء، والضعفاء لأنهم ضعفاء. "فالعقيدة هي التي يتكلم بها ضعفهم أو قوتهم".

وبهذا، فالفقير المحروم والضعيف المقهور قد "يجد أن للفقر والحرمان والضعف مزايا دينية أو روحية. إنهما" قد يجدان كل المزايا والمجد والخير والتقوى والنظافة والبراءة وحب الآلهة

---

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "أيها العقل من رآك"، مؤسسة الانتشار العربي، ص 5.
قارن بين أفكار المفكر السعودي "عبد الله القصيمي" وبين طريقة تفكير المفكر اللبناني "علي حرب". راجع الفصل الرابع: "في نقد الحداثة العربية" من كتابنا: "أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي العاصر"، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم بيروت، الطبعة الأولي 2010

2 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001، ص 232.
" فإذا رأينا أن مذاهبنا ومثلنا وأخلاقنا وإرادتنا هي التي تصنع كل نشاطاتنا كان علينا ان نسأل: وما الذي يصنع تلك المذاهب والمثل والأخلاق والإرادات، بل وما الذي يجعلنا نصمم على الاستجابة لها.. "ص 232 من المصدر ذاته.

3 المصدر ذاته، ص 28.

ورضاهم في ذلك، أي أن يكون المرء ضعيفا مقهورا وفقيرا محروما"[1]. أليست المطالبة بالحرية الفكرية والتعبيرية تشترط ضياعها والنضال من أجلها؟.. لذا كانت الحرية الإنسانية هي حرية الكينونة أي من الشيء نفسه لا الطريق إليه. وهذا لا يعني أن **الحرية الإنسانية** في تصور هذا الرجل هو التلاؤم والتوافق مع المجتمع والآخرين. إذ أن ذلك يؤدي، حتما، إلى "فقء العينين أو إغلاقهما"[2]، بل أكثر من ذلك، أليست الجماعة الإنسانية هي "أقدر على الإقناع وعلى صياغة المنطق من جميع الآلهة والأشياء والزعماء والأديان والمذاهب والتعاليم...[3] فانبطاح الإنسان وتكييفه مع فكر الجماعة وحاجات المجتمعات لدليل على الهزيمة لكبريائنا وكرامتنا وشجاعتنا وحريتنا الوجودية والفكرية. بل حتى السياسي والسياسة ذاتها ليست الا هدرا لطاقة الإنسان، بل مقاومة نبله وأخلاقه، إنها "حركة توزيع وإضاعة للانفعالات والأشياء وتصادم بينها". فالسياسة ليست مقاومة مع الإنسان ومن أجلها، بل قل مقاومة له وضده. وبالتالي، "فالنضال السياسي فما أسوأه وما أكثر ما يفرق فيه الزعماء والحكام والدعاة والكتاب وشعوبهم. انه أقبح جهد ضائع وصراع ضد الإنسان". من ثمة، صار الاجتماع والسياسة والكتابة والأديان والمذاهب والنبوات هي تفسيرات لأنفسنا وذواتنا وهزيمتها أمام الألم والعذاب والمأساة[4] فانظر كيف أن الإنسان حينما يكون مغلوبا على أمره

---

1 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "يكذبون كي يروا الإله جميلا"، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1972، الطبعة الثانية 2001، ص 7.

يقول القصيمي منتقدا: "الزعيم هو الذي يفعل الآخرون ثم يخطب هو، ويتعذب الآخرون ثم يخطب هو، ويحارب الآخرون ثم يخطب هو، فينتصرون فيخطب هو أو ينهزمون فيخطب هو، انه هو الذي يشكر نفسه كلما أصاب الآخرون ويحمل الآخرون كلما اخطأ هو، هو الذي يأمر الآخرين أن يشكروه كلما أصابوا هم، وأن يذموا أنفسهم كلما اخطأ هو"، ص 28 من كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001.

2 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001، ص 379

3 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "يكذبون كي يروا الإله جميلا"، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1972، الطبعة الثانية 2001، ص 134.

"ان عقل الإنسان وحيته وشجاعته مسحوقة ومهانة ومهزومة تحت وقع إملاء هذا الجهاز الرهيب. إن ضرورة التوافق أو التوحد مع الآخرين أو مع المجتمع هي أقوى واشمل واخلد وأشهر الأعداء لحرية الإنسان"، ص 130 من المصدر الذكور أعلاه.

4 القصيمي (عبد الله)، كتاب: "كبرياء التاريخ في مأزق"، الانتشار العربي، بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2001، ص 378.

وضعيفا أمام خصمه، ومذلولا إزاء سيده يؤمن بالرفض والاحتجاج والنقد، بل قل يؤمن بالشكوى والبكاء.. لهذا السبب كان الإيمان والصلاة الا "أسلوبا من أساليب الغضب والرفض والهجاء". أليس هذا أسلوب فيلسوف التمرد والثورة، "نيتشه" المناهض لكل القيم والأخلاق والأديان والميتافيزيقا على وجه العموم. لنستمع لبعض مقاطع من كلام عبد الله القصيمي حتى يعلم القارئ علم اليقين أن الفرق بين "نيتشه" والقصيمي لا نكاد نمسك به بسهولة ويسر، ومن هذه المقاطع، بل قل الشذرات مايلي:

- "أي خالق هذا الذي يجعل مخلوقه محتاجا للعذاب والتلوث والمعاناة والأحزان ليكون مخلوقا سعيدا؟!"
- "كيف يعاقب الإله على فعل أشياء هو يفعلها- مع أن الناس يفعلونها بالشهوة والضرورة، وهو يفعلها بلا شهوة ولا ضرورة"
- "أليس الملحدون الذين يعيش على عبقريتهم المؤمنون أعظم فضيلة، وتدينا من المؤمنين الذين يعيشون دائما على ذكاء غيرهم وقوتهم؟"
- "الفاسق في عرف الدين، مهما كان نوع فسقه، ليس شريرا كالمفكر المخالف في تفكيره"
- "إن أي داعية أو حاكم أو زعم عرفه العالم بأنه أعظم من رفع راية الدعوة إلى الدين والفضيلة لو حوكم بنصوص ذلك الدين وبتلك الفضيلة أو بروحها لكان الإعدام جزاءه المتواضع"
- "الحديث الشريف ليس الا نقلا للمجتمعات إلى المقابر أو نقلا للمقابر إلى المجتمعات، لكي تعيش فيها مواهبها وليتعلم منها الخوف من التغيير"
- "هل الأنبياء قوم يقدمون من السماء ليعلموا منطق من يعيشون في السماء أم يخرجون من الأرض ليعلموا منطق من يعيشون الآم وضعف الأرض"
- "أليس النبي إنسانا تتجمع فيه الجماهير بأسلوب عنيف، تتجمع فيه أخلاق الجماهير وعواطفهم وضياعهم وحيرتهم وصراخها ولغاتها النفسية والفكرية والتعبيرية؟ أليس هو الجماهير بأسلوب أشمل وأعنف؟"
- "أن خروجك في فكرتك أو في مذهبك أو في اعتقادك على سلوكك شيء يشقيك ويؤنبك، وقد يهجوك ويحولك إلى متهم"
- "الجماهير هي الأوعية الهائلة لأضخم الخرافات والأكاذيب العالمية"

- "الصدق والكذب محاولتان للتعبير عن الذات عن طريق الإرادة والمصلحة. إننا لا نحترم الصدق والكذب ولا نحتقرهما، ولكن نتعامل مهما"
- "إن الصدق بلا مصلحة لا يساوي، عند أعظم قديس أكثر مما يساوي الكذب- الكذب الذي ليس فيه مصلحة"
- "الصدق حاجة لا فكرة، والحاجة متحركة لإثبات لها"
- "الصدق ضرب من الأنانية، وليس فضيلة نفسية انه حاجة من حاجات الصادق، لا تضحية منه في سبيل المجتمع، الصدق والكذب صورتان لوجه واحد، اختلفت تعبيراته"
- "إن الأنبياء وأتباعهم لا يحب أي منهم الآخر، وإنما يغتسل كل منهم فوق الآخر"
- "الإنسان، بعد أن أصبح إنسانا، لا يزال يحمل كل الخصائص لأسلافه من الكائنات الدنيا، لأنه لا يتطور، بل يتراكم. إن فيه خصائص السمك والقرود والكلاب وكل الموجودات الحية التي هي أصله"
- "إن إلهك العتيق المتوتر هو إرادتك العنيفة المتوترة، وإن إلهك المتسامح هو إرادتك المتسامحة"
- "لقد تحدث الناس على الخالق كثيرا كثيرا، لكنهم لم يؤمنوا به خالقا. لهذا ظلوا يميلون يملكون بعض العقل وحسب، ظلوا يمارسون حياتهم بكل وحشية، لأنهم لم يؤمنوا به خالقا مهما تحدثوا عنه خالقا".
- "والآلهة والأنبياء وسائر المعلمين لماذا يصرخون دائما من فوق جميع المنابر وداخل جميع المحاريب بكل أساليب التهديد والغضب والغيظ والسباب، يطالبون البشر بأن يكون كما يعلمونهم؟"
- "إن اللغات أماكن أو معارض أو حقول للبشر يضعون أو يجمعون أو يعرضون أو يزرعون فيها كل مزاياهم ورذائلهم وكل احتمالاتهم الجيدة المتفوقة والرديئة المتخلفة.."

عود على بدء

لنستجمع الكلام ونقول إن تفكير عبد الله القصيمي يتسم بالانتقالات الابستيمولوجية والفلسفية حيث كانت للظروف الاجتماعية والسياسية حصة معتبرة في تحصيل هذا الانتقال وتلك التحولات. فلما كان في مبتدأ تفكيره وتأليفه منافحا عن **أطروحة الوهابية** إزاء خصومها من المتصوفة والشيعة، فإنه ما فتئ ينقلب عليها ويتغير على

ما هو عليه، أي من الأيدولوجيا الوهابية المتشددة إلى مناصرة **الأطروحة الليبرالية** حول الحرية والتحرر والانفتاح على الآخر!

لقد ناهض المفكر العربي "القصيمي" أيضا **أطروحة النزعات القومية والثقافوية** نقدا وتجريحا وذلك حينما سارع إلى تأكيد بلغة دولوزية (نسبة إلى دولوز) أن اللغة أماكن وحقول. إنها تعني: "الارتحال الدائم من الذات والتاريخ ومن كل موقع قديم". وليس المطالبة بالمجد والشرف. فلا مجد ولا شرف للغة!؟

وهكذا، يتحول فكر "عبد الله القصيمي" من داعية الأيدولوجيا والمذهبية إلى فيلسوف متمرد يتطلع إلى التخلص من عبق التراث والقدامة نحو البحث في ذواتنا عن تفسير لأحلامنا وطموحاتنا وهزائمنا ونجاحاتنا. إذ ليست المذاهب والأديان والعقائد إلا تفسيرات لأنفسنا وأسرارها وأغوارها.

ومن البين، أن هذا الانتقال الفكري والنظري بين الأطروحات، والقفزات المعرفية بين التيارات والأفكار إنما مرده إلى حرقة الأسئلة ولوعي الإشكالات التي رافق "القصيمي" منذ نعومة أظافره، كالسؤال عن الذات والعروبة والتاريخ والأبوة والصداقة واللغة والدين والمذهب. كل ذلك من شأنه أن يفجره في وجه الإله والزعيم والثائر والكاتب والشاعر والسياسي.. لأنهم كلهم أسهم أيما إسهام في معاناتنا ومآسينا وحرماننا وبؤسنا.. إنهم صنعوا لنا من أنسفنا أغلالا وقيودا لمنعنا من إعمال الفكر وتشريح ذواتنا وخرق الحدود وخرم القواعد والمبادئ... "هذي هي الأغلال".. فيا أيها العقل ما لي لا رآك! هل أصبح العالم بدون عقل. وهل أصبح التاريخ في مأزق؟ لما يكذبون كي يروا الإله جميلا؟ هل بالفعل أصبح العرب ظاهرة صوتية؟!

المنحى البروميثيوسي في الثقافة العربية:
أدونيس ناقدا ثقافيا

أحمد دلباني[1]

1

تحدث الفيلسوف والابستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار G. Bachelard ذات يوم قائلا إن العلماء والمبدعين الكبار يكونون ثوريين ومفيدين في نصف حياتهم الأول ثم ينقلبون محافظين في النصف الثاني منها. وقد يصبح البعض منهم – إضافة إلى ذلك – معيقا لحركة تطور العلم والمعرفة. وقد كان باشلار يشير هنا، على ما أعتقد، إلى العالم الكبير آينشتاين ومجهوداته المهدورة في سني حياته الأخيرة من أجل إثبات نظرية تم تجاوزها. هل يمكن أن نقرأ تجربة أدونيس في ضوء هذه الملاحظة وقد ناهز الثمانين؟ هل يمكن أن نتبين ملامح المحافظة عند أدونيس الثوري؟ هل تم، فعلا، تجاوز الأدونيسية بوصفها سؤالا وقلقا معرفيا ومدونة إبداعية؟ هل ألقى أدونيس، أخيرا، عصا الترحال والمغامرة الكيانية ليلجأ إلى نوع من التشرنق والدفاع عن الذات في عالم شديد التغير؟

يجب أن نشير، أولا، إلى القيمة الكبرى لحضور الفكر النقدي العربي – ومنه الأدونيسية – على الساحة الثقافية العربية. إن هذا الفكر الطليعي حمل على عاتقه إعادة النظر في الموروث وتفكيك بنيات الهيمنة الرمزية في ظل ثقافة ما زالت تعاني من كساح كبير أمام إيقاع العصر وقضاياه ورهاناته. وحمل هذا الفكر، أيضا، مسؤولية إنتاج مشروع فكري يتيح دخول الحياة العربية فضاءات الحداثة الفعلية بوصفها عقلنة وأنسنة وانحسارا للتقليد وتأسيسا لمشروعية الإبداع خارج سلطة المعيارية الماضوية التي طال أمدها. إنه فكر أراد القذف بالحياة العربية في أتون تجربة المغامرة الحضارية بمعزل عن الخدر الذي مثلته ثقافة اليقين والتحجر المعرفي. إنه، في كلمة، فكر أراد فتح العقل العربي على السؤال. هذا الفكر، بالتالي، كان بيان أمتنا العربية وهي تتململ كجذوة حية داخل الرماد التاريخي الهائل. من

1 أحمد دلباني، كاتب وشاعر من الجزائر.

لحظة تدخل العميد طه حسين إلى أدونيس نجد نفس النضال الفكري ونجد نفس المعركة تخاض ضد ثقافة التقليد وثقافة الماضي كما يعاد إنتاجه بوصفه سلطة لإلغاء العقل وإدانة الحرية والتشريع لهيمنة الأصولية الرمزية على الفضاء السوسيو- سياسي. هذا ما يمنح الفكر العربي النقدي - بكل أوجهه وممثليه - صفة الطليعية ويقظة الوعي التي تجعله يفيق على أسئلة الراهن الحضاري ويجابهها.

تنتمي الأدونيسية، تاريخيا، إلى النصف الثاني من القرن العشرين وهي تنخرط واثقة في فضاء المشكلات التي واجهها الوعي العربي في هذه الفترة. إنها أسئلة التحرر ومجابهة الأمبريالية والثورة على بنيات المجتمع التقليدي من أجل البناء القومي الحديث وتحقيق الاشتراكية؛ وهي أيضا أسئلة عتق الثقافة العربية من منحاها التقليدي المرتبط بنظام الفكر الديني وفتحها على الحداثة المرتبطة بالعقل والعلم ومغامرة الإبداع بعيدا عن معيارية الماضي. من هنا، نرى في الأدونيسية نتاجا طبيعيا لمرحلتها وفكرا متجذرا في مناخ الأسئلة التي طرحتها مشكلات النهوض والتحرر في عالمنا العربي المعاصر. ولكن وحدة المشكلات والتحديات لا تنتج، بالطبع، وحدة الإجابات والمواقف الفكرية. لقد ظل أدونيس، دائما، الأكثر جذرية والأكثر إصغاء إلى دبيب المرحلة من منظور تجاوزي يحسن قراءة موت الأشياء أو ميلادها في ثنايا التجربة التاريخية العاصفة التي عاشها العرب في النصف الثاني من القرن المنصرم. إنه ظل يتحسس المعنى الكامن وراء الظواهر بحدسه الشعري الذي هو حدس معرفي وضوء ينفذ في عمق اللحظة. فمنذ بداياته كان أدونيس يحاول اقتناص المعاني الرابضة وراء الأشياء وقراءة الدلالات التي يفصح عنها التاريخ دون الركون إلى الإدانة الجاهزة التي مارسها الأصوليون للقرن العشرين وانقلاباته الشاملة حين اعتبروا ذلك الأمر مجرد "جاهلية". ومن جهة أخرى، لم يطمئن أدونيس إلى التحديث الشكلاني الذي عاشه العرب بوصفهم مستهلكين ولم يكن حداثة تجدد النظر والمجتمع وتثور على بنياته التقليدية في العمق. لقد أدرك، باكرا، أن الحداثة تمثل في عمقها معنى جديدا دشن عهد الإنسان المتخلص، شيئا فشيئا، من سطوة المرجعيات المتعالية وسلطة التقليد والأبوية بكل تجلياتها، وليست مجرد نزهة في أروقة العالم المعاصر واستهلاكا لمنجزه التقني. الحداثة رؤية لا آلة وعقل لا تقنية. ولكن المجتمع العربي، في عمومه، ما زال يعيش الحداثة على مستوى الاستهلاك لا الإسهام والإنجاز الحضاري كما لاحظ العديد من المفكرين العرب. العقل العربي ما زال خاضعا لمسبقات الوعي القروسطي وأسيرا للحساسية الدينية القديمة المرتبطة ببنية المجتمع البطريركي ومنظومة قيمه التقليدية ووعيه الأسطوري للأشياء والعالم.

لم ينس الكثيرون فاجعة الإفاقة على هزيمة حزيران 1967. وأنا أذكر هذا، لأشير إلى أن هذا الحدث رج في العمق الوعي العربي المتفائل نسبيا، آنذاك، بإمكان تحقيق النصر وتأمين خلاص الأمة العربية من الهيمنة الخارجية ومن سلطان الماضي البائد معا. لقد كشف هذا الحدث عن خواء المشاريع العربية في التقدم والتحرر، وكشف عن هشاشة العقل العربي الذي لم يتخلص بعد، آنذاك، من الحماسة الفروسية وظل - نظير دونكيشوت - يعيش الفانتازيا على هامش العصر؛ كما كشف أيضا عن بنية الاستبداد السياسي التي لم يكن من الممكن معها أن ينبثق الفرد العربي بوصفه ذاتا حرة مبدعة تقرر مصيرها وتبني عالمها الجديد على أنقاض الماضي المتجاوز.

هذا هو مدلول الهزيمة الكبير الذي استخلصه أدونيس عام 1967 وهو يكتب بيانه الشهير "بيان حزيران" بنوع من المرارة البصيرة والغضب المنتفض ضد المرحلة والموت العربي في عالم يحيا على إيقاع الإبداع والتجاوز وإرادة القوة وحس اللانهاية. لقد رأى أن لحظة المراجعة الكبيرة قد أذنت وحلت ساعتها: مراجعة الذات العربية التقليدية التي لم تعش الحداثة إلا استهلاكا، ومراجعة الخواء الحضاري العربي في أبعاده كلها. لقد كان الحدث مؤشرا على غياب الإنسان العربي واضمحلال تاريخ لم يعد لديه ما يقول أو يقدم؛ من هنا كان سؤال الحاضر، بالتالي، في قلب النقاش من أجل العمل على تدشين عهد جديد للإنسان العربي. لقد كان زمن النقد بامتياز: نقد الوعي ذي البنية التقليدية الذي لم يلج، بعدُ، العالم الحديث بوصفه روحا جديدة وموقفا جديدا لا مجرد منجز استهلاكي. "*هل أستخدم السيارة حقا، أم أنني أستخدم فرسا من حديد؟*" يتساءل أدونيس[1]. هذا ما جعله يرى في الهزيمة العسكرية - السياسية هزيمة حضارة وهزيمة عقل يرفض المغامرة الإبداعية خارج ما تكرس في تاريخه السلطوي من قيم أمنت الخضوع والامتثال والقبول والتسليم، وعلمت مباركة الوضع لا الثورة عليه، ولم تستطع إنتاج إنسان المواجهة والمناعة الحضارية. العقل العربي السائد لا يعيش العصر على مستوى العمق بوصفه انقلابا غيَّر دلالات الأشياء وأصبح معه العالم انبجاسا من الطاقة الخلاقة المغيرة، وإنما يعيشه على مستوى السطح الاستهلاكي. إن هناك مسافة ذهنية - إبستيمولوجية بينه وبين اللحظة التي يعيش. من هنا اغتراب العقل العربي عن واقعه وعن صيرورات العالم الكبرى كما لاحظ أدونيس.

---

1 فاتحة لنهايات القرن - دار العودة، بيروت. ط1- 1980. ص 11

انطلاقا من ذلك تحددت معالم المشروع النقدي/الثقافي الأدونيسي. إنه مشروع قام على محاولة ردم الهوة بين الذات الموروثة في شكلها الذي تنتجه المؤسسة السائدة، وشروط الحياة الجديدة التي تنهض على مركزية الذات المبدعة ومغامراتها في اقتحام مجاهيل العالم والسيطرة على الطبيعة وأنسنة القيم. هذا كان يتطلب نقدا جذريا للموروث كما تعيد إنتاجه السلطة الإيديولوجية، وتعرية أركيولوجية لنظام المعرفة والحقيقة الذي ظل يأسر المعنى في المرجعية ويكبح جماح الصبوة إلى الجديد والأجمل والأغنى. جسد أدونيس هذا الأمر في مقالاته النقدية الأولى وجذره أكثر، في ما بعد، في أطروحته الشهيرة "الثابت والمتحول". كان هاجسه المركزي آنذاك يتمحور حول سؤال الخروج من زمن الاتباع إلى زمن الإبداع في الثقافة العربية، اعتمادا على قراءة تكشف عن أصول البنيات الذهنية والثقافية التي أبدت سلطة الماضوية والمرجعية – المعيارية في هذه الثقافة، رغم أشكال الممانعة الفكرية والإبداعية والسياسية البهية التي عرفتها عبر تاريخها الطويل.

ولكن هذا الأمر رغم أهميته العظيمة – بوصفه نقدا ثقافيا حاول اختراق البنيات العميقة التي جعلت زمن الثقافة العربية زمنا راكدا وآسنا وغير خلاق – لم يكن، برأينا، أهم ما قدم أدونيس من نقد طرحته أسئلة الراهن على المستويات الثقافية والإبداعية والحضارية. لقد كان ممارسة فكرية نقدية منخرطة في حمى السؤال العام عن معنى الأزمة وحمى البحث عن الخلاص التاريخي من شلل الذات التاريخية أمام هجمة الحداثة العاصفة. إن أهمية الأدونيسية تكمن إضافة إلى ذلك، على ما نرى، في استشرافها المبكر لآفاق النقد الحفري الأركيولوجي الذي يتجاوز المقول الفكري/المعرفي الجاهز في كل المنظومات الإيديولوجية المغلقة السائدة، آنذاك، بوصفها "أديانا علمانية" بتعبير ريمون آرون Aron. هذا الأمر نجده في تجاوز أدونيس لأنظمة الفكر المغلقة في الفكر العربي المعاصر أثناء الحقبة الإيديولوجية التي هيمنت فيها الرؤيتان الاشتراكية/الماركسية والقومية. لقد أدرك في معظم تأملاته النقدية ومراجعاته ومناقشاته أهمية الخروج من "السبات العقائدي" العربي كما سيعبر علي حرب بعد مدة طويلة. فرغم علمانية الفكر العربي المعاصر الذي حمل مشاريع الوحدة والتقدم إلا أنه بقي في جوهره العميق، فكرا يقف مع الأصولية على الأرضية نفسها من حيث هو منظومات مذهبية مغلقة تتأسس على المسبق. إنّ "*المنظومات المذهبية، في مختلف أنواعها، أصولية تحديدا*" كما يعبر أدونيس[1]. هذا ما يجعل العمل النقدي حفرا في أسس نظام المعنى

1 موسيقى الحوت الأزرق – دار الآداب، بيروت. ط2 2011 – ص 385

والحقيقة السائدة في ثقافتنا والذي يبقيها أسيرة للجاهز وبعيدة عن اكتناه ليل العالم ومحاورة البرهة التاريخية بانفتاح. إنَّ الفكر العربي الإيديولوجي لا يتورع - بحسب أدونيس - في تسمية العالم والأشياء "*بتنزيل إيديولوجي*"كما يعبر[1]. من هنا نفهم اتفاق الفكر الإيديولوجي/العلماني مع الفكر الغيبي/الديني في قيامهما على المسبقات وفي استنادهما إلى نصية الحقيقة بعيدا عن جلبة التاريخ الفعلي. "*هكذا ينطلق كلاهما من نص - مرجع، ومن إيمان به، قبلي ومسبق*" يقول أدونيس[2]. تكمن أزمة الفكر العربي، بالتالي، في بنيته المرجعية وفي قيامه على المسبق ونصية المعرفة. إنه تنزيل من علياء النظرية وليس انبثاقا من الواقع المتغير أبدا. من هنا كون هذا الفكر تشرنقا أمام صخب التاريخ وليل المعنى؛ ومن هنا، أيضا، وقوفه حائلا دون ارتياد آفاق البحث والإبداع خارج أسوار الممنوع والمسبق والجاهز. هذه هي مشكلة الفكر الإيديولوجي عموما.

هذه المواقف الأدونيسية التي عرضنا لها هنا ناهضت، باكرا، البنية الإيديولوجية للفكر العربي الطليعي ونبهت إلى كساحها المعرفي والسياسي، وإلى جرثومة الاستبداد التي تضمرها بوصفها أنظمة مغلقة تركن إلى الجواب الجاهز وإلى النصوص المرجعية ولا تفتح أفقا للتساؤل خارجها. من الحداثة/الرؤية الشمولية إلى الحداثة/التفكيك: هذا هو مسار أدونيس الفكري داخل المدونة الفكرية والإبداعية العربية المعاصرة. إنه مسار مفكر يدرك جيدا مهامه بوصفه شاعرا رؤيويا يقع عليه دائما دور مقاومة تحنيط المعنى في الجاهز واعتقال العالم والحياة في النظرية المتعالية. لقد ظل يقاوم الشمولية الفكرية والمذهبيات قبل تفتتها وانهيارها المدوي في نهاية القرن المنصرم. وما زال إلى اليوم يتصدى، نقديا، إلى الأصوليات والوحدانية في تجلياتها المختلفة بوصفها جذورا للنبذ والاستبعاد والتمركز حول الذات في عالم أفاق على سديم المعنى من جديد، وأصبح منفتحا على الاختلاف والتعدد بعد هجر المرجعيات الشمولية التي بررت الهيمنة في الماضي القريب. هذا هو مكمن أهمية الأدونيسية برأينا وهذا، تحديدا، ما يمنحها أهميتها الاستثنائية في الساحة الثقافية العربية ونحن نشهد انهيار هذه الشموليات والعقائديات وتفكك أنظمة المعنى القائمة على المسبق. إن الأدونيسية - انطلاقا من ذلك - ما زالت تتمتع بحضورها وراهنيتها بوصفها سؤالا ونقدا لا يكل في خلخلة كل ما يحول دون اختراق الممنوع واكتناه المجهول. إنها حرب معلنة على الإيديولوجية باسم

---

1 أنظر: مجلة الحرية - عدد 28- 04- 1985

2 الثابت والمتحول - دار الساقي، بيروت. ط9، 2006. ج3- ص 210

الإنسان والحياة وبكارة المعنى؛ وقد شكلت، بذلك، محاولة لاختراق السبات الإيديولوجي العربي.

هذا ما يجعلنا نعتقد أنَّ أدونيس – رغم كونه يعتبر من أصحاب المشاريع الفكرية العربية – ينحاز أكثر إلى الفكر بوصفه فاعلية نقدية لا بوصفه مشروعا شاملا كما نرى عند الكثيرين. فبعد "الثابت والمتحول" بقي ينوع على أطروحته ويوسع مجالات تناوله النقدي انطلاقا من نواة مركزية تقوم على عدم الركون إلى المسبقات والقبليات، وتقوم على المراجعة الدائمة لأسس الفكر. إنَّ الفكر الأدونيسي موقف مبدئي أكثر منه نظرية. إنه فاعلية في نسف كل ما يشل العقل والروح والحساسية عن ارتياد عوالم البكارة. من هنا نفهم ميله الشديد أيضا – مثل سلفيه العظيمين نيتشه وجبران – إلى كتابة النبذ الفكرية القصيرة والشذرات النافذة على حساب الفكر النسقي المنظم. هذا هو الفكر الذي يرقص خفيفا مرحا على قبر مومياء الرؤى المستنفدة والكتابة المكرسة. إنه الفكر الذي يلبس عباءة الرائي حاملا قنديل الشعر للبحث عن آثار المعنى في متاهة العالم.

لقد وجدت الأدونيسية تحققها الإبداعي في الشعر مفهوما على أنه كشف وسفر في المجهول. الشعر هو البصيرة العليا وهو تلك الحدوس التي تمنح الفكر جناحا وتعلمه ارتياد الآفاق الوسيعة خارج أسوار المفاهيم والمقولات الجاهزة. الشعر، بالتالي، معرفة لا تعاني من آفة النسقية ومن نظام الحقيقة السائد. إنه فن تعليم اللغة كيفية الإفلات من مرجعية المعنى المكرس إلى المجاز الذي يكسر نظام الدلالة الأحادي ويتجاوز شيخوخة العالم إلى فضاءات البكارة، حيث المعرفة سفر وحيث الذات ابتكار وحيث الكلام بداية ومسارة مع المجهول في الذات والتاريخ والعالم. لقد واجه أدونيس شلل الفاعلية الفكرية العربية وانغلاقها داخل القبليات الإيديولوجية بالشعر، وهذا انطلاقا من اعتقاده الجازم بأهمية الشعر معرفيا بوصفه ضوءا يقود إلى الكشف عن العالم كيانيا وإلى احتضان أصوات الرغبات العميقة وأسئلة الكينونة. هذا ما جعله يعتبر الشعر، أيضا، نظاما معرفيا يمثل الشرود عن نظام القمع والطاعة، وصعلكة بهية تتربص بصنم العقل الاجتماعي لتجهز عليه في فعل طفولي مغتبط يستعيد حقوق البراءة الأصلية وفضيلة اللعب الخالق. الشعر/الفكر البصير طائر يشرب كل صباح من نهر النسيان قبل أن يسافر في غابة العالم: هذا هو فهم أدونيس لدور الشعر انطلاقا من رؤيته الخاصة لمهام الفكر بوصفه سؤالا وإعادة نظر لا بوصفه ظلا للمرجعية بكل أشكالها.

أحدد، شخصيا، الأدونيسية بوصفها رؤية ثقافية وإبداعية قامت على جذر أساس ونواة مركزية: هي محاولة الخروج من المسبق وعتق المعنى من الجاهز في ظل ثقافة قامت على اليقين والبنية المرجعية للفكر. من هنا تؤصل الأدونيسية في مسار الإبداعية العربية الطويل وفي تاريخ إشكالاتها منذ لحظة ذلك الجدل الثقافي/السوسيو- سياسي بين "القديم" و"المحدث" في العهد العباسي. أراد أدونيس مناهضة بنية الثقافة السائدة بفتحها على مغامرة السؤال معرفيا ومغامرة التشكيل خارج النماذج إبداعيا. هذا مفهومه للحداثة بوصفها ترسيخا لعلاقة نقدية بالموروث تتجاوز أبوية الماضي وتحتضن أصوات الهامش موغلة في استراق السمع إلى الآتي. على العقل العربي الخروج من زمن الثبات إلى زمن التحول: هذا هو تعليم أدونيس الذي أراد تعرية بنية الثبات في الثقافة العربية السائدة والمهيمنة تاريخيا، مشيرا إلى عجزها عن احتضان العالم الحديث القائم على التغير والصيرورة والإبداع ومشيرا إلى فقرها الإنساني كذلك من حيث هي ثقافة لم تتأسس فيها الذاتية بوصفها ينبوع المعرفة والفعل، ولم يحتل فيها الإنسان مركز دائرة القيم، بل بقي يدور فيها كجرم صغير على المركز الذي ظل يحتله المقدس المتعالي القديم. هذا ما جعل الأدونيسية رؤية ثقافية وإبداعية شاملة – كما رأينا – تجهر بضرورة التأسيس لثقافة تقتل الأب الثقافي/الرمزي وتنهي زمنه وزمن هيمنته، وتجعل المعنى في قلب هذه الثورة التي تمهد لنفخ الروح في مومياء الذات الحضارية المنتكسة منذ قرون. معرفيا: سيكون المعنى لاحقا لا سابقا؛ وإبداعيا: سيكون المعنى نتاجا للكتابة ولاختراقاتها لا معطى جاهزا يتم التنويع عليه. هذه هي نواة الأدونيسية وهذا جوهر دعوتها إلى تحرير الفاعلية العربية فكريا وإبداعيا على درب امتلاك أبجديات العالم الحديث ومحاورته والإسهام في مغامراته وفتوحاته الحضارية.

هذا ما يجعل الحديث عن الأدونيسية فتحا لأضابير تاريخ عربي إشكالي لم يعرف – رغم إنجازاته العديدة – رسوخا على أرض الحداثة الفعلية باعتبارها قطيعة مع بنيات التقليد والعوالم المنتهية، وباعتبارها انتصارا مشهديا لقيم الحرية والإبداع خارج سلطة المعيار والنموذج. إنَّ ما تمكن ملاحظته هو أن الآلهة القديمة في الثقافة العربية لم تمت، وها هي تنتفض وتقوم من قبورها معلنة انتقام الماضي وعودة الحكمة البائسة بوصفها ملاذا في عالم أضاع بوصلة الاتجاه ولم يشهد النهاية السعيدة التي طالما بشرت بها الحداثة. لقد ارتفع صوت الفراديس الوهمية من جديد بعد اضمحلال يوتوبيا الفراديس الإيديولوجية الحداثية. ربما كان

وراء ذلك كله فشل كبير في فهم الحداثة ذاتها التي سرعان ما غرقت – في نسختها العربية – في الشعارات فيما كانت تتشرنق أمام العالم وتتحول إلى نظام شمولي وبنية قمعية جديدة. هذا ما جعل أدونيس ينبه دائما إلى أن الحداثة الفعلية لا تفهم خارج مدارها الأساس: الإنسان. الحداثة، أساسا، أنسنة. وهذا يفترض أنها – بوصفها إنجازا حضاريا أسهمت فيه الرؤية العربية كذلك – تجد مرتكزاتها الصلبة في "الدنيوة" مقابل "الديننة" كما يعبر أدونيس، مع ما يتطلبه ذلك من تحرير الذات من أبوة المؤسسة السوسيو- سياسية التقليدية، وتحرير العقل والنظر من المرجعيات المطلقة بقذفهما في المجهول الذي أصبح بُعدًا مؤسسا للحداثة كما رأينا.

هذه الرؤية الحضارية للحداثة كانت الأساس المكين في التنظير الأدونيسي للشعر الذي تتطلبه المرحلة. سيكون الشعر – في مبناه ومعناه معا – إعلانا مدويا لموت العالم/المومياء وميلاد العالم/الطائر المسافر في اللانهاية. سيكون ثورة في الرؤية وثورة في اللغة تجهز على منظومة القيم الفكرية والجمالية القديمة التي ارتبطت تاريخيا بمراحل استنفدت حضاريا. سيكون سفرا في مجهول الذات والعالم وضوءا يخترق الأزمنة ويقول التاريخ الإنساني المطموس تحت أثقال آلة الاغتراب الكبرى. هذا الشعر سيكتب نهاية الارتهان لثقافة العنف الرمزي لأنه سيكون التجسيد الأمثل لانفلات الرغبة وطاقة الخلق واللعب من قمقم بنيات القمع الثقافية. هذا الشعر سيكون لغة جديدة تربك نظام العلامات القديم وتخرج من علاقاته القسرية التي أبَّدت وحدانية الدلالة في الثقافة التي هيمن عليها اللوغوس الديني المتعالي.

من هنا نفهم، أيضا، اعتبار أدونيس الشعر حدسا معرفيا لا مجرد تعبير عن العالم. هذا ما جعله يعيد النظر في علاقة الشعر بالفكر وبقضايا الإنسان. لن يكون الشعر – في هذا المنظور – كلاما ثانيا ينوع على السائد المعرفي والإيديولوجي – نظير ما نجد في معظم الشعر العربي المعاصر– وإنما كلاما بادئا وحدسا أول بالعالم والأشياء؛ يوقظ الدلالات الكامنة وراء الأحداث ويسترق السمع إلى همهمات الحياة العميقة. أراد أدونيس في كل ذلك مناهضة تقليد ثقافي عربي – إسلامي قديم زحزح الشعر عن مركزه وجعله يدور في فلك العقيدة والمذهب ينوع عليهما ويقولهما؛ وأراد أيضا مناهضة امتدادات هذا الموقف في الثقافة العلمانية المعاصرة التي نادت بالالتزام في الأدب والشعر وضرورة التعبير عن القضايا الإنسانية والقومية الكبرى استنادا إلى مرجعية الإيديولوجية. رأى أدونيس في كل ذلك سلبا لهوية الشعر العميقة وترسيخا لسلطة المرجعية التي تسد المنافذ جميعها أمام مغامرة العقل والروح في

اكتناه ليل العالم. هذا يعني - استنادا إلى ذلك الموقف - أنَّ الكتابة الإبداعية ستكون شيئا نافلا وستكون وصفا لا كشفا. من هنا عارض أدونيس الشعر/الوصف بالشعر/الكشف. الإبداع رؤيا وكشف وهو حدس معرفي/جمالي يفتح آفاق الفكر والحساسية بلا حد، ويناهض العوالم المنتهية وثقافتها التي ظلت تؤبد سلطة الواحدية فكريا والنماذج الماضية إبداعيا.

الشعر، في هذا الضوء، فكر باعتباره بداية وإفاقة على فجر الأشياء وتسمية للعالم. وهو، أيضا، لغة مغايرة بوصفه مغامرة في خلخلة نظام الدلالة القائم على المرجعية المتعالية للعلامة. فالشعر، بالأساس، لغة تقول غبطتها ولعبها العالي الذي يبتكر العلاقات الجديدة بينها وبين الأشياء ويربك نظام الحساسية القائم على العادة والتكرار وأحادية المعنى الذي تكرسه الثقافة السائدة. من هنا نفهم أيضا كيف أنَّ كل إبداع، والشعر بخاصة، هو في جوهره سياسي بالمعنى الحضاري العميق - كما يرى أدونيس - وهذا لأنه مناهضة لبنيات القمع ولاستبداد الحقل الدلالي المهيمن في الثقافة.

3

تقوم الأدونيسية - بوصفها انتفاضة بروميثيوسية - على الوعي الكامل بأن شجرة الحرية هي شجرة المعرفة. ولن تكون المعرفة المحررة إلا نقدا لكل ما يسحق الإنسان ويسلبه طاقاته ويدجنه داخل آلة الاغتراب الكبرى، أعني المؤسسة والتاريخ المنحرف عن مساره بوصفه مطهّرا يقود إلى فراديس التحرر الشامل - أو كما ظل يعتقد الثوريون جميعا. ولكن ما هي المعرفة السائدة في العالم العربي اليوم؟ أين هو الفكر العربي القادر على مواجهة التحديات وطرح الأسئلة الأكثر جذرية على الذات والتاريخ؟ من المعروف أنَّ أدونيس لا يرى في الفكر العربي السائد ما يمكن أن يشكل متنا من الأسئلة والاختراقات التي تطال بنية المسبق الكبير الجاثم على الوعي العربي منذ قرون. إنه يعتقد أن الفكر العربي لن يبلغ الأقاصي المنشودة في تحرير الذات العربية وخلخلة بنية الوعي المهيمن إلا إذا تم عتق المعنى من المسبق، وتمت مساءلة الأصول الأولى التي شكلت الثقافة العربية مساءلة حرة كاشفة بمعزل عن نظام الفكر الديني وامتداداته الإيديولوجية الحالية. على الفكر العربي أن يقترف مغامرة الذهاب بعيدا في النقد والتفكيك وفي محاورة الأصول والينابيع الأولى التي شكلت أساس الحضارة. عليه أن يجابه المحرم والممنوع والمكبوت وأن يفضح بنيات القمع المؤسس تاريخيا في علاقته بالمقدس من جهة أولى، وبالسياسي من جهة أخرى. انطلاقا من ذلك

جهر أدونيس بأنه لا يرى "في المجتمع العربي، اليوم فكرا أصيلا متميزا وخلاقا، ويتعذر وجوده إذا لم يبدأ المفكر العربي بتفكيك المسبقات للخروج منها"[1]. إنَّ التنطح للمسبق بوصفه بنية فكرية وذهنية قامت عليها الثقافة العربية يشكل، بالتالي، أولى المهام المطروحة على العقل العربي في محاولاته الخروج إلى زمن الإبداع واجتراح آفاق التحرر الشامل - عقليا وسياسيا وجسديا. لكن أدونيس يستدرك مشيرا إلى أن هناك هامشا إبداعيا عربيا نستطيع أن نعثر فيه على جذوة النقد الشامل، تاريخيا وحضاريا، هو المتن الإبداعي العربي المعاصر وبخاصة الشعري منه. ففي أساس بعض الإنجازات الإبداعية العربية الراهنة "إعادة اكتشاف الأصول- تساؤليا- حيث تحررت الكتابة الإبداعية من المعنى المسبق ومن المسبقات كلها"(نفسه – ص 224- 225).

هنا، نعود من جديد إلى الرؤية الأدونيسية التي ترى في الشعر كتابة اختراقية ومساءلة للذات والتاريخ والعالم في أفق تخييلي/جمالي. فالشاعر لا يرث العالم ناجزا كي يقوله، وإنما عليه أن يسافر إليه بوصفه استبصارا وفكرا لا تحده حدود المفاهيم المجردة والنظريات الجاهزة. والشعر الحقيقي، من هنا، لا يبارك الواقع وإنما يقاربه نقديا ويثور على مكوناته، كما يخلخل مضمرات الوعي والثقافة السائدة كاشفا عن المكبوت التاريخي الهائل. الشعر لغة جديدة متحررة من بنية القمع التي رسختها ثقافة السيد ولغته الآسنة؛ وهو شكل جديد يمثل - بانتفاضته ضد الشكل القديم واللغة القديمة - خروجا من أسر نظام ذهني ظل يعتقد بعصمة الماضي وكماله. هكذا تنظر الأدونيسية إلى الشعر بوصفه فكرا يطأ أرض الحرية البكر ويبشر بالقيامة: أي نهاية العوالم المستنفدة التي أصبحت صغيرة على الإنسان. هذا ما سميته شخصيا، يوما ما، بالإبداع الأبوكاليبتيكي.

الإبداع الشعري العربي الراهن في بعض ذراه - ومنه إنجاز أدونيس - أتيح له أن يجابه الذات الحضارية العربية - الإسلامية وأن يخلخل مكوناتها ويسائل تاريخها؛ كما أتيح له، أيضا، أن يسافر في دهاليزها مفصحا عن مكبوتها وعن بنيتها القمعية التي اعتقلت شرارة الإنسان داخل الرماد. من هنا كان هذا الشعر إعادة نظر في الذات الموروثة ومحاولة في تحرير المكبوت العقلي والجسدي والسياسي. إنه انتفاضة تجابه نظام تغييب الإنسان ونظام سحق الرغبة في ثقافة قامت على الاستبعاد والنبذ وعلى خنق الصبوة إلى تحقيق الإنسان الشامل. هذا الشعر، بالتالي، ثورة على نظام القيم الفكرية والجمالية التي جعلت الأرض أَمَة للسماء،

1 أدونيس – الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت. ج3- ط9- 2006- ص 215

وجعلت الجسد شجرة محرمة في متاهة الحياة، وجعلت التاريخ خيط عنكبوت ومعبرا هشا إلى الأبدية. نعثر في شعر أدونيس على تيمات جديدة حلت محل محددات منظومة القيم القديمة التي ارتبطت بنظام الفكر الديني. إنها تيمات الحداثة بامتياز: الجسد والأرض والتاريخ. حيث يحضر الجسد بوصفه حرية ورغبة ووشوشات، وبوصفه ضوءا يقود إلى المجهول وتوقا حارقا إلى عناق المطلق عبر فعل الحب، خلافا للثقافة التي عزلته عن المعرفة وامتهنته وزجت به في دركات العوالم السفلية. وتحضر الأرض والتاريخ لا بوصفهما ظلا للمطلق المتعالي أو انعكاسا للسماء الآفلة تاريخيا، وإنما باعتبارهما مسرح التغير والصيرورة وباعتبارهما بيت المعنى ومجال انعتاق الإنسان الشامل. الأرض والتاريخ مفهومان ثقافيان كانا في أساس الحداثة وهي تعلن موت مومياء السماء وميلاد الزمنية التي هي انخراط في مسيرة العمل من أجل التقدم والحرية، وسهر يرقب انبلاج ضوء المعنى من حجر الطريق في ليل الأزمنة.

هذه المحددات الكبرى للرؤية الأدونيسية تشكل نواة حداثتها وبعدها الإنساني والحضاري بوصفها مساءلة وخلخلة للموروث وفضحا لبنية القمع الراسخة في المؤسسة التاريخية. الشعر، هنا، ليس صلاة وليس قربانا يقدم لآلهة الواقع القمعي، وهو ليس مصالحة مع نظام القهر، بل هو عتق لشرارة الإنسان المطموسة من جهة أولى، وتحرير للمعنى من نظام الحقيقة القائم على حجب الزمنية والصيرورة من جهة ثانية.

4

"الوجه الأكثر عمقا للصراع داخل الثقافة العربية تمثل في الصراع بين الدين والشعر، أو على نحو أكثر دقة، بين البنية المعرفية الدينية والبنية المعرفية الشعرية"[1] يقول أدونيس.. هذه هي القراءة التي مثلت جوهر ما قاله أدونيس طيلة عقود من الزمن، وهو يحاول أن يحرر الفاعلية الإبداعية العربية من أسر نظام المعنى الديني القائم على المسبق. لم يعد الشعر، بمعنى ما، موزاييك ثقافية وإنما النتاج الأكثر أهمية في الثقافة بوصفه إبداعا يقوم على رؤية فكرية تخترق أسوار الممنوع والجاهز المكرس من جهة، وبوصفه لغة بكرا متحررة من ذاكرة القمع ومن نظام الدلالة الذي ظل يؤبد أحادية المعنى بين الأسماء والأشياء من جهة أخرى. الشعر عتق للمعنى من معنى القوة وعتق للعالم من سلطة القراءات التي هي، في الدلالة الأخيرة،

1 محاضرات الإسكندرية – دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق. ط1- 2008- ص 75

قراءة السلطة. هذا هو المفهوم الحضاري للشعر الذي قدمه أدونيس في جل مؤلفاته الفكرية/النقدية، وأراد أن يفهم من خلاله ذلك الجدل الذي طبع مسار الثقافة العربية بين منحى الثبات ومنحى التحول.

إنَّ الشعر، بالتالي، حدس معرفي أو هو - بتعبير أدونيس - "بنية معرفية" دخلت في صراع مع البنيات والأنظمة المعرفية الأخرى في ظل الصراع الدائم على احتكار الحقيقة والهيمنة على الفضاء السوسيو- سياسي. إنه بنية معرفية تتأسس على الذاتية وعلى مغامرة اكتناه المعنى خارج المسبق وعلى المجاز اللغوي الذي يعكس خصيصة المراسلات مع عالم لا ينتهي ولا يتحدد. هذا كله يفسر ذلك الصراع مع البنية المعرفية الدينية الذي ألغت الذاتية وفرضت متعالياتها بوصفها مسبقات ضرورية لكل عمل أو فكر وشككت في المجاز وقيمته لأنها ادعت احتكار الحقيقة النهائية للعالم والأشياء. علمت الحقيقة الدينية اليقين المطلق خلافا للشعر الذي علمنا الإقامة في الرمادي. رسمت الحقيقة الدينية حدود العالم وتخومه وحددت غاياته النهائية خلافا للشعر الذي ظل يوسع حدود العالم وآفاق النظر وسؤال المعنى. اعتقل النظام المعرفي الديني اللغة داخل بنية دلالية تبسط سلطة التعالي النصي والثبات الذي تستند إليه السلطة الإيديولوجية المهيمنة، بينما ظل هم الشعر الأول أن يجعل اللغة مجنحة وأن يجعلها تعلن تمردها البهي على سلطان الذاكرة والمعاني المشتركة لتقول حبها وجنونها وتعيد خلق العالم على مقاس أعمق الصبوات الإنسانية.

كأن الشعر، هنا، بداية مطلقة. أو كأنه ما يذكرنا، دوما، بفضيلة اقتراف البدايات كي لا تختنق الروح في ماء الثقافة الآسن. الشعر فاعلية في ابتكار الطفولة بوصفها لعبا، وهو حركية دائمة في الخروج من مؤسسة المعنى المستنفد إلى فضاء الدهشة ومغامرة السؤال. إنَّ الشعر الحقيقي، بهذا المعنى، لا يمكنه أن يتفتح في ظل ثقافة تمجد النهايات وترفع النصب لآلهة الحكمة التي هي، في التحليل الأخير، لا تمثل إلا شيخوخة الذات وشيخوخة العالم. الثقافة - بوصفها مؤسسة ومنظومة قيم - هي ذاكرة مشتركة ونزوع إلى المحافظة على نظام الأشياء عكس الشعر الذي هو نضال دائم ضد المشترك والعام وضد الرؤى التي تدعي اعتقال العالم في الجاهز المعرفي. من هنا اعتبار أدونيس الشعر ثورة: أي إعادة نظر تنيط بها الروح المبدعة حراسة بكارة العالم من التعفن والسقوط في الابتذال. إنه ثورة على كل ما يجعل العالم منتهيا وعلى كل ما يسلب الإنسان طاقة الإفصاح عن كينونته الشاملة. أينما كان الشعر يجد السر له موطنا ويصبح العالم غابة ومحيطا بلا تخوم. أينما كان الشعر تولد

لانهائية المعنى وتستيقظ حمحماتُ الرغبة ونداءات الحياة العميقة على أنقاض الإيديولوجية كأعشاب برية.

في كل ذلك، نلاحظ كيف أن الأدونيسية مثلت موقفا نقديا جذريا من قضايا التراث والإبداع انطلاقا من مفهوم للحداثة يجعلها إفاقة على جوهر العصور الحديثة التي امتلأت بقبور الآلهة. فالحداثة هي زمن الإنسان المنخرط في مغامرة السؤال المعرفي والإبداعي بمعزل عن المسبقات والأطر المرجعية الراسخة في ثقافة اليقين. هذا ما يجعل منها بداية لا تنتهي في اقتراف الدخول في المجهول: مجهول الذات والعالم على ما يرى أدونيس. إذ إنَّ الإبداع تحديدا "*دخول في المجهول لا في المعلوم*"[1]، ما يعني أن التأسيس للتحول في الثقافة العربية يبدأ برفض الأسس التي قام عليها المنحى العام الذي ساد وهيمن، أي يبدأ برفض الرؤية التي قامت على اعتبار العالم معلوما واعتبار المعرفة تأويلا وشرحا للنص/المرجع لا مغامرة في الكشف عن المجهول أو إعادة النظر في أسس المعرفة السائدة ومبادئها. هذا ما يجعل من الإبداع ثورة دائمة ضد مؤسسة الثقافة ومعاييرها وقيمها. إنه الانفصال عن معنى السلطة من أجل فرض سلطة المعنى الذي يقول العالم في صيرورته وتحوله. إنه البدعة في ظل ثقافة قامت على تكريس السنن وإدانة الخروج عنها.

لكن هذا الأمر يفترض، مبدئيا، الخروج من النظام المعرفي السائد ومن مسبقاته التي كرست الرؤية الوحدانية للعالم وسلطة الأصل المتعالي ومرجعية الماضي - إلى فضاءات النظام المعرفي القائم على بكارة المعنى وغياب المرجعيات المتعالية. هذا برأينا، تقريبا، هو جذر الأدونيسية الأساس كما بيناه في دراسة سابقة[2]. إنَّ الأدونيسية، بهذا المعنى، تجد مرتكزها المكين في القول ببكارة العالم معرفيا وبكارة اللغة إبداعيا خارج نظام المرجعية. إنها ثورة أرادت أن تحدث انقلابها في مسألة المعنى بحيث تحرره من الجاهز المكرس وتقذف به في متاهة الآتي وقد أصبح انبجاسا من ينابيع التجربة التاريخية للإنسان. هذا ما جعل أدونيس يجهر، من جهة أولى، بأن "*المعنى هو أمام الإنسان*" وليس سابقا على تجربته التاريخية والمعرفية كما كانت تعلم الثقافات القائمة على اللوغوس الديني والميتافيزيقي[3]. وهذا ما جعله، من جهة أخرى أيضا، يجهر بأن "*المعنى هو نتاج الكتابة*" لا معطى جاهزا وقبليا يتم التنويع عليه في الكتابة الإبداعية[4]

1 الثابت والمتحول - دار الساقي، بيروت. ج4- ط 9- 2006. ص 263
2 أنظر: أحمد دلباني - مقام التحول - التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق - 2009
3 موسيقى الحوت الأزرق - ص 387
4 الثابت والمتحول - ج4- ص 265.

عبد الله الغذامي وسلطة المرجع الغربي:
قراءة في مأزقية النص النقدي العربي المعاصر

فتحي منصورية[1] *

مقدمة:

لابد من الاعتراف أولا بأن ماتشهده صنوف المعرفة حديثا من تنوع وتشعب يحملنا على الإقرار بأن الدارس لحيثيات النظرية النقدية المعاصرة يقف على أرضية رخوة، ذلك أن الفرع المعرفي الواحد حسب تعبير محمد الناصر العجيمي أضحت تخترقه تيارات معرفية متعددة تحكم على نسيجه – إن أمكن ضبط حدوده – بالتشظي والاندثار، فإذا العلاقة بين السيميائي والأسلوبي والبراجماتي والفلسفي والإيديولوجي والاجتماعي والنفسي تبدو من التداخل والالتباس أضحى من الصعب إدراك الفواصل القائمة بينها، وتبين ما ينتسب إلى هذا أو ذاك أو ما يشد إلى ذلك[2]، التباس يصعب فك إلغازه في ظل دعاوى اجتياز الحدود passage des frontieres التي باتت تميز المشهد النقدي المعاصر في محضنه الغربي. وهذا مما لا يمكن عده إلا استجابة لتشابكات وتوالجات نقدية أضحت تشكل نظام التمظهر configuration الذي يتكاشف من خلاله العقل الغربي بمكوناته الفلسفية والدينية والمعرفية ، منذ الصوفية الأفلاطونية مرورا بيويوبيا توماس مور "Thomas Moor" فلحظة الكوجيتو الديكارتية وصولا إلى تواصلية هابرماس "Jourguen Hapermas"، كلها لحظات بناء معرفي شكلت كل واحدة منها لبنة أساسية في نظام التمظهر هذا، وعليه كان لزاما أن يكون الدرس النقدي المعاصر مشبعا بكل هذه التراكمات التي لم تفرز إلا أوضاعا إشكالية ظلت تصيب العقل الغربي على مدى تشكله بصدمات معرفية تعيد دائما تحيينه وفق راهن ما.

---

1 (*): باحث من الجزائر

2 محمد الناصر العجيمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1: 1998، ص 05.

مما تقدم، يتجلى لنا واضحا مدى ولاء النظريات النقدية المعاصرة لمشاريعها الفلسفية التي قذفت بها داخل حركية التاريخ والإنسان، حركية تدافعت نحو تشكيل خطاب الحداثة كبناء تأسيسي يطرح عبر اشتراطاته التاريخية إشكالية الوعي المتدفق ضمن سيرورته البنائية بهاجس استشكال نظام تحديثي مجتمعاتي قائم على مبادئ العقل كمحضن قار للمعرفة والحقيقة، وتقديم نظرة علمية للمتغير الإنساني، ولو استعرنا نظر المنهج التاريخي لرأينا أن التأسيس الخطابي للحداثة ظهر بعد أن تعالت دعاوي إصلاح الكنيسة منذ القرن الخامس عشر، وأعقبها ظهور كتاب يوتوبيا لرجل الدين البرجوازي الإنجليزي **توماس مور**، إلا أن نظرة من داخل خطاب الحداثة تبين لنا أن إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارسة) من منطلق رفض كل أشكال اللامعقول[1] شكلت الهاجس الحقيقي للفرد الأوربي في بناء ذاته، ولقد تجسد اللامعقول هذا من خلال الطور المثيولوجي في معرفة الطبيعة والذي قدم تصورا أسطوريا خرافيا جعل من الأسطورة معين الحقيقة الذي لا ينضب، متجاوزا الإدراك البشري ليمثل مجرد نموذج للمحاكاة وحسب[2]، نموذج لم ينتج إلا عقلا إيمانيا يستسلم لغيبية الفهم وميتافيزيقيا التفسير. في ظل هذه الوضعية عظمت الحاجة إلى إنتاج الإنسان الإنساني أو الإنسان الهيوماني[3] بتعبير المسيري، تحت طائل العودة إلى لحظة بروتاغوراس وحكمته القائلة: "الإنسان مقياس كل شيء"، إنسان تنتقل إليه تصاريف الكون بعد أن كانت في يد الله/الميتافيزيقا تحت طائل ديني، وفي يد الكنيسة/السلطة الدينية تحت طائل استعاري سلطوي.

إن التدافع المأزقي لهذه اللحظات شكل حلقة تراكم عظيمة استدعت فيما بعد حلقات أخرى عملت على الدفع بالنموذج الحداثي الغربي نحو تشكيلة خطابية أكثر صلابة وأعمق جوهرا، ساهمت في إنتاج تنويعات هامشية إثباتا لقدرة هذا النموذج على التمطط والتنوع، غير أن الذات الغربية وجدت نفسها مجددا أمام أزمة تضييع المعنى/الإنسان، ومن خلاله تضييع مفاتيح الكون/الطبيعة من خلال أطروحات إنشتاين في النظرية النسبية وظهور

---

1 إبن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، منشورات الاختلاف، ط1: 2009، ص 21.

2 بريوشينكين: أسرار الفيزياء الفلكية، تر: حسان ميخائيل اسحق، منشورات دار علاء الدين، ط1: 2006، ص 05.

3 للإستزادة يرجى العودة إلى كتاب دراسات معرفية في الحداثة الغربية لعبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، ط1: 2006، ص 15 ومابعدها.

فيزياء الكوانتا، بل وظهر ذلك بوضوح عميق في فلسفة إرادة الحقيقة لدى الفيلسوف الألماني "فريديريك نيتشه"Friedrich Nietzshe، وضع لاشك مأزقي جسد حتمية الانتقال بسرعة غير منتظمة نحو ما بعد الحداثة poste.modenité إقرارا بمحدودية الوعي الحداثي وعدم قدرة نموذجه على التعبئة لبناء الإنسان/المعنى.

وعلى هذا الأساس، وجد الدرس النقدي المعاصر نفسه داخلا ضمن هذا المنعرج الذي أحدث انكسارا معرفيا داخل نظريات الحداثة بتجاذبات مقولاتها النقدية حسب تعبير نك كاي، هذا لأن حركة مابعد الحداثة سعت إلى تفكيك وكشف ادعاءات الشرعية التي ادعتها الحداثة، ومن هذا المنظور يتجلى مصطلح ما بعد الحداثة كمفهوم مركب، متعدد الأوجه في عدد من الظواهر المتنوعة، في الفكر والفلسفة وعلم الاجتماع والفن والمسرح والنقد الأدبي، ظواهر يجمع بينها هدف واحد، وهو محاصرة وتخريب فرضيات الحداثة، وما ينبني عليها من مواقف ونتاج ثقافي[1] سعت وهي واقفة على أرض الحداثة نفسها إلى بلورة تصورها من خلال نظرتها العدمية التي عمدت إلى ضرب الإنسان أنطولوجيا إنطلاقا من فلسفة السوبرمان (الإنسان الأعلى) النتشوية، مرورا بنزعة الدازاين لدى هيدغر وصولا إلى إبستيمية فوكو وعلاقة المعرفة بالسلطة في إنتاج الخطاب كمعطى جينالوجي.

إن النقد الغربي المعاصر قد استشكل هذه المفاهيم عبر تطويعه لجهاز مفاهيمي مدور، ودائرة اشتغال مصطلحاتي ومنظومة قيمية شاملة، حركت القضايا باتجاه تفعيل المقول النقدي المثار حول الظاهرة الإنسانية بصفة عامة، والأدبية بالخصوص، ولما كانت الثقافة من الكليات الإنسانية المشتركة توجب لزاما أن يتجاوز النقد الغربي المعاصر رقعته الجغرافية بحثا عن إثارة السؤال وتوسيعا لفضاءات مساءلة المنجز النقدي، وشكلت الثقافة العربية بأسئلتها المخصوصة بها فضاء مباشرا لهذا النموذج كي يعيد تطويع مقولاته من جديد، بل ليعيد إنتاج فلسفته الخاصة والقائمة على إعادة استبناء الشرق/الآخر.

ونحن إذ نحاول تقديم قراءة مبسطة للفكر النقدي لدى واحد من النقاد العرب المعاصرين ألا وهو الناقد السعودي عبد الله الغذامي لانهدف إلى النبش في الخلفيات المعرفية للخطاب النقدي لدى الغذامي فذلك مما سبقنا إليه الكثير من النقاد والباحثين، بل نهدف من وراء هذه القراءة الوقوف على جزئية أساسية في هذا المشروع كله ممثلة في مأزقية الانتقال

---

1 5-نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، تر: نهاد صليحة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط2: 1999 الصفحة: "هـ" من المقدمة.

من الحداثة فكرا ونقدا إلى تبني مشروع ما بعد الحداثة، وما في هذا الانتقال من غموض وضبابية جعلت القارئ العربي كثير التساؤل عن جدوى تمثل هذه النظريات في ظل غياب معنى حقيقي الذات في مقابل المحمول الغربي المتسلط.

وتستهدف هذه القراءة الوقوف على مكامن المأزقية النقدية من خلال رصد التحولات الكبرى في مسار الخطاب النقدي للرجل، والنظر في محدداتها المعرفية وأدواتها المنهجية، غير أنه يجب التنويه أن هذه القراءة لاتأخذ بكل ما كتبه الغذامي تجنبا للوقوع في فخ الدراسة الإسقاطية الجاهزة، إنما سنعرض لبعض المؤلفات التي نراها شكلت نقاط تمفصل هامة في بلورة نظره النقدي، بل وجسدت مسارات تحوله من فضاء نقدي إلى آخر، ومن مرجعية إلى أخرى.

الخطيئة والتكفير: حداثة النص النقدي

من العلامات البارزة في المشروع النقدي كتابه الصادر سنة 1985 بعنوان الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، ويعد هذا الكتاب أول ما ألف الناقد ليضع بذلك خطوته الأولى على مسار التأليف، والاشتغال النقدي وأتاح تكوين الغذامي الذي تلقاه في بريطانيا سنوات السبعينات من القرن الماضي الاطلاع على مضامين الدرس النقدي الغربي بخاصة وأن هذه الفترة شهدت بداية مرحلة جديدة في أدبيات النظرية النقدية عموما، ولا يخفى على القارئ أن سنة 1968 كانت سنة انقلاب مفاهيمي كبير أتاحت تحولا كبيرا من البنيوية إلى ما بعدها وهذا بسبب مغالاتها في الاحتذاء بالنموذج السوسيري اللساني، وتطبيقها للصرامة المنهجية في ذلك، ولاشك أن الغذامي كان أسير هذا التحول حتى جعل الأمر يبدو جمعا بين أكثر من منهج، وهذا حال المفتون بغيره الفاقد لالتزام معرفي نحو منهج بعينه، ولسنا نوافق الناقد المغربي "إدريس بلمليح" حين يرى أن الغذامي له التزام علمي بحدود منهج معين، لكن هذا لا يبدو انفصالا تاما عن غيره من المناهج السابقة أو اللاحقة، إذ نلاحظ –والقول لبلمليح– في كل ممارسة علمية أنواعا من التداخل بين المفاهيم والتصورات بما يؤكد أن الحقيقة العلمية هي بالحقيقة ضرورة نسبية تعالج الأجزاء المفرقة في إطار كليات محدودة لابد من أن تظل هي نفسها آليات نسبية[1]، ويفهم من هذا أن نسبية

1 إدريس بلمليح: الرؤية والمنهج لدى الغذامي، ضمن كتاب الغذامي الناقد، قراءات في مشروع الغذامي النقدي كتاب الرياض: العدد: 97-98، ديسمبر 2001-يناير 2002، ص 17.

الحقيقة وحدها الكافل بإنتاجية النص النقدي، غير أنها ليست ذريعة -في رأينا-للجمع بين أكثر من منهج، وهذا في العموم ما يميز الفكر العربي دوما، فلاشك أنه فكر ترقيعي توفيقي في أحسن الأحوال لا يملك الوعي المنهجي الكافي للفصل بين التيارات والمذاهب المختلفة، وهذا ما نراه يحصل مع الغذامي، وقد يحسبه البعض من رواد المنهج التكاملي، إلا أن تكاملية المنهج في رأينا ما هي إلا حلم ظل يراود الكثيرين بل هي أقرب لأن تكون خلطة سحرية تجسد بعمق سذاجة الرؤية النقدية العربية المعاصرة، إذ كيف يمكن الجمع بين البنيوية بدعواها إلى إضاءة النص من الداخل بقراءة واحدة مستسلمة لمنطق النص نفسه، وبين التشريحية التي تنادي بلانهائية القراءة، ولاشك أن الغذامي قد ربط بين هذه المناهج برؤية أشبه ما تكون بالموسوعية التي لا تراعي الفروق الأساسية بين المناهج ونقاط التمفصل الهامة بين المدارس النقدية المختلفة، وقد تجلى هذا الربط بصفة واضحة في كتاب" الخطيئة والتكفير" بخاصة فيما يتعلق بحديثه عن أجناسية النص، إذ أن النظر في جنس النص- حسب عبد الله إبراهيم- أمر يغذي النص بعوامل القوة أكثر مما يضعف شأنه، ذلك أنه يخص المظاهر الخفية فيه، التي ضمرت بسبب الكثير من الظروف المتصلة بتاريخ النص وطرائق تلقيه[1]، وبقدر مايرى الغذامي أن كل نص هو حالة انبثاق عما سبقه من نصوص تماثله في جنسه الأدبي[2]" إلا أنه يرفض تطويع العلاقة بين النص وجنسه أو بين الرسالة والسياق الذي تسري عليه، بل يعتبر هذا الأخير أكبر وأضخم من الرسالة وهو أسبق منها إلى الوجود وأمكن فيها من النفوس بينما هي وليدة يافعة، مهددة بالسقوط في أحضان السياق الذي يتحول عطفه عليها إلى ابتلاع كامل لها"[3]، ومن هنا يتبدى لنا رفض الغذامي للسياق إذ يهيمن على النص محولا إياه إلى مجرد محاكاة سلبية لنصوص سابقة، غير أن الملفت في ذلك أن الغذامي يشترط ذكاء المبدع (المرسل) كي ينقذ النص من السقوط، أفلا يملك النص شروط حياته وإمكانيات تجدده من تلقاء نفسه؟ثم إذا تحدث الغذامي عن النص الفاشل كونه ذلك النص الذي لا يملك ميكانيزمات التوجه نحو داخله، فهل يعني -من منظور الغذامي -أن المرسل (المبدع) يبقى دائما ذلك السلطان

1 عبد الله إبراهيم: التلقي والسياقات الثقافية، منشورات الإختلاف، ط2: 2005، ص 34.

2 عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4: 1998، ص 11.

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الذي أعلنت الدراسات السياقية من شأنه والذي جعله الغذامي منزها عن الفشل؟ثم لماذا يجعل الناقد الفشل صفة لصيقة بالنص؟أليس النص في الأخير نتاجا ثقافيا يعكس وعي وخبرة المرسل (المبدع) في التوصيل وهو الذي يوجهه كيفما يشاء وفق منطقه الذي يعتقد أنه منطق ذو طبيعة متعالية سلفا؟ أليست هذه الرؤيا تحمل على التناقض في دعاويها إلى إنكار الفشل عن المرسل (المبدع) تارة، وإلى التحامل على السياق باعتبار هذا الأخير منطلق المبدع في تحديد مسار النص تارة أخرى؟ ثم إذا أراد الخروج من هذا النفق استعان بالشفرة التي هي في نظره اللغة الخاصة بالسياق "لفك هذا المأزق الذي استشكله الرجل حول أداته النقدية من خلال اضطراره الدائم إلى الاستعانة باشتراطات خارج نصية لتوجيه النص نحو إبداعيته الفريدة وهي في رأينا دعاوى ذات طبيعة تحميلية إذ نجده بعدما قرر أن الشفرة خاصية تتعلق بالسياق هاهو يعود ويقرر من جديد بأنها خصوصية النص وروح تميزه.

يستفاد مما سبق التطرق إليه، أن النمط الموسوعي الاستعجالي ساد على تفكير الغذامي النقدي في كتابه الخطيئة والتكفير، يتبدى ذلك واضحا من خلال تبنيه لقضايا النقد الغربي المعاصر تبنيا سلبيا من الخارج يكتفي بمهمة شرحها وتفسيرها بلغة لا تخلو من الانبهارية في كثير من مواطنها، فهو لا يكاد يضيف شيئا عما ذهب إليه" ياكوبسون"في وظائف اللغة وعما تناوله" رولان بارت" في قضية التداخل النصي"intetexetality "ليفصح بذلك عن ثقافة شارحة معجبة بالمنجز الغربي، وقد استمر هذا النمط من التفكير في كتابات الغذامي حتى كتابه: "تشريح النص" الذي أصدره سنة 1987 وهو تفكير موسوعي يخلط بين المرجعيات المتباينة لمختلف المدارس والمناهج النقدية "كالسيميولوجية" و"التشريحية"، بل إنه يجعل التحليل السيميولوجي للنص الأدبي منضويا تحت عباءة تشريح النص بصفة عامة، وما في هذا التقسيم من سقوط في فخ التعميمية التي لا تراعي الفروق الجوهرية بين ضوابط عمل كل منهج نقدي وآخر، بل وبين مصطلح نقدي وآخر ينتميان لنفس المجال التداولي، من هنا لا يعدو تلقي الغذامي لهذه المناهج أن يكون تلقيا مباشرا ينم عن ارتباط ميكانيكي بالآخر وبمنجزه النقدي، سببه غياب النظرة التأويلية التي تستقرئ الحمولة النقدية من الداخل بدءا بالمصطلح ونقله من أرضه التي نشأ فيها، وانتهاء بإشكالية أعمق تكمن في تبني المنهج الوافد وحمولته الفلسفية.

الموقف من الحداثة: مركزية النص / هامشية الرؤيا

تطالعنا نظرية صراع النماذج المعرفية البراديغمية بأن كل نموذج إنما يسعى لنزع عباءة الحقيقة عن النموذج الذي يسبقه، ولاشك أن صراع النماذج هذا يتمثل بوضوح أكبر داخل نظام تمظهر واحد مركب يتسم بالتعدد والتنوع، والنموذج في أبسط تعاريفه هو الفكرة المجردة والمحورية في نص ما والتي لا توجد في أي جزء منه بشكل ظاهر ولكنها مع هذا كامنة في كل أجزائه، وهي التي تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة"[1]، ولاشك أن الغذامي بكتابه الخطيئة والتكفير قد ارتضى لنفسه أن يرتدي عباءة الحداثة العربية ولو من جانبها النقدي، كيف لا وهو يسارع إلى تبني المقولات العريضة للمنجز النقدي الحداثي الغربي بدءا بمقولة علمنة الأدب التي نادى بها الشكلانيون الروس، مرورا بمقولة البنية والنظام والنسق المغلق التي طورها أنصار البنيوية والنقد الجديد، وانتهاء باستسلامه الواضح لمقولة التشريح كما يترجمها وفق معجمه الخاص، وهو تبني أعطى له - كما يتراءى لنا من خلال قراءتنا للمشهد النقدي العربي المعاصر- صفة الريادة بوضوح في كثير من المسائل النقدية الشائكة والتي لاتخلو من طابع المغامرة النقدية والتدافع المنهجي لاغير.

وفق هذا المنطلق دائما، سعى الغذامي بجرأته النقدية إلى تقديم انطباعه النقدي الجديد القائم هذه المرة على تقييم المنجز النقدي الحداثي العربي كتابة وإبداعا خاصة ضمن ماقيل حول إطار الشعر وطرائق الكتابة الشعرية الجديدة، شكلا ومضمونا، وبنزعته الحداثية هذه، ينصب الغذامي نفسه زعيما للحداثيين العرب حين يقول في كتابه الصادر سنة 1987 والمعنون بـ: (الموقف من الحداثة ومسائل أخرى): إنني أبدأ بإسقاط تهمة معاداة الحداثيين للتراث، وأرجو أن يسقطها النقاد في بلادنا من مقالاتهم "[2]، وهي مهمة في رأينا تنم عن قلق حداثي يعتري الرجل فيما يخص قضايا الهوية والانتماء خاصة فيما يتعلق بالتراث وأساليب قراءته وطرق فهمه وتأويله.

يطرح الغذامي هذه القضية بنظرة توفيقية تعطي انطباعا على أنه يحاول إمساك العصا من الوسط، وفي الحقيقة لم يخرج الغذامي عن عباءته العربية التوفيقية ذات الطابع السلبي،

---

1 المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية: ص 387.

2 عبد الله الغذامي: الموقف من الحداثة ومساءل أخرى، الرياض، ط2: 1991، ص 12.

غير أن هذا الاصطناع ما يكاد يبدو حتى تختزله نظرة المستميتة في الدفاع عن الحداثيين العرب، خاصة من الشعراء الشباب الذين تبنوا طرائق الحداثة في الكتابة الشعرية وأدخلوا بعض المضامين الجديدة في الشعر، ولا يكتف الغذامي بهذا الطرح، بل يعلن بصراحة أنه ينتمي إلى فئة "الألسنيين" الذين أدخلوا على النقد صفة العلمية، والتي ينفيها عن النقاد الذين اختاروا لأنفسهم طريقا في النقد سموه الإنطباعية، فهو يعتقد أن منهجهم لا يتسم بالعلمية ولا بالإصطلاحية المنطقية، ويعتبر هاذين الشرطين أدنى شروط أي علم، من هنا يتبدى لنا الموقف الحاد للغذامي المتبني لمفهوم القطيعة المعرفية، ومفهوم هذه الأخيرة في نظر الناقد هي وضع حد نهائي لما يسبق المعرفة الحالية من معارف سياقية، غير أن الغذامي لم يفهم القطيعة المعرفية كما أوردها "غاستون باشلار "على أنها التعامل الهادئ مع التراث لخدمة التراث نفسه، فيعني بذلك إعادة قراءة المنتج التراثي بعيون حداثية بحثا عن طبقات الغياب فيه، تلك النصوص المقهورة التي لم تعط حقها من القراءة والتأويل، وبذلك يتحول فعل القراءة الحداثية إلى إعادة استبناء التراث بوصفه نصا إشكاليا عن طريق ربط علاقة متواصلة مع متغيراته وفهمها على أنها المعين الذي لاينضب وليس وضع حد نهائي معه، ثم إن العقل الغربي لما انتظم في بناء هيكله الحداثي إنما أعاد قراءة وإحياء حكمة بروتاغوراس القديمة: (الإنسان مقياس كل شيء)، لذلك لم تنقطع الذات الغربية عن إعادة تأويل نفسها منذ صوفية أفلاطون القديمة، مع أن الفلسفة المعاصرة استطاعت أن تتخلص من الهيمنة الأفلاطونية-الأرسطية خاصة منذ لحظة "نيتشه"، إلا أن الثابت في الأمر كله أن العقل الغربي بنى مكوناته المعرفية ضمن إطار قراءة التراث قراءة فاحصة هادئة تعيد توثب مكامن التوتر، وتقترح استئناف النشاط النقدي الذي هو سمة أساسية ومكون بنيوي لصيق بالفكر الغربي، وهذا ما لم يستطع الغذامي التعامل معه، حتى أنه لم يستطع في الأخير إدراك الإختلافات التي تميز الخصوصية العربية في مفهومها للتراث العربي الخاص عن المعطى الغربي الذي يدور نظامه المعرفي في فلك نموذجه المبتكر، وعلى هذا الأساس دفع انبهار الغذامي بالنقد الألسني ممارسته النقدية إلى ضرورة إحداث قطيعة مع الماضي كشرط لتحقيق الحداثة ما أدى في رأينا إلى احتقاره للتراث في العديد من مضامينه واستشكالاته.

يطرح الغذامي الناقد موقفه من مناهضي الحداثة النقدية بجرأة تنم عن وثوقية ومبالغة، وهي في كثير من الأحيان تحمل طابعا استهزائيا ساخرا، فحين يذهب في اعتباره أن الحضارة

فتح من فتوحات الرواد الناهضين الذين يرودون المجهول ويتمردون على العادي "[1] وأن المجددين بمفهومه المتعالي هم أناس تتحرك في نفوسهم الفطرة البشرية فيحسون بنقصهم وقصورهم ولا يجدون أمامهم الجواب الكافي الشافي (...) بينما المعارضون للجديد هم أناس يأبون على أنفسهم التحلي بهذه الميزة الإنسانية، فهو يسقط في فخ التعميم، ويمكن للقارئ الكريم أن يستشف طبيعة النموذج الذي تدافع إليه الغذامي من خلال هذه التصنيفات، فهو نموذج إقصائي ينحاز للعموميات ولا يلقي بالا للإختلافات الفردية، خاصة حينما ينفي عن كل المناهضين لخطاب الحداثة النقدية امتلاكهم للموقف النقدي الفعال، وهو يعني بالموقف النقدي وجود نظرية أدبية تستند إلى أسس علمية مدعمة بالبراهين[2]، وهو كلام فيه من التحميلية ما لا يقبله ناقد واع، إذ أن الغذامي نفسه ينفي عن كل التاريخ النقدي العربي وجود نظرية نقدية عربية، فكيف يحمل فئة ما وزر هذا القصور دون فئة أخرى، ونحن نحسب أن الغذامي نفسه يتشارك معهم ذلك، على اعتبار أن رؤيته النقدية ورؤية الكثير من النقاد العرب الحداثيين المنصبة على نقل المحمول الغربي بتضاعيفه الملتبسة إلى الثقافة العربية عصب المشكلة كلها، ذلك لما أفرزته هذه الرؤى من تناقض بين المقدمات والنتائج، ومرده في نظرنا إلى تبني الغذامي لأشبه ما يكون بالحلول الجاهزة الترقيعية أثناء عملية النقل هذه، وهي عملية ليست لها أهداف وغايات محدودة لأنها لا تستند إلى مرجعية واحدة ونهائية، بل ونجدها في أحايين كثيرة خطية سلبية، وغير محايدة أو بريئة بل مشحونة بفاعلية معرفية موجهة، ونجد صاحب الموقف من الحداثة يسارع إلى تقديم أمثلة وشواهد ليستدل على موقفه وهي أمثلة انتقائية فقط، فعلى الرغم من أن الجديد يحمل نفس الروح على مر العصور وأن الظاهرة الإنسانية بصفة عامة لابد وأن تخضع لعمليات المفهمة المتواصلة، إلا أن لكل عصر روحه العلمية والذوقية الخاصة به، فالجديد الذي طرأ على نظام القصيدة العربية قديما مولدا "نظرية عمود الشعر" ليس بالضرورة أن يكون مطابقا للجديد الذي نادت به نازك الملائكة في قصيدتها الكوليرا، ومع ذلك نجد الغذامي يقدم قراءة تطابقية جمعية لا تراعي تلك الإختلافات الجوهرية بين فضاءات تلقي القصيدة العربية قديما وحديثا، وهاهو يستنجد بقول "الصولي "في كتابه عن أبي تمام حول القصور المعرفي الذي يرزح فيه مناهضو التجديد قديما، ويستدل به في نفس الموقف لدى رافضي الحداثة المعاصرة، وكأن الغذامي لازال يحن

---

1 المرجع نفسه، ص 17.

2 نفسه، الصفحة نفسها.

إلى عهد الفتوحات النقدية العربية القديمة وهو الحداثي الذي يدافع عن ثورية التفكير النقدي وضرورة الصفح عن القديم، واقعا في نفس الوقت في فوضى المرجعيات، بعد أن تبنى المرجعية الألسنية باعتبارها نضجا نقديا وفتحا كوبرنيكيا هائلا.

ونحن نستشف مما سبق، أن دفاع الغذامي عن الحداثة بشقيها الفكري والإبداعي له ما يبرره معرفيا، لكنه بالمقابل رسخ علاقة واهية بين الدال والمدلول تنبئنا بشكل مباشر على أن الممارسة النقدية للرجل تفتقد لمطلق يصلح لأن يكون مرجعا يتجاوز هذه الغائية التي تمادت في اختزال الخصوصيات.

ونحن إذ نقدم هذه الإستنتاجات، فإننا لسنا نتحامل على رؤية الغذامي النقدية، فقد يشفع له حرصه الدائم على البحث عن أفق نظرية نقدية عربية لها جهازها المفاهيمي الخاص ودائرة اشتغالها المصطلحاتي التي لابد أن تنم في الأخير عن رؤيا الإنسان العربي للذات والعالم وهذا ما حاول الغذامي البحث عنه في مؤلفاته اللاحقة.

المشاكلة والإختلاف: النص النقدي ومأساوية القراءة

فضاء التحميلية النقدية

تطمح كل قراءة نقدية إلى إضفاء نوع من المرونة على سبل فهم النص وحركية إنتاج المعنى، فهي بذلك تراعي مناخات النص الثقافية التي يطلق الناص من خلالها نصه سابحا في فضاء اللغة، ولاشك أن هاجس البحث عن القيمة/المعنى ومن ثم الحقيقة، شكلت مبحثا هاما طوال مدارات اشتغال المقول النقدي، منذ لحظة المحاكاة الأولى مرورا بمفاهيم الشعرية الأرسطية، إلى نظرية الخلق والتعبير والإلتزام، وصولا إلى إشكالية الرؤيا النقدية الحداثية التي يعتقد الناقد" فاضل ثامر" إنها أعقد بكثير من إشكالية الرؤيا الحداثية للأنواع الأدبية الأخرى كالشعر والرواية والقصة والمسرح "[1]، وهذا ما استطاع الخطاب الحداثوي النقدي طيلة قرون من الاشتغال على إنجازه، تعددية المفاهيم، اختلاف المرجعيات، تشابك المصطلحات، فوضى التلقي، وإن كان الغذامي في كتابه: "المشاكلة والإختلاف" قد تعمد الإقتراب من النص النقدي العربي القديم مسلحا بخليط المناهج الغربية ومقدما رؤيته القائمة هذه المرة على قراءة الثقافة العربية بما ليس من إنتاجها، فهل يحاول الغذامي من وراء هذه القراءة التمكين

1 فاضل ثامر: اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1: 1994، ص 108.

لمفهوم الإختلاف الذي تطرحه الرؤية النقدية العربية القديمة؟ أم أنه بصدد إثبات نجاعة ومرونة منهجه النقدي الغربي ليس إلا؟ مانوع القراءة التي يقدمها الغذامي في هذا الكتاب إذن؟.

ونحن نستكشف نصوص الغذامي في هذا الكتاب، تطالعنا أنواع متداخلة من القراءات التي يستعير بها في التقدم لمنهجه الذي يروم من خلاله استكناه فصول نظرية نقدية عربية، فمرة يقدم قراءة استكشافية تذوقية مصحوبة برصد تراكمي للملاحظات، ومرة يقدم منهجا تفحصيا غائيا، ثم يعمد بعد ذلك إلى إقحام فلسفة التفكيك وإعادة البناء معلنا ولاءه للتفكيكية التي يترجمها بالتشريحية، ويعلق الناقد "دريس الجبري" على قراءة الغذامي بأنها اختيار استراتيجي من الناقد، لأنه يسعفه على اللعب واستغلال فضاء الملعب/النص والإمكانات المتعددة، فالقراءة بهذا المعنى –والقول للجبري–فعالية إبداعية تراهن على تعدد المعاني وثراء النص وانفلاته من كل تأويل نهائي"[1]، وفي رأي الغذامي أن النص يتأسس على قاعدة الاختلاف"[2]، ومفهومه للنص المختلف هو ذلك النص الذي يؤسس لدلالات إشكالية[3]، وهو في رأينا نفس التعريف الذي قدمه "جاك دريدا "حين قال: أن ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه"[4]، وهي قراءة يحاول الغذامي الاستفادة منها في كتاب المشاكلة والاختلاف، وتعني المشاكلة من خلال فهمه محاكاة النص للواقع، ولا يحدث ذلك إلا عبر قناة اللغة، ومفهوم الاختلاف لصيق بالثقافة العربية كونها حولت النص إلى مجرد وثيقة وضعية، تراتبية، وألصق الغذامي هذه الصفة بالخصوص "بالمرزوقي والآمدي"، ويعمد بعد ذلك إلى سرد ميزات النص المتشاكل التي تتمحور أساسا حول الفهم والإفهام والبيان والتبيين، وما إلى ذلك من سهولة ووضوح وتقريرية تلازم خطية العملية الإبداعية، بعد ذلك يعلن الغذامي بجرأة نقدية تحمل

---

1 إدريس جبري: الإمكانات والعوائق في المشاكلة والإختلاف، ضمن كتاب الغذامي الناقد، ص 37.

2 عبد الله الغذامي: المشاكلة والإختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، ط1: 1994، ص 06.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 جاد دريدا: الكتابة والإختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البضاء، المغرب، ط2: 2000، ص 49.

طابعا تعميميا انحيازيا أن البحتري شاعر المشاكلة وأما أبو تمام فشاعر الاختلاف، وللقارئ الكريم أن يدرك من هذا التصنيف مدى ولع الغذامي بالقراءة الإسقاطية الجاهزة التي تتحرك نحو مضمون تحميلي انتقائي ليس إلا، وهو بموقفه هذا يعلن انخراطه في نسقية المشاكلة باعتبارها إقرارا بأسبقية العالم على اللغة، ومرد هذا في رأينا إلى أن الغذامي استعار بعض المفاهيم من فلسفة "بارت" النقدية ليحاول إخضاع الخصوصية العربية لمنطقها، فهاهو يستعير مفهوم التعدد الذي نادى به "بارت" محاولا إيجاد بديل له داخل نظرية الجرجاني وهو مفهوم الاختلاف، وهي محاولة فيها من المجازفة ما يعطي للأول أكثر مما يستحق وللثاني أقل مما يستحق، وكأنهما أي "بارت والجرجاني" ينتميان إلى فضاء ثقافي واحد بحيث جازى التنوع هنا باسم وحدة الأصل، وإلا ما الداعي لهذه المجازفية في الربط بين الأدوات النقدية، ونحن نعلم أن "بارت" إذ نادى بمفهوم التعدد إنما كان أقرارا منه ألا حقيقة موضوعية أو أداتية للقراءة، ولكن توجد فقط حقيقة لاعبة'[1]، ذلك أن الفعل 'قرأ' في نظر بارت يشير إلى مفهوم التعددية أكثر من الفعل 'تكلم '، على اعتبار أن التعددية في نظره مفيدة في فهم عمق القراءة، فيطرح بذلك مفهوم الإيحاء الذي يسمح بإعطاء المعنى المتعدد حقا وبتحرير القراءة، ولكن إلى أي مدى - يتساءل بارت- هل إلى لانهاية؟ لاتوجد إلزامات بنيوية للقراءة '[2]، من هنا نخلص إلى أن مفهوم التعدد لدى بارت لانهائي ولايقف عند حدود المعنى الأول أو الثاني، في حين أن الجرجاني لايتعدى هذا المفهوم عنده تخوم المعنى الثاني، وهو بمثابة معنى المعنى في الثقافة النقدية العربية، والمعنى الأول بذلك يحيل إلى الثاني بل يشكل مضمونه المباشر، وهو في رأي" إدريس الجبري" لا يعدو أن يكون تأكيدا من البلاغيين والإعجازيين القدماء للمعنى الأول/الأصل ومحاولة حصره ووصفه وتصنيفه من وجهة نظر مذهبية لا غير.

يتراءى من خلال هذه التوصيفات الربط العشوائي من منظور الجبري للمفاهيم النقدية داخل دائرة اشتغال الغذامي، وسبب هذه العشوائية هو إقحام ثقافة على أخرى دون مراعاة شروط الحوار الهادئ بين أطر الثقافات، كيف لا وهو يقررها صراحة حينما يقول: رحت أجوب سراديب الماضي باحثا للنصوصية عن شجرة تنتسب إليها[3] فما يروم الغذامي من

1 رولان بارت: هسهسة اللغة، تر: منذر عياشي، م مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1: 1999، ص 42.

2 لمرجع نفسه، ص 48.

3 عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف، ص 05.

وراء هذه الرحلة؟ متى سبقت الثقافة العربية غيرها من الثقافات لعملية ترسيخ أطر السؤال النقدي وتفعيل حركية المفاهيم والمعارف؟ ثم لماذا هذه القراءة الإسقاطية التي تجعلنا نستيقظ دائما على فجيعة أننا كنا السباقين إلى اكتشاف هذا أو تمثل ذاك؟ ألا يفترض بالغذامي البحث في سراديب الماضي عن نظرية نقدية عربية خالصة بدل أن نشتغل بإسقاط المفاهيم والجزم بها في ثقافة غير ثقافتها الأصلية؟، نحن لا نصادر جهد الرجل في ذلك، إلا أننا نعتقد أن رصد أجزاء النظرية النقدية العربية في علاقتها بالكل الذي يحيط بها رصد لا يقيم تفاضلا بين عناصرها هو الأنجع لمعرفة الثابت من المتغير، والعميق من السطحي والإيجابي من السلبي، لكن لماذا نحس ونحن نقدم قراءة لمشروع الغذامي النقدي أنه يفتقد لمركز قوي وفعال يتحرك من خلاله نحو مقاربة الظاهرة النقدية؟ أم أنه لا يعدو أن يكون إحساسا بالضياع الذي أحس به الغذامي نفسه أثناء بحثه عن شبيه للنظرية النقدية؟ أم أنها أزمة الإنسان العربي في الحقيقة، أزمة غياب معرفي كما يرى أدونيس، غياب عن معرفة الذات، وغياب عن معرفة الآخر.

النقد الثقافي: قراءة النص / مساءلة الخطاب

لاشك أن النص نتاج أبعاد، ثقافية، سوسيوثقافية، تاريخية، جمالية، تتضافر وفق مدلولاتها العميقة عبر صيغ عديدة للفهم تطرحها فجوات النص في سبيل تكوين المعاني، ولاشك أن هذه المعاني تتشكل وفق عمليات الإنزياح المتواصلة لثوابت النص فهما وانفهاما، ومن هذه الظواهر مايطرحه دومينيك مانقنو Dominique Maingueneau حول مفهوم الإلتباس "Ambiguité"، ويقصد به إخراج الملفوظ في صورة خطاب، وتتولد هذه الظاهرة عندما تتوفر في الجملة الواحدة معان عديدة، ومن ثم تكون قابلة لتؤول بطرق كثيرة [1]، ولا ريب أن عملية التأويل هذه إنما تستهدف المعنى الضمني "sens implicite" ذلك أنه - حسب مانقنو - لا يوجد فعل خطاب لا يكون حمال معنى ضمني أو أكثر [1]، هذا الأخير الذي يبقي النص في حالة كمون ستاتيكي، مما يستدعي فعلا تواصليا مهيكلا ضمن حركية تحليل الخطاب، ومن ثم، فالبنية المضمونية للخطاب لا يتم تعريتها ومعرفة مضامينها إلا بالاستعانة بما يسمى "الالتباس الخطابي"، حيث تتداخل الأيقونات العبارية لتؤسس تشكيلة

---

1 باتريك شارودو -دومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 36.

خطابية حسب "ميشال فوكو" تسهم في توجيه الآليات النامية داخل المكون الخطابي نحو تحريك حمولة الخطاب بصفة عامة.

على هذا الأساس، تنمو بنية الذات الإنسانية باعتبارها محصلة أبعاد سوسيوثقافية داخل التشكيلات الخطابية المتوترة والتي تنم عن حالة تدافع خطابي بالأساس، غير أنها تبقى مشدوهة نحو بنية المركز الثقافي وهذا الأخير -حسب محمد بنيس -لا يتحقق إلا ضمن شرائط بنيوية لها عناصرها واشتغالها، وهذه الشرائط موضوعية يستحيل تحقق المركز الثقافي دونها[1]، وبنية المركز هي بنية تمركز الخطابات المحددة سلفا داخل إطار الملفوظ الرابض في شقوق النص. انطلاقا من هذا التوصيف يدخل بنا الغذامي في مرحلة جديدة من مساره النقدي، ليعلن في كتابه النقد الثقافي -قراءة في الأنساق الثقافية العربية- أن الإنسان نتاج خطابات وأنساق ثقافية توجهه وتشحنه بفاعلية معرفية غير بريئة، توقعه لاشك في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختلفة '[2]، وهو موقف صاغه الغذامي نتاجا لتراكمات حدثت على مستوى مسار اشتغاله النقدي طيلة عشرين عاما، ثم إن الغذامي معروف بنزعته التجاوزية والجريئة في كثير من الأحيان، وفي كتابه" النقد الثقافي" يعلن صراحة موت النقد الأدبي لأن هذا الأخير في نظره غير مؤهل لكشف الخلل الثقافي الذي يلتبس - حسب الناقد العربي علي حرب -داخل عملية تواطؤ الأضداد النصية، والتي تشتغل ضمن نسق مخاتل يشير بشكل ثابت نحو بنية المركز الثقافي التي تسهم في عملية تلوين البنى السطحية التي تضطلع هي الأخرى بمهمة تمويه نسقية.

وكتاب النقد الثقافي يشكل نقطة تحول هامة في تفكير الغذامي النقدي، إذ أنه يعلن قفزة نوعية في الانتقال من كشف الجمالي الذي هو من وظيفة النقد الأدبي، إلى كشف المخبوء تحت أقنعة هذا الجمالي، وهذا الاتجاه في النقد يندرج ضمن خطاب ما بعد الكولونيالية، والتي ينصب اهتمامها على فضح وتعرية الممارسات الخطابية الاستعارية، والكشف عن عن انحرافاتها وتحيزاتها الإيديولوجية والعرقية '[3]، على اعتبار أن المعرفة لها طابع

---

1 محمد بنيس: الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، ج4: مساءلة الحداثة، دارتوبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2: 2001، ص 89.

2 عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3: 2005، ص 08.

3 نادر كاظم: تعارضات النقد الثقافي أو رحلة النسق المتناسخ، ضمن كتاب: عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 2003، ص 103.

سلطوي إقصائي لاقترانها المباشر بعلاقات القوى حسب مايطرحه "فوكو" في هذا المجال، وهذه الإقصائية تنم في الأساس عن اشتغال نسقي مضمر ومحكوم بما أسماه" نادر كاظم" بجدارة المنهج والنظرية، وتتجاهل بمنتهى الإستهتار والطيش تلك الظروف والشروط التي تنبثق عنها كل النظريات والمناهج والنصوص، بل وتمارس بفعالية حركية نشاطها المنتج للمعرفة والقوة معا ضمن هذا الإطار.

ولاشك أن "إدوارد سعيد" قد سبق الغذامي في هذا الطرح، بخاصة حينما تحدث عن خطاب" الاستشراق" مطورا مفهوم الهجنة الثقافية التي تعلن رفضها لمبدأ نقاوة الأصل الأوربي والذي يدعي امتلاك المعنى/الحقيقة في ظل نظرة شمولية كليانية جسدت صفة التعالي الغربي برفضه للهامش وإنتاجه المتواصل لخطاب الإقصاء، خطاب أعاد إنتاج الشرق/الآخر وفق مدلولات الذات، إنها عملية استبناء الشرق من جديد وإعادة تشكيله داخل المتخيل الغربي، حيث العلاقة بين الشرق والغرب من منظور سعيد هي علاقة من القوة، ومن السيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة[1]، هذا لأن الشرق كان قابلا لأن يشرقن أي أن يخضع لكونه شرقيا[2]، ومن ثم جاء خطاب "الاستشراق" ليكرس نوعا من الانحيازية المعرفية نحو المؤسسة الإمبريالية بتمثيلاتها الخطابية التي تكاشفت ضمن نموذج وعي متطاول وفوقي، متمركز حول نفسه، يقصي الآخر باعتباره هامشا ويثبت الذات الغربية بتوجهاتها المعرفية المختلفة، ويمكن أن نخلص من خلال هذا التوصيف إلى أن أي صورة تنتجها هذه الذات إنما تنطلق من مركزية النسق المخاتل الذي يعلن ولاءه للمؤسسة الثقافية التي أنتجته، مؤسسة أعادت تفعيل البنى والمراكز المختلفة وفق منطقه فهمها للذات والعالم، فلم تنتج إلا وعيا إقصائيا مركزيا، لاينم إلا عن نماذجية احتراف موجهة نحو استبعاد الآخر.

إن الغذامي في كتابه النقد الثقافي لم يشر في معرض حديثه عن ذاكرة المصطلح إلى إسهام "إدوارد سعيد" الكبير في تطوير مفاهيم النقد الثقافي إلا من خلال مفهوم "الناقد المدني" وذلك من كتاب "العالم والنص والناقد"، وهو مصطلح يضع الناقد على حد الشفرة بين النظام المؤسساتي الذي يدير فعل الناقد وبين الثقافة التي تتحدى فعل النقد في حيويتها

---

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 إدوارد سعيد: الإستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، د. ط، ص 41.

كحدث غير ممنهج "[1]، في حين تحدث بإسهاب كبير عن إسهامات "جوناثان كولر" في كتابه النظرية الأدبية، بخاصة في إطار حديثه عن علاقة الأدب بالدراسات الثقافية، معتبرا إياها أهم المصادر في دراسة النقد الثقافي على الإطلاق، ثم يعرج على ماقدمه "دوغلاس كبنر" في مشروعه المسمى بنقد الثقافة داخل إطار مابعد الحداثة والتعددية الثقافية والنقد النسوي، بينما يستعير من الخطاب الإعلامي مفهوم الرواية التكنولوجية وهو خطاب مركب من عناصر الحياة المصاحبة للتغير التكنولوجي المستمر في التغير والتحول، تجمع هذه العناصر وتركب فيما بينها في عملية مونتاج تدمج ماهو إنساني بمعناه المعارض وماهو تكنولوجي مشاغب "[2]، ثم بعد هذا نلحظ الناقد يبدي إعجابه بمصطلح النقد الثقافي الذي طرحه "فنسنت ليتش" بخاصة أنه يتزامن مع بداية الاهتمام بالخطاب، وهو تجسيد للرؤية النقدية لمابعد الحداثة ومابعد البنيوية بالخصوص، حينما يعترف بأن النقد الثقافي يركز اشتغاله على أنظمة الإفصاح النصوصي كما هي لدى بارت، وفوكو، وبخاصة فيما يتعلق بمقولة "جاك ديريدا ": "لاشيء خارج النص".

ولاشك أن الغذامي قد أعجب أيضا بمقولة النقد المؤسساتي التي طورها "ليتش" نفسه، وهي تتعلق أساسا بنقد أفعال المؤسسة، وتأثيرها في عملية الاستبعاد الجماعي وفي تشكيل الأنماط، ثم ينتهي إلى تسجيل انبهاره بما أسماه العرض الدقيق الذي قدمته "بولين مارين روزينو" عن حالة الانكسار المعرفي الذي تسبب في التحول من الحداثة إلى مابعد الحداثة، وفي رأينا ما هي إلا اجتهادات قدمتها "روزينو" في إطار نقدها لخطاب الحداثة الغربية ومنجزاتها الحديثة من علم ويقينية ونزعة تجريبية، حيث تطرح مصطلح التعددية الثقافية "Multiculturalisme"، لتضرب على المركزية الثقافية ذات الوجاهة الراسخة، من حيث هي ثقافة ذكورية بيضاء وغربية، وفي مواجهة هذه السمات المهيمنة والمتجاهلة للآخر والأخرى تأتي التعددية الثقافية لتطرح قضية الثقافة بوصفها ذات تكوينات متعددة كالنسوية والسود والعناصر البشرية الأخرى التي ليست بيضاء، ولا ذكورية، ولم تكن في التيار المؤسساتي الرسمي"[3]، وهذا ماجعله أيضا يستنجد بمقولة الجماليات الثقافية، ويقترن هذا المفهوم برأيه ببروز اتجاه التاريخانية الجديدة "New-Historicisme"، والتي تؤكد سعيها إلى قراءة النص

---

1 عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص 51.
2 نفسه، صن ص/29، 30.
3 المصدر نفسه، ص 41.

الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الإيديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص "[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تسعى كنظرية في القراءة والتأويل إلى أرخنة النصوص ونصنصة التاريخ '، يجعلها بذلك تتداخل مع حقول أخرى مثل حقل النقد النسوي والحقول المهتمة بالدراسات الإثنية، وحقل يعرف بالمادية الثقافية وهو فرع من النقد الماركسي أسسه المفكر البريطاني "ريموند ويليامز"، ومدار اشتغاله أن النقد التاريخاني - بوجه عام وليس الجديد فقط- يجب ألا يتوقف عند الكشف عن أوجه الخلل وسوء الفهم وإنما يتجاوز ذلك إلى تصحيح ما ينقده بالممارسة العملية أي بما يشبه العمل الثوري '[2].

يتبدى لنا واضحا من خلال ما سبق عرضه، أن الغذامي قد استقى جل مفاهيم النقد الثقافي من محضن غربي خالص، غير أننا لا نفهم في نفس الوقت تغاضيه عن التنويه بما قدمته مدرسة فرانكفورت النقدية من مفاهيم أمكن عدها ضمن المحاور التأسيسية لخطاب النقد الثقافي، كيف لا، وما قدمه "تيودور أدورنو" و"ماكس هوركهايمر" حول نقد العقلانية الأداتية يندرج ضمن هذا الإطار، وهو في الأصل نقد للعقل التنويري الغربي وتأسيس لمكانة البعد االفني والبعد السياسي للجمالية بخاصة ما ذهب إليه أدورنو في هذا المجال، حيث كتابه كتابهما المشترك: "جدل التنوير" النص الأساسي لفكر المدرسة فيما بعد بخاصة لدى رواد الجيل الثاني أمثال: أكسل هونيث "Axel Honneth"، الذي انطلق رؤيته من إيطيقا التواصل لدى هابرماس ليؤسس لبراديغما الاعتراف من منظور تسامحي، ليس هذا فقط، بل ماذهب إليه ماكوز "Marcuse" في كتابه: "الإنسان ذو البعد الواحد" لما انتقد ما أسماه بالعقلانية التكنولوجية واعتبر أن غايتها إنتاج مجتمع صناعي يميل إلى النزعة الكلية الاستبدادية، هذه الأخيرة، لها طابع تنميطي اقتصادي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة"[3] "يدخل في إطار نقد النزعة الحداثية التي كرست النظام بأقصى تعالقاته وأدخلت الفرد داخل بنية اقتصادية استبدادية تحكمها صور أبولونية نمطية تتجاوز الفرد باسم الكل، بل تحوله إلى طاقة ميكانيكية آلية منتجة فاقدة لأطار أخلاقي معين.

---

1 ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط3" 2002، ص 80.

2 ميجان الرويلي وسعد البازعي: المرجع السابق، ص 81.

3 هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب بيروت، لبنان، ط3: 1988، ص 39.

وانطلاقا من هذا التوصيف، فإن النزعة التشاؤمية التي قدمها فلاسفة المدرسة أسهمت لاشك في تقديم ما أسماه توم بوتومور "Tom Bottomore" تقويم سوسيولوجي للنزعة العلمية'، حيث ظهر ذلك جليا في "جدل التنوير" الذي وجه مؤلفاه نقدا لاذعا للوعي التقني أو العقل البراغماتي الذي انتشر في سائر أرجاء المجتمع، أو الذي رافق تطوره إلى حد ما[1]، وهو نقد يستهدف النظر إلى نظام الهيمنة والتسلط بخاصة ذلك الناتج عن البنية الطبقية للمجتمع الرأسمالي والصراع بين الطبقات من منظور الرأسمالية دائما، باعتبار هذا النظام مشكلا من أنساق ثقافية بالأساس لها طابع إقصائي مهيمن.

لا نريد الاستفاضة في عرض مفاهيم مدرسة فرانكفورت النقدية، فهي لاشك مفاهيم مؤسسة لاستراتيجية النقد الثقافي كمصطلح مأزقي ينم عن حالة قلق كبيرة اعترت الفرد الغربي جراء عدم تحقق منجزات الحداثة والتحديث ما أسهم في خلق بنية جديدة أعطاها "ماركوز" سمة الثورية، تعتقد بموت الأنساق المعرفية التقليدية وانهيار المركزيات والبنى الشمولية التي تحتكر الثقافة في فضاء اجتماعي ما. غير أن ما يهمنا ونحن نتطارح هذه القضايا هو غفلة الغذامي عن إسهامات هذه المدرسة، ونحن نعتقد أن ثقافة الرجل الأنجلو-أمريكية قد أسهمت إلى حد كبير في الإعراض عن مقولات مدرسة فرانكفورت الألمانية، فقد تجلى واضحا في كتابه النقد الثقافي عرضه لأطروحات" ليتش" و"كولر" و"ستيفن غرين بلات" وانحيازه لها، حتى جعله ذلك يتغاضى أيضا عن مقولة "فوكو" حول المعرفة والسلطة، ونحن نحسبها من أهم المقولات النقدية التي تشبعت بالمنحى ما بعد الحداثي تشبعا واعيا، حيث أن السلطة- في مفهوم" فوكو" وكذلك "غرامشي" - هي علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، بل هي الإستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها[2]'، لكن "فوكو" يرى أنه حيث تكون السلطة تكون المقاومة، ومع ذلك -أو على الأصح-بسبب ذلك فإن هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة، فلا وجود بالنسبة للسلطة لمكان وحيد هو مكان الرفض المطلق وروح الثورة وبؤرة جميع التمردات والقانون الخاص للثوري، بل هناك مقاومات، وهذه المقاومات لا يمكن أن

---

1 توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1998، ص 76.

2 ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2: 2008، ص 105.

توجد تحديدا إلا في حقل استراتيجي لعلاقات القوى'، ولهذا يقترح فوكو ضمن هذه الرؤية التي تتعالق فيها القوى، أن نحاول تحليل آليات السلطة، وبذلك نتحرر - حسب رأيه - من نظام قانون الأعظم الذي طالما سحر الفكر السياسي'، بهذا يندرج نقد فوكو للسلطة وعلاقتها بالقوة في إطار النقد الثقافي باعتبار السلطة أيضا مجموع تشكيلات خطابية يحركها نسق مضمر خفي بفعل فاعل يؤدي وظائف اجتماعية ذات صبغة رمزية فقط، وهذا مايراه "بيير بودرديو" أيضا في أن الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية وإن طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن يتعرف له بالدخول في المؤسسة ملكا أو قسا أو أستاذا"، لكن هذا المؤسسة غالبا ما تفرض في الأخير على داخلها أن ينصاع للعبة والوهم، ويلعب اللعبة والوظيفة '.

في الحقيقة إن الحديث عن السلطة باعتبارها مركزا ثقافيا يؤدي بنا إلى التعريج على أهم ناقد ثقافي تجاهله الغذامي في طرحه، ألا وهو الناقد الهندي "هومي بابا "Bhabha Homi" الذي تؤدي قراءته إلى التورط في عديد المنظورات الفكرية والنقدية التي تحمل صبغة ما بعد كولونيالية، وهو طابع نقدي ثقافي يشتغل على تخوم المركزية الغربية موجها سؤاله المعرفي لجينالوجيا الحداثة، فسؤال "بابا" هو سؤال: ما الحداثة بالنسبة لأولئك الذين هم جزء من أداتها وحكمها، لكنهم لأسباب تتعلق بالعرق، أو الجنس، أو الموقع الاقتصادي الاجتماعي تم إقصاؤهم من معايير عقلانيتها أو ووصفتها الخاصة؟[1]'، ثم إن هومي بابا بهذا النقد لا يهدف إلى تقديم تحليل ثقافي للممارسة الأوربية لمركزية المعرفية فحسب، بل إن جهوده مكرسة لاستكشاف الموقع الثقافي الهجين والبيني، مدافعا عن موقف نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج'.

إن موقع الثقافة من منظور "هومي بابا "يجب أن يتموضع بجانب تخوم المركزية الغربية حيث يمكن إعادة طرح الأسئلة التي تشغل الإنسان باعتباره نسقا سيميولوجيا من العلامات المتفرقة عبر حركية التاريخ، تلك العلامات التي تمتاز بطابعها المتعالق وفق مفهوم الهجنة ردا على مفهوم النقاوة الذي أسست له المركزية الغربية، وبذلك يدخل نقد "هومي بابا" في إطار عملية كبرى هي مساءلة الأنساق الفكرية الغربية وتعريتها، وكشف مضمونها الإيديولوجي

---

1 هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1: 2006، ص 10.

العرقي الذي يدور ضمن فلك التحيز للذات/الغرب على حساب الآخر/الشرق. وهو سؤال تجاهله الغذامي كون الناقد" هومي بابا "ينتمي إلى ذلك المنظور المسمى بالشرق، وهو الشرق الذي يقرأ نفسه من داخل مقولات الحداثة الغربية وأنساقها، أي قراءة الغرب بأدواته لمعرفة الأنا/الشرق، وليس كما فعل الغذامي بعد أن تلقى الحداثة من خارج أنساقها تلقيا لايمكن أن يكون إلا ميكانيكيا شكليا ساهم في تعميق عقدة تقزيم الأنا في مقابل الآخر، وهو بذلك أي الغذامي يسقط في قبضة النظرة المركزية الغربية نفسها، بحيث فرضت عليه ثقافته الأنجلو-أمريكية الانصياع للقراءة الواحدية التي قدمها النموذج القرائي الغربي للآخر/الشرق، وكبلته باحترافية هذا النموذج المتعالي فوق الذات والواقع.

من هنا نخلص إلى أن هناك نظرة انتقائية قيدت فكر الغذامي في كتابه النقد الثقافي، وهذه النظرة أوقعته في قبضة نموذج دون آخر، جعله يدور في فلك نظام تحيز واضح، يتبدى ذلك واضحا في حديثه عن النظرية والمنهج، حيث يسلم الرجل بمقولات الثقافة الغربية دون مراعاة الضوابط الإبستمولوجية لتشكل المعار[ف والمصطلحات والمفاهيم والمقولات، فإن كان النقد الثقافي منخرطا في أطروحات ما بعد الحداثة في نقدها لمرتكزا ت الحداثة في نظامها وتمأسسها، فكيف يتسنى لنا القول بأنه نظرية ومنهج في آن واحد؟، فمادام أنه يعتمد أن أنظمة الإفصاح النصوصي لدى دريدا وفوكو فإن هذا يعني أنه ضد فكرة التمركز أساسا، بل وضد النظام والمنهاجوية، حتى ليطرح بديلا يتسم باللاتمركز حول أي مطلق، بديل يسقط الكل في قبضة الصيرورة، بحيث لا نظام ولا مركز ولا حقيقة ولا منهج، فكيف أجاز الغذامي الجمع بين المتناقضات على نحو يبين لنا مدى المأزقية التي وقع فيها الرجل بخاصة في فكرة الموت التي تبناها حول انتهاء شرعية النقد الأدبي، بل وانتقاله من حالة النظام إلى حالة أخرى من نظام اللانظام، فإن كان هذا ما يقصد، فإن الحديث عن نظرية النقد الثقافي لا يمتلك صفة بناء المفاهيم بمفهوم فلاسفة ما بعد الحداثة أنفسهم أمثال جيل دولوز، فعلى المفاهيم أن تتواتر ضمن سلسلة علائقية متماسكة تبقى مشدوهة نحو نص تأسيسي واحد "مانفستو" من منظور البحث عن الأصل بمفهوم جينيالوجيا نيتشه، أما إن كان يقصد ذلك الانتقال من النظام إلى اللانظام فإن الحديث عن نظرية النقد الثقافي في هذا الموضع فيه الكثير من التناقض على اعتبار أن النقد الثقافي ليس إلا استراتيجبة نقدية، فهو لا يمتلك قوام نظرية ولا يستهدف إعادة بناء الأنساق بعد تعريتها وتفكيكها، إنما بخلخلتها فقط، وكشف مضامينها الموجهة لها.

برؤية غبشية لا وضوح فيها، ينتقل الغذامي إلى الثقافة العربية مستهدفا الكشف عن عيوب نسقية عربية خادمة لطرف دون آخر، وكأن الذائقة العربية من البساطة بمكان أن يجرؤ الواحد منا على تعرية أنساقها هكذا بمؤلف واحد، بل إن الأمر يتطلب بحثا واسعا يراعي اعتبارا لمختلف المرجعيات التي تتحكم في توجيه الثقافة العربية، ثقافة يعتقد الغذامي بجرأته المعهودة أنها صارت لا تلبي نوازع الفرد العربي بقدر ما أثقلت كاهله بالسلطوية الخانقة، ويضرب الغذامي لنا مثلا بالمتنبي، متهما إياه بأنه شحاذ عظيم وليس شاعرا، وأن الذات العربية إنما سقطت في قبضة نسق الفحولة الذي تبناه هذا الشاعر الذي تمادى في اختراع صفة الفحل، وهو نسق اشتغل ضمن دائرة الاختراع الشعري، دائرة جلبت معها منظومة من القيم النسقية انغرست مع مرور الزمن لتشكل صورة للعلاقة الاجتماعية فيما بين فئات المجتمع[1]، ونحن نرى أيضا أن الغذامي أسير هذا النسق، بحيث لا نعتبر قراءته للمتنبي إلا تنويعا على نظرية الفحولة عند" الجمحي"، فحين رأى الثاني أن ميزة الفحولة لها طابع إيحائي في صقل الذائقة الشعرية، يرى الأول أنها سلبية تحسب على المتلقي العربي الذي وقع أسير الخطابية الرنانة والفحولة الشعرية المتطاولة، حتى إذ ألصق نسق الذكورة بنزار قباني وهو الأمر الذي أوقعه في مأزقية انتقاء الشاعر، على اعتبار أن الذائقة الشعرية العربية لم تتوقف يوما عند ابتكار المرأة كمعادل شعري موضوعي وكنص هاجسي يؤرق منحى الكتابة التصاعدي، من لحظة امرؤ القيس وإلى يومنا هذا، فلماذا ينتقي الناقد شواهد من شعر نزار قباني ليمثل بها نسق الذكورة في حين أن نزار قباني نفسه كتب عن الرجل بلسان الأنثى؟

إن أمثلة الغذامي فيها الكثير من الانتقائية الواضحة، حيث أنه يعتبر أدونيس مثلا ساحرا طقوسيا ليس إلا، وهي في رأينا ليست إلا تهمة يطلقها أكاديمي تجاه شاعر وناقد هاو، حيث أن أدونيس يمتاز بدعواه الدائمة إلى الانفلات من قيد المنهاجوية، فهو ناقد عابر للأدب والإبداع، وليس صفة الطقوسية السحرية التي أطلقها الغذامي على أدونيس إلا تحصيل حاصل، وعلى هذا الأساس فقد أبان الغذامي عن خطية واضحة في إصداره للحكم النقدي، ونحن نقترح قراءة أدونيس قراءة عمودية لأن الرجل شاعر وذو نزعة نقدية، وليس من السهولة بمكان إطلاق هذه الأحكام الجاهزة التي ليست من العلمية في شيء.

وبعد تقديمنا لهذه القراءة للفقيه الفضائي عبد الله الغذامي، إنما نسجل فرادة وتميز ما ذهب إليه الرجل، بل هذا لا يمنعنا من القول أن الغذامي صوت نقدي متحرر، واكب

بسيرورة نوعية منجزات الثقافة الغربية في طابعها النقدي، ما أتاح له في نظرنا سبقا نقديا واضحا في استكناه قضايا النقد المختلفة، التي ضمنها العديد من كتبه، وما سجلناه من مآخذ على مشروع الغذامي النقدي إنما كانت ملاحظات صغيرة لا تنقص من قيمة ما أبدعه الرجل، ولو أننا يجب أن نعترف أن ما يسمى نقدا عربيا لازال يرتهن إلى النقد الغربي في الكثير من مقولاته وقضاياه، وأدواته، ومفاهيمه المتنوعة.

فتحي المسكيني
وإشكاليّة "المسلم الأخير"

عليه الخليفي[1]

تقديم:

ما معنى أن نؤرّخ اليوم لمسألة "المسلم الأخير" في فضاء فلسفة ما بعد- الحديث وتحديدا داخل كيان فلسفة "**المغايرة**"[2]؟.

كيف يمكن لنا بلورة المناهج الفلسفيّة لهذا الشخص المفهومي في فلسفة تعدّدت مسائل بحثها وتشعّبت آفاقها المعرفيّة؟، هي فلسفة "**فتحي المسكيني**"، هذا الفيلسوف العربي المعاصر الذي نودّ محاورته في هذا العمل للوقوف على أبعاد فلسفة "**المسلم الأخير**" بما هو إعلان لتأسيس أوّل فلسفة غير غربيّة تجاوزت حدود الحداثة وحدود العقل الهووي؟

إنّ غرضنا هنا هو أن نحدّد في هذا الرّهان الما بعد "حداثوي" جلّ المفاهيم الفلسفيّة التي بلورها الفيلسوف "فتحي المسكيني" لتأسيس كيان "**المسلم الأخير**" بما هو المغاير الذي اقتضت نشأته أرضيّة فكريّة تتميّز بالحيويّة والخصوبة من مثل "الصحراء" على غرار الأرضيّة الغربيّة التي أمست أفقا بلا معنى.

---

1 باحث بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية/جامعة تونس.

2 إنّنا نودّ في هذا السّياق تقديم فكرة شاملة على مفهوم المغايرة كما تشكّلت أبعاده الدّلاليّة في فضاء "الفلسفة المسكينيّة" و"الحال أنّ المغايرة هي نحو من الكفّ عن السّرد، أي عن الانتماء إلى ثقافة التّعالي التي ترجمتها الدولة/الأمّة الحديثة في برامج الهويّة. المغايرة هي فنّ اختراع غيريّة نشطة ومؤقّتة ومفتوحة، وذلك أنّ المغاير هو ذات مؤقّتة تعمل في حقل تعدّد محض وهو لا يملك أيّ برنامج هووي نهائي لنفسه، إنّ عودته إلى موطنه ما بعد حديثة، أي حرّة وغير رسميّة تماما ولا تستجيب لأيّ أفق انتظار ممنوح لها سلفا، تماما مثل عودة هيدقير إلى القريّة إنّما بعبارة سلوتر دايك عودة ما بعد تاريخيّة، إنّ المغاير يوجد خارج صفته الشخصيّة بشكل مبدئي هو من أخذ ينتهي إلى نفسه دون اسم هووي، إنّ اسمه غير نهائي حول نفسه هو خارج القائمة أو هو لا- مسمّى نعيمة".
فتحي المسكيني، الهويّة والحريّة نحو أنوار جديدة، الفصل التاسع الحريّة والتّعالي حداثة مغايرة أم أنوار جديدة "إعلان لانتداب فلاسفة"، دار الجداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 217.

ولعلّ منهج هذا العمل اقتضى منّا ضرورة التركيز والاشتغال على جلّ المفاهيم التي أسّسها الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" أو التي تطرّق إلى بلورة دلالاتها اللّغويّة في أفق التّأويل انطلاقا من الأفق الثقافي "للملّة" بما هي الأرضيّة التي لم تعرف نشأة الحداثة والعقل الهووي.

لذلك سوف نتطرّق إلى تفسير وفهم دلالات "**الجسد/الآية**"[1] الذي تميّز به "**المسلم الأخير**"، هذا الذي جعله الفيلسوف احتواء لجلّ الأجساد الغربيّة، حملا منه للمسؤوليّة الإنسانيّة في أفق المغايرة بما هي الفضاء الما بعد- حديث الذي تميّزت به "الفلسفة المسكينيّة".

إنّ التميّز الحاسم الذي تميّز به الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" يكمن أساسا في إضفاء صبغة "العصبيّة"على "**الجسد/الآية**" "**للمسلم الأخير**" حتى يكون هو "**الجمهور**" الذي اتّخذ أفق الحريّة و"الكرامة"كأهمّ مناهج فضاء ما بعد الحديث هذا الذي تميّزت به فلسفة "**فتحي المسكيني**" بما هي فلسفة "الأنوار الجديدة" التي أعلنت لنا الربيع العربي قبل ولادته بسنين.

1 إنّه ضمن هذا التمشّي سوف نقدّم التعريف الكامل "للجسد الآية"كما تضمّنته الفلسفة المسكينيّة إجلالا منّا لجهد الفيلسوف أي أنّ الجسد/الآية هو الذي يقيم دوما في حضرة اله لا ينام، وعلى ذلك هو جسد عادي تماما لأنّه لا يحمل أيّة علامة خاصة غير بشرته العابرة للأزمنة، إنّه أيضا جسد خاص يوضع بين الأجساد الآدميّة "الحديثة" الأخرى. وعلى ذلك فإنّه جسد يتميّز على كلّ الأجساد الحديثة التي تحيط به يوم 09/11 بأنّه على حقيقته "جسد كمين"، جسد تدرّب بشكل عدمي على تدمير كلّ الأجساد الأخرى. إنّ الحداثة إذن هي اللّباس الذي اختفى وراءه "المسلم الأخير" لإكراه حيوانات الديجيتال على إخراج كلّ "الهائل" التقني الذي تختزله في رفاهيتها الوثيرة نعني على إخراج "القيامة" التي تختبئ في "الهائل" التقني" دون أن يراها، إنّ القيامة هي الخروج من "الجسد/الموضوع إلى الجسد/الأية" خروجا عدميّا وطقوسيّا، عدميّا واستيطيقيّا في آن".

فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطوريّة في تنوير الإنسان الأخير، الفصل الخامس الإمبراطوريّة والمسلم الأخير أو حديث القيامة بين "الجليل" و"الهائل"، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2005، ص 184.

I - المسلم الأخير: من الدّلالة التأسيسيّة إلى الكونية الإيتيقيّة

1 - الدّلالة التأسيسيّة

إنّ ما نودّ الكشف عنه في هذا السّياق يتمثّل أساسا في عمليّة فهم المنحى الأوّل الذي تكوّن من منظوره هذا الشخص المفهومي في أفق "الفلسفة المسكينيّة"، أي الإشكاليّات الفلسفيّة العميقة والاحراجات الدّلاليّة التي قادت الفيلسوف إلى "خلق" "**المسلم الأخير**" ما بين التّفكّر التّأسيسي والحيويّة التّأويليّة.

ولعلّ الغرض الحقيقي الذي ننشده في هذا السّياق يتجسّد في تحديد البداية التاريخيّة "**للمسلم الأخير**"، هذا الذي حتّم علينا ضرورة التّسلّح بقوّة الفهم وعمق التّفسير والتّأويل، لفهم المقاصد الدّلاليّة للفيلسوف "**فتحي المسكيني**"، حتى نتعلّم منه أهميّة القراءة الجيّدة والتّفكير الفلسفي الحقّ، لأنّ الاشتغال على فلسفة تجاوزت الحدود "الأنطولوجيّة" و"الفينومينولوجيّة" للفلسفة الغربيّة من "**هيدوقير**" إلى "**ريكور**" وكذلك فلسفات "المِلّة" من "**ابن رشد**" إلى "**الفارابي**" هو عوْدٌ تفكّري لطرح الفلسفة بما هي واقعة عموميّة تتميّز بالحيويّة التّأويليّة "للشخص المفهومي".

إنّ شاغلنا الأساسي في بداية هذا المقال يكمن في تحديد الولادة الحقيقيّة "**للمسلم الأخير**" في أفق "الفلسفة المسكينيّة"، وهو ما سيحملنا حتما إلى أثر "**الهويّة والزمان، تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة النحن**"[1]. هذا الأثر الذي سوف نمتحن فيه السّؤال الحقيقي بما هو الخيط الهادي والأرضيّة الحيويّة التي تأسّست عليها فلسفة "**فتحي المسكيني**"، والتي قادته إلى إبداع "**المسلم الأخير**".

هذا الشخص المفهومي الذي تعود جذوره التأسيسيّة إلى سؤال "**هل توجد فلسفة عربيّة معاصرة؟**"[2]

إنّ هذا الإشكال الفلسفي هو بحث معمّق في أفق الهويّة العربيّة المعاصرة للخروج بها من الفحص الأنتروبولوجي الهووي إلى المساءلة الفلسفيّة "**من النحن؟**"[3] هذا الطّرح الفلسفي العميق الذي تجاوز في دلالات تأويله الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" إنزياحات فلسفة

1 فتحي المسكيني، الهويّة والزمان: تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2001.

2 نفس المرجع، ص 5.

3 نفس المرجع، ص 16.

الذّات الحديثة من "**ديكارت**" إلى "**كانط**" هزوّا منه إلى "**إعادة تخريج تاريخ العالم على أساس المفهوم الميتافيزيقي للذّاتيّة**"[1].

فهل يمكن أن نعتبر ضمن هذه الصّيغة أنّ "**المسلم الأخير**" هو المفهوم الميتافيزيقي الما بعد حديث؟ أم أنّه "الخلوة" على حدّ تعبير "هيدوقير" التي تمدّنا بحيويّة التّفكير في المستقبل وتساهم من ثمّة في تأسيس أوّل فلسفة عربيّة تميّزت بطابعها الكوني؟

إنّ مكمن الصّعوبة هنا يتعلّق بفهم الدّلالة اللغويّة لسؤال "**من النحن؟**" هذا الذي قادنا في أفق الفلسفة المسكينيّة إلى تفسير الأبعاد التّأويليّة لسؤال "**من هو الزمان؟**"[2] بما أنّه السؤال الأساسي الذي أسّسه الفيلسوف في مكان غير المكان وفي أرضيّة فكريّة تجاوزت حدود السؤال الأنطولوجي بالنّسبة لفلسفة "**هيدوقير**"، بما أنّ مطمح الغرض هنا لم يعد يجد في فلسفة الذّاتيّة والحداثة المبتغى الحقيقي لهذا "**المسلم الأخير**" بما هو إنسان الكونيّة الإيتيقيّة.

وقد تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ أرضيّة نشأة هذا "**المسلم الأخير**" قد اختلفت في محتواها عن الأرضيّة الغربيّة وتجاوزت في تطلّعاتها وآمالها حدود الحداثة. لهذه الأسباب تعمّد الفيلسوف أن يحملنا على شاكلة ضرب من العود التّفكّري للاشتغال على سؤال "**من هو الزمان؟**" في أفق الذّاتيّة والحداثة. أي ما بين العود التّأسيسي انطلاقا من فهم مفهوم "الملّة" والتّأويليّة الدّلاليّة لمفهوم "الوطن" بما أنّ "**الوطن هو نمط الإشارة الرّاهن إلى منطقة النحن**"[3]، هذا الذي اشتغل الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" على أبعاده اللغويّة والزّمانيّة حتى يتجسّد على أنّه "**نمط العناية بالرّاهن الذي هو النّحن**"[4]، بما أنّ هذا "**النّحن**" في فهم تأويليّتها هي "**إمكان زماني وليس ضميرا لأحد**"[5]، ليصور لنا الوطن على أنّه العصر الذي يتجاوز حدود الحداثة إلى مستوى الكونيّة الميتافيزيقيّة.

فما هي المفاهيم التي اشتغل عليها الفيلسوف فتحي المسكيني لتأسيس هذا "**المسلم الأخير**" على صيغة المواطنة الكونيّة التي تجتاز حدود الوطن ما بين الحداثة والملّة؟

---

1 نفس المرجع، ص 16.

2 نفس المرجع، ص 16.

3 نفس المرجع، ص 23.

4 نفس المرجع، ص 23.

5 نفس المرجع، ص 23.

علينا الاعتراف بأنّ التّأسيس الحقيقي لرمزيّة هذا "**المسلم الأخير**" في أفق كونيّة النحن الإيتيقيّة تظهر أساسا من خلال امتحان الفيلسوف لمفهوم "**الإسلام**" هذا الذي تجاوز في عمليّة تأويله حدود الملّة والعقيدة ليتشكّل من ثمّة على أنّه نمط من أنماط "**المغايرة**"[1] للثقافة الغربيّة.

وقد تجدر بنا الإشارة إلى أنّ الفيلسوف أثناء عمليّة إدراجه لمفهوم "الإسلام" ما بين عمق الفهم اللغوي وقوة التّأويل، لم يشتغل على الأبعاد التاريخيّة للمفهوم بما هو التراث أو الإرث الديني بل تطرّق إلى الأبعاد الروحيّة والدلاليّة التي تجسّد من خلالها "الإسلام" على أنّه **واقعة**[2] كليّة وكونيّة يتشكّل فيها العنصر الإسلامي "**قدر ما يزال يأتينا من المستقبل**"[3] من شأنه أن يجتاز بهذا "**المسلم الأخير**" إقليم الحداثة إلى فضاء ميتافيزيقي غير غربي بل هو إسلامي، ضمّنته الفلسفة المسكينيّة صفة الكونيّة المطلقة والإنسانيّة الزمانيّة التي احتوت إنسان ما بعد الحداثة بما هو إنسان المواطنة والتوحيد.

إنّ "**المسلم الأخير**" في تحديد دلالته يتعدّى حدود الفيلسوف "**الثّابت**" وحدود الإقليم والأمّة وحتى حدود الدولة المعاصرة. ولعلّ أوّل تعريف صاغه الفيلسوف فتحي المسكيني لهذا الشخص المفهومي تضمّنته خاتمة مقال أصدره في المجلّة التونسيّة للدّراسات الفلسفيّة تحت عنوان "**ما هي أمريكا؟ أو البنى الأربع للإمبراطوريّة: الروح، القشتال، الريزوم، الشبكة**" والذي أكّد فيه أنّ "**المسلم الأخير" ليس فردا ولا دولة ولا أمّة بل هو نوع إنساني جديد لم يعرفه العرب ولا المسلمون أنفسهم (...) إنّ المسلم الأخير هو الشكل الريزوماطيقي من الإقامة في إقليم الإسلام في معنى جديد تماما**". الإسلام هنا ليس دينا ولا ملّة ولا انتماء قوميّا[4].

---

1 نفس المرجع، ص 68.
2 نفس المرجع، ص 69.
3 نفس المرجع، ص 69
4 فتحي المسكيني، ما هي أمريكا أو البنى الأربع للإمبراطوريّة "الروح، القشتال، الريزوم، الشبكة، المجلّة التونسيّة للدّراسات الفلسفيّة عدد 37/36 مطبعة قرطاج، تونس، 2005/2004، ص 24-25.
* تجدر الإشارة هنا إلى أنّنا سوف نقدم للقارئ العربي التعريف الكامل لهذا "المسلم الأخير" الذي قدّمه الفيلسوف فتحي المسكيني ولأوّل مرة ضمن هذه المجلّة الفلسفيّة.
"علينا التوضيح أنّ "المسلم الأخير" ليس فردا ولا دولة ولا أمّة، بل هو نوع إنساني جديد لم يعرفه العرب والمسلمون أنفسهم. إنّ المسلم الأخير هو نمط من المعيش الذي يتّخذ من خارجيّته المحضة إزاء جهاز الدولة الحديث فضاءه الخاص. لنقل في لغة دولوز: إنّ المسلم الأخير هو "الريزوماطيقي"

إنّ طرافة هذا التّعريف تدعونا إلى التساؤل عن الأفق الميتافيزيقي لهذا "**المسلم الأخير**" بما هو فضاء كوني أكّد من خلاله الفيلسوف على فراغ إنسان الحداثة من كل معنى وجودي داخل الدولة الحقوقيّة الما بعد-حديثة. فكيف يمكن تحديد السبل الفلسفيّة لهذا "**المسلم الأخير**" بما هو إنسان الكونيّة الإتيقيّة والمواطنة العالميّة؟

2 - في كونيّة المعنى "للمسلم الأخير"

من اللاّفت للنّظر أنّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" في تحديده لدلالات "**المسلم الأخير**" قد تجاوز حدود الفلسفة الحديثة برمّتها **فيما يتعلق بكيفيّة الاشتغال على الدّلالات** اللّغويّة لسؤال من هو الإنسان؟ لأنّ الاشتغال على هكذا **إشكال فلسفي** هو حمل للفهم

من الإقامة في إقليم "الإسلام" في معنى جديد تماما: الإسلام هنا ليس دينا ولا ملّة ولا انتماء قوميا: إنّه خارطة نومادولوجيّة لرهط من الرحّل الجدد في فضاء ثقافتنا التي ولدت هي نفسها في علاقة ماهويّة مع نمط "المسطّحات" الخاص بالشرق أي مسطّح "الصحراء". إنّ طرافة المسلم الأخير تكمن في كونه قد استأنف "آلة الحرب" المترحّلة التي اخترعها أجداده حتى قبل أن يصبح الإسلام نفسه "جهاز دولة" ويردّها إلى إحدى أدواته الحاسمة. إنّ الخطر هنا هو أنّ المسلم الأخير قد حرّر آلة الحرب المترحّلة من خطط الدولة السياديّة وطفق يمارسها في "الفضاء الأسيل" الذي يصمد خارج الإقليميّة التقليديّة للدولة. ولأنّ ما يقود "آلة الحرب" حسب دولوز ليس "القانون" (la loi) بل نمط خاص من "الناموس" (le Nomos)، فإنّ مشروع أمريكا القاضي سرّا بتأسيس "الدولة العالميّة" أو "الكونيّة" التي تردّ "المعمورة" (l'Oikoumene) اليونانيّة أو بعبارة حديثة La terre habitée) إلى "فضاء مخطّط" هو القالب الوحيد لإنسانيّة الإنسان الحالي ولنمط سكنه في العالم، -هذا المشروع سوف يصطدم ضرورة بآلة الحرب المترحّلة التي تستمدّ قوامها من كونها التعبير الخاص بذلك "الخارج" الذي يفلت من سيادتها وسيطرتها. هذا الخارج صار منذ قليل الملكيّة الخاصة للمسلم الأخير.
غير أنّ ما يتألّم له من يفكّر في جموع أفق الجموع الإسلاميّة الحديثة بلا حداثة هو أنّ هذا المسلم الأخير ما يزال لم ينتصر بعد على نموذج الشجرة ولا على خطة الجذر في تأثيثه لإقليميّته الخاصة. إنّه ما يزال باطنيّا جدا ومفارقيّا جدا. إنّ ترحّله لا يزال لاهوتيّا جدا وإنّ خارجيّته ما تزال هوويّة جدا. إنّه ما يزال عاجزا من الداخل عن أن يخترع المدى "الريزوماطيقي" الذي يخصّه.
وعلى ذلك فبين أمريكا والمسلم الأخير صلة سابقة: إنّه يشترك معها في مقامات الهجرة والتعدد والجمهور والفضاء المفتوح وغياب الحدود والسلطة/الشبكة. إنّ المسلم الأخير هو النمط غير الغربي الوحيد الذي ما يزال يصرّف مطالب كونيّة في السيادة على معنى العالم.- إنّ المسلم الأخير إمبراطوري بالعرض وليس مجرّد كائن سلفي بلا زمن. ومكمن الخطورة فيه أنّه لئن كان يشارك ما بعد المحدثين في إدارة تدمير جهاز الدولة القوميّة فهو لا يريد كسر حدود الحرية فيها. بل فقط تعويضها الكلبي بمغامرة دعوية مفتوحة شعارها السري هو العقيدة/الشبكة التي تنتهي إلى التغلّب الروحي على الأمم واستباحة فضاءاتها العموميّة بوصفها ساحات جهاد لا متناهيّة. ولذلك فمستقبل المسلم الأخير ما يزال وراءه. إنّه لم يجرأ بعد على النظر أمامه بلا شروط.(نفس المرجع، ص؟ 24-25)

التّفكّري إلى أقصى حدود التأويل، بما أنّ "مَنْ" هي "مَنْ" التي تقودنا إلى فهم ما بعد **"الإنسان الأخير "ذاك الفرد الإمبراطوري الذي فارق نطاق الدولة الأمّة"**[1] أو لنقل دولة ما بعد- الحداثة.

ولعلّ الإشكال الفلسفي الحقّ الذي اشتغل عليه الفيلسوف **"فتحي المسكيني"** يكمن أساسا في كيفيّة الحدود الأنتروبولوجيّة لسؤال **"ما هو الإنسان"**؟ وكذلك الحدود التأويليّة لسؤال **"من هو الإنسان"**؟ لأنّ كل من كِلا السؤالين لا يقودنا إلاّ للوقوف عند منعرج أزمة المعنى الوجودي لهذا الإنسان بما أنّ فلك **"السؤال يدور على نفسه لأنّ المسؤول عنه هو السّائل"**[2].

إنّ ما يمكن أن نذهب إليه ونحن في هذا الأفق اللاّمتناهي للفلسفة المسكينيّة يتمظهر أساسا في تحديد مقام هذا **"المسلم الأخير"** الذي تجاوز في تأسيسه الفيلسوف جلّ الأقاليم الجغرافيّة لكلّ مدينة "الملّة" ومدينة الدولة "الحقوقيّة" وحتى حدود "الدولة الإمبراطوريّة"، لأنّ الفضاء المنشود يتعدّى كل الحدود إلى فضاء الكونيّة الإتيقيّة والمواطنة العالميّة، للتّأكيد من ثمّة على أنّ "المسلم الأخير" هو **"حيوان مدني ما بعد- قومي وما بعد- شخصي"**[3] بل إنّه إنسان "اللاّ مكان" و"اللاّ وطن" الذي يبشّر بالمقام الحرّ في عالم الوجود الما بعد- ميتافيزيقي.

وللتّعمّق أكثر ما يمكن في فهم الأبعاد الكونيّة لهذا **"المسلم الأخير"**، تجدر بنا الإشارة ونحن بصدد هذه القراءة التّأويليّة إلى أنّ الفيلسوف **"فتحي المسكيني"** في تعريفه لكيان هذا **"المسلم الأخير"** استند إلى مصطلح "الصحراء"التي تتجاوز كل الحدود الإقليميّة إلى مستوى الكونيّة بما هي أصل الإنسان بصفة عامة.

إنّ "الصحراء" بما هي مسكن هذا "المسلم الأخير" هي "الشرق" بما هو أصل الإنسانيّة برمّتها، "فالشرق ليس لصيقا بأوروبا وحسب بل هو أيضا مكان أكبر وأثرى وأقدم مستعمرات أوروبا ومصدر حضارتها ولغاتها"[4].

---

1 فتحي المسكيني، الفيلسوف الإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 43.

2 نفس المرجع، ص 45.

3 نفس المرجع، ص 52.

4 نفس المرجع، ص 124.

وفي ظلّ هذا السّياق الشّمولي والعام لدلالات هذا الشخص المفهومي في أفق الفلسفة المسكينيّة، يمكن أن نشير إلى أنّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" أثناء عمليّة تأسيسه لكيان "**المسلم الأخير**" قد اشتغل على جملة من المفاهيم الفلسفيّة سعيا منه لتجاوز حدود الفلسفة الغربيّة برمّتها، وحتى "**الإنسان الأخير**" في أفق الفلسفة النيتشويّة، بما أنّ "**المسلم الأخير**" هو الأصل الحقيقي الذي يسكن "الشرق" ولا يمكن أن يأتي إلى هذا "الإنسان الأخير" إلاّ من المستقبل، فهو الذي يتميّز بعمق دلالات "**الجسد/الآية**"[1]، **هذا الجسد الذي تجاوز ضمنه الفيلسوف جلّ التعريفات الغربيّة للجسد، فهو "ليس الجسد "الموضوع" أو "الآخر" أو "المريض" أو "المعتقل" أو "البدائي" أو "الهامشي" أو الجسد "الدعاية" -إنّه يقع ما وراء الاستعمالات الحديثة للجسد، إنّه الجسد/الآية الذي يقيم دوما في حضرة إله لا ينام (...) إنّه في حقيقته "جسد/كمين"- جسد تدرّب على تدمير كلّ الأجساد الأخرى"**[2] تأكيدا منه على انكسار مفهوم الزمن التاريخي في فضاء الأجساد التي ابتكرتها الحداثة من دون معنى.

بل إنّ "**الجسد/الآية**" الذي تميّز به كيان "**المسلم الأخير**" هو المبشّر الحقيقي بتغيير "**قبلة**"[3] الإنسانيّة الحاليّة إلى أفق الكونيّة الإيتيقيّة هزوّا منه للبحث عن معنى وجودي لهذا الإنسان الكوني بما هو إنسان لا يزال إلى حدود اللحظة يعيش في حضارة "**الجليل**"[4] التي تحمل المعنى الحقيقي لأصل الإنسانيّة انطلاقا من عمق دلالات الإتيقا الميتافيزقيّة لهذا "**المسلم الأخير**" بما هو "**الشهيد التاريخاني**"[5] الذي اتّخذ مسؤوليّة مقاومة العولمة والحداثة لإحياء معنى الإنسان وذلك بالاستناد إلى قوة مفهوم "**الاستشهاد**"[6] بما هو تميّز انفرد به "**الجسد/الآية**" لهذا "**المسلم الأخير**".

بيد أنّنا يمكن أن نشير هنا إلى أنّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" قد اشتغل على مفهوم "الاستشهاد" اشتغالا تأويليّا حتى يتسنّى لنا "**الاستشهاد هو مقاومة جذريّة أو لا**

---

1 نفس المرجع، ص 184.
2 نفس المرجع، ص 184.
3 نفس المرجع، ص 188.
4 نفس المرجع، ص 191.
5 نفس المرجع، ص 191.
6 نفس المرجع، ص 196.

متناهيّة وإنّه بهذا المعنى فقط هو لحظة قياميّة"[1] أي أنّ الاستشهاد هو المنهج الفلسفي الذي اتّخذته الفلسفة المسكينيّة بمثابة الخيط الهادي والأرضيّة البكر لمقاومة فراغ الحداثة من كل معنى انساني منشود سعيا منه إلى تأسيس مشروع روحي للإنسانيّة الحاليّة على جملة من الأبعاد التّأويليّة التي تتّخذ من اللّغة الأفق الميتافيزيقي لهذا "**المسلم الأخير**" بما هو حمل "للجمهور" في هذا الوجود اليومي من دون التفكير في "**صغات الثقافة والدّين والعرق والوطن واللّغة**"[2] ليكون من ثمّة هو المعلن على عصر الكونيّة ما بعد- هوويّة وما بعد- حديثة.

ولعلّ البنى الحقيقيّة التي استند إليها هذا "**المسلم الأخير**" تتمثّل أساسا في عمق دلالات "**الجسد/الآية**" الذي خصّه بحسن الاستقبال من خلال مميّزات "الوجه" «le visage» "الحسن" و"آداب الضيافة" **ضيافة الآخر والغريب بوصفها حقّا كونيّا في التفرّد والتعدّد والتكثّر والسياحة في الأرض"**[3]. بما أنّ إرادة "**الجسد/الآية**" هنا تتجاوز كلّ الحدود الإقليميّة.

إنّ هذا التوجّه الجديد لفلسفة "**المسلم الأخير**" نحو "آداب الضيافة" استنادا إلى تعدّديّة وظائف "**الجسد/الآية**" داخل الوجود اليومي بدءا من عمق دلالات "الوجه الحسن" le visage الذي هو شرط "الاستقبال" «l'accueil» المتعال transcendant نحو الآخر في أفق الحوار اللاّمتناهي، **"بما أنّ استقبال الوجود الذي يتمظهر في أفق "الوجه le visage" هو الحدث الإتيقي للمجتمع"**[4]، هذا الذي أمسى في حاجة ماسّة إلى لغة "المسلم الأخير" بما هي الحوار المفتوح واللاّمتناهي للتّعبير عن أنفسنا في عصر ما بعد الماضي الروحي الذي شكّلته إنزياحات الحداثة بما هي بدعة بلا توقيع.

لكن كيف يمكن لنا أن نحدّد الفضاء الفلسفي البديل الذي أسّسه الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" كمنهج فكري ما بعد- الحداثة؟ وكيف يمكن لنا أن نحدّد الدّلالات الفلسفيّة لمفهوم "**المغايرة**"[5] بما هو منهج "**للمسلم الأخير**" في أفق "**المغايرة**" بما هي انتماء الإنسان إلى نفسه من دون إسم هووي؟

---

1 نفس المرجع، ص 196.

2 نفس المرجع، ص 219.

3 نفس المرجع، ص 222.

4 Emmanuel Levinas, Totalité et infini, essai sur l'extériorité, Les Editions de Martinus Nijhoff, 1971, p. 227.

5 فتحي المسكيني، الهويّة والحريّة نحو أنوار جديدة، الفصل التاسع، الحرية والتّعالي حداثة مغايرة أو أنوار جديدة؟ إعلان "لإنتداب فلاسفة"، دار الجداول للطباعة والنشر، بيروت، 2011، ص 209.

II - "المسلم الأخير" وحيويّة "المغايرة" بما هي "أنوار جديدة"

قبل الدخول في عمليّة التحليل يجدر بنا التّنبيه ضمن هذا العدد إلى أنّ الفيلسوف قد اشتغل على مفهوم "**المغايرة**" بما هو الأفق الفلسفي الذي من شأنه أن يحمل "**المسلم الأخير**" إلى عصر ما بعد- الحداثة أو لنقل إلى عصر "**حداثة مغايرة**" وهو ما جعله يقوم بتميّز معمّق بين مفهوم "**الغيريّة**" من جهة ومفهوم "**المغايرة**" من جهة ثانية لتأكيد الاختلاف الكلّي لمفهوم "المغايرة" عن "الغيريّة"، إذ يؤكّد أنّه "**ما تزال الغيريّة تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر، في ضدّ العينيّة التي من خلالها يتطابق شيء ما مع نفسه، ولذلك هي مقولة تنتمي إلى تاريخ الهو هو والذي وجد في عائلة الكوجيطات المتعدّدة اكتماله الميتافيزيقي. لكن المغيارة إنّما تشير إلى معجم آخر أخذ يتكوّن منذ إعلان الدخول في عصر "ما بعد الحديث" تعتاش كلّ غيريّة على غريزة السّلب، أمّا المغايرة فهي نمط موجب من الولادة خارج أدواتنا القديمة ولذلك فإنّ البرنامج الوحيد للمغايرة لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الحرية**"[1]. فكيف يمكن لنا في هذا السّياق فهم التّرابط المنهجي بين "المغايرة" والحريّة في أفق الفلسفة المسكينيّة؟

1 - المغايرة وحيويّة المفهوم

إنّ هذا الإشكال الفلسفي الذي نشتغل عليه في أفق الفلسفة المسكينيّة لتحديد دلالات "**المسلم الأخير**" لا يمكن أن نرنو من خلاله إلاّ للتّأكيد على شموليّة المفاهيم الفلسفيّة التي أسّسها الفيلسوف لبناء مشروعه الفلسفي فعلى غرار "**الجسد/الآية**" بما هو الشرط الأساسي "لآداب الضّيافة" في فضاء ما بعد- الحداثة، والذي اختلف فيه الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" اختلافا منهجيّا عمّا ذهب إليه "**دريدا**" في كتابه «**Adieu à Emmanuel Levinas**»، بما أنّ "**دريدا**" قد اقترن لديه مفهوم الضّيافة "**بالغيريّة الأنثويّة l'altérité féminine**"[2]، لكن مفهوم الضّيافة اقترن بنمطيّة "المغايرة" حتى يتمظهر لنا "**المسلم الأخير**" هو "**المغاير الذي يشعر أنّه لم يعد مطابقا لهويّة السّرديّة**"[3] بما أنّ

---

1 نفس المرجع، ص 212-213.

2 Jaques Derridu, Adieu à Emmanuel Levinas, Les éditions de Galilée, Paris, 1997, p. 73.

3 فتحي المسكيني، الهويّة والحريّة، نحو أنوار جديدة، ص 218.

أرضنة مفهوم "المغايرة" هنا هي حمل للتّفكير الإنساني للاشتغال خارج حقل الحداثة برمّته.

ولعلّنا في هذا السّياق يمكن أن نشير إلى أنّ مفهوم "المغايرة" هنا هو اشتغال خارج حدود "المتعالي" الذي هو موقف ذاتي يدور في أفق الفلسفة الذّاتية، لكن ما تطمح إليه الفلسفة المسكينيّة من خلال **"المغايرة"** هو البحث عن فضاء الحريّة المنشود بالنسبة **"للمسلم الأخير"** دون التطرّق إلى دلالات مفهوم التّعالي ودون الرجوع إلى فهم أسسه في فضاء فلسفة الذّاتيّة، بما أنّ عمليّة البحث هنا اقتضت من الفيلسوف ضرورة التّأسيس خارج حدود الفلسفة الغربيّة، كأن تكون مثلا "إسلاميّة شرقيّة" تؤكّد في مضمونها المنهج التأسيسي **"للمسلم الأخير"** بما هو الشخص المفهومي الذي ينحدر من الصحراء بما هي مفهوم فكري عميق ضمّنه **"المسكيني"** مسؤوليّة حمل الإنسانيّة إلى ما بعد- الحداثة وعصر الذّاتيّة، ليكون من ثمّة **"المغاير"** هو **"القادر على الانتماء إلى مساحة من ذاته تقع خارجه، نحن أمام "خارجيّة" من نوع غريب أنّما خارجيّة تقع داخل أنفسنا فضاء لا نتحكّم في أجزاء شاسعة منه، ولكن من نحن؟ لأوّل مرّة لا تملك "النحن" أيّ ثقل أنطلوجي خاص هي مجرّد أفق لأنفسنا"**[1].

نحن نتبيّن هنا أنّ دلالات **"المغايرة"** بالنسبة لأفق **"المسلم الأخير"** هي حمل للإنسان خارج خطوط الطول والعرض بالنّسبة للرّقعة الجغرافيّة والرّقميّة التي تميّزت بها الحداثة، بل إنّ المقوّمات اللّغويّة التي لهذا المفهوم كما ثبّت وتدها الفيلسوف **"فتحي المسكيني"** تشتغل أساسا على "خارجيّة" الوجود "الما بعد- حداثوي" أي أنّ هذه "الخارجيّة" هي شكل من أشكال التّفكير في مسؤوليّة الوجود المشترك الذي يقع داخل أنفسنا نحن أبناء **"المسلم الأخير"** بما أنّ هذا الوجود المشترك هو "وجود يومي" يحمل أكثر من معاناة بالنسبة "لنحن" ناجمة من سلبيّة "السّرديّات الكبرى" وأزمة المعنى في فضاء الحداثة.

إنّ **"المغايرة"** هي خطّ الهروب من ثقافة التّعالي التي لا تعرف طريقة أخرى لبلورة **الهويّة غير السّرديّة"**[2]، بيد أنّ رهانات المنهج التّأسيسي بالنسبة **"للمسلم الأخير"** في أفق الفلسفة المسكينيّة لا تقرّ إلاّ على ثقافة تختلف في محتواها عن ثقافة التّعالي، بل إنّ هذه

---

1 نفس المرجع، ص 216.

2 نفس المرجع، ص 217.

الثقافة هي ثقافة "الجمهور"، هذا الذي تجاوز في إحساسه بالتغيّر والمسؤوليّة أفق التفكير بالنّسبة للمفكّرين وحتى الفلاسفة لأنّ "**المغاير يوجد خارج صفته الشّخصيّة بشكل مبدئي، هو من أخذ ينتمي إلى نفسه دون اسم هووي، إنّه اسم غير نهائي حول نفسه هو خارج القائمة أو هو لا- مسمّى نعيمة وقد صار ينادي نفسه من وراء الطور**"[1].

إنّه يمكن أن نشير هنا إلى أنّ مقوّمات "**المغايرة**" بالنّسبة "**للمسلم الأخير**" تتعدّى كل مفاهيم التّعالي بالنسبة لفلسفة "الذّات" و"الذّوات" التي لم تعد قادرة على فهم نفسها في فضاء الحداثة، بما أنّ مميّزات "**الجسد/الآية**" بالنسبة "للمغاير" هي "التفرّد" في الوجود اليومي من نوع جديد والبحث عن أنطولوجيا جديدة لا تنتمي إلى حقل فلسفة الذّاتيّة، ولا إلى العقل الهووي، ولا إلى كّل أشكال الانتماء "الحداثويّة" لأنّ رهانات "**المغايرة ليست الانتماء بل هي تربيّة لهاجس الانتماء بما هو كذلك (...) لانتماء جوابا مسبقا على أن نكون ويبدو أنّ الحداثة لم تفعل غير تحويل الانتماء إلى هويّة حقوقيّة وعموميّة بلا توقيع**"[2].

وهو ما يعني أنّ الحداثة قد زيّفت كلّ أشكال "الانتماء" لتغيب ماهيّة الإنسان في "**أنّه- يكون**"[3]، في حين أنّ همّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" يتجاوز رهانات هذا الإشكال لأنّه فكر ما بعد- **هيدقير**، واشتغل في أرضيّة "**الشرقيّون التّوحيديّون**"[4] التي اختلفت كليّا عن الأرضيّة الغربيّة، بل لنقل إنّ "الفلسفة المسكينيّة" هي احتواء لمجمل الفلسفات الغربيّة وتجاوز في الوقت ذاته لأسسها الفكريّة علما وأنّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" اشتغل بلغة فلاسفة الغرب وفكّر بلغة لم يعرفها جلّ الفلاسفة الغربيين وهو ما جعله يكون فيلسوف الكونيّة والانتماء إلى حقل المستقبل الحرّ من دون منازع.

فكيف يمكن لنا أن نحدّد مقوّمات الحريّة بالنّسبة "**للمسلم الأخير**"؟ وما هي المفاهيم الفلسفيّة التي اشتغل عليها الفيلسوف لتأكيد دلالة "**المغايرة**" بالنّسبة لهذه الحريّة، بما هي الخيط الهادي نحو "**أنوار جديدة**" بالنّسبة "**للمسلم الأخير**"؟

---

1 نفس المرجع، ص 217.

2 نفس المرجع، ص 219.

3 فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدقير أو كيف الخروج من العصر التّأويلي للعقل، منشورات دار الجداول، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 45.

4 نفس المرجع، ص 84.

2 - في تأويليّة حريّة "المسلم الأخير"

إنّه ضمن هذا السّياق يجدر بنا القول أنّنا سوف نشتغل في هذا المبحث على جملة المفاهيم التي انبنت عليها مناهج "المغايرة" **"بما هي "الأفق الجديد للحريّة"**[1] في فضاء الفلسفة المسكينيّة، هذا الذي تميّز فيه "المغاير" **"المسلم الأخير"** بالحيويّة في كلّ مكان، إنّها حيويّة اشتغل الفيلسوف على أعمق دلالاتها التّأويليّة في فكر **"ابن خلدون"** حتى يتم نقلها لغويّا من مبرّر بيولوجي إلى **"حيويّة الجمهور"** هذا الذي هو تأكيد لفاعليّة حيويّة **"المسلم الأخير"**. إذ يؤكّد الفيلسوف ""**فتحي المسكيني" "أنّه في ضوء هذا الاكتشاف ما بعد حديث للجمهور أو العدد البشري بما هو كذلك إنّما يجدر بنا أن نعيد اكتشاف مقولة "العصبيّة" وذلك بالتّحديد بالعمل على نقلها من مبرّر بيولوجي للدولة–الأمّة إلى ذاتيّة حيويّة "للجمهور" ما بعد الحديث الذي بدأ في الإتّضاح بشكل فجّ ومعلّق بعد انحصار فكرة "الشعب" الحقوقيّة وفكرة "الوطن" الرومانسيّة وتدشين العصور ما بعد القوميّة للإمبراطوريّة المعولمة التي لا ملّة ولا أمّة ولا وطن لها، بل لم يعد من سند مدني لها سوى الاقتصاد الحيوي للجمهور"**[2].

إنّ مفهوم "العصبيّة" هنا لا يترجم في أفق الفلسفة المسكينيّة إلاّ قوة الرغبة لدى "الجمهور" بما هي قوة طبيعيّة تتشكّل داخل **"الجسد/الآية" "للمسلم الأخير"** تأكيدا لحيويّة الحركة والعدد ونحو **"المغايرة"** بما هي التوجّه نحو قبلة الحرية والحق الوجودي، والطّريف هنا أنّ **"ابن خلدون"** يجسّد "العصبيّة على أنّها ترجمة لضرورة الموجبة "للغضب"[3] إذ يقول **"لو زالت من "الإنسان" قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق"**[4].

---

1 فتحي المسكيني، الهويّة والحريّة نحو أنوار جديدة، ص 219.

2 نفس المرجع، ص 219.

3 نفس المرجع، ص 32.

4 يجدر بنا الإقرار هنا بأنّ الفيلسوف "فتحي المسكيني" يقوم بتعريف "العصبيّة" على أنّها "ريزوم un rhizome" وهو ما يعني عادة "جذعا تحت الأرض لنباتات ترسل براعم في الخارج وتبثّ جذورا مضرّة في جزئها السفلي" لكنّها "ريزوم" الملّة وليست "ريزوم" الدولة الحديثة"، وهي "ريزوم" الملّة في معنى أنّها ضرب من "النّوابت" (...) التي لا تتحوّل إلى خلق سياسي حضري إلاّ على نحو متأخّر وإضرارا وفي شكل هرم أو انقراض وهي تعدّد لا يؤلّف وحده إلاّ بقدر ما يخترع "خارجا" لمهاجمته وفضاء لامتحان حدوده وهي تستطيع أن تستأنف نفسها في لأيّ موضع آخر"

– نفس المرجع، ص 33.

يجدر بنا القول هنا بأنّ "العصبيّة" هي البنى الحيويّة "للجمهور" الذي يتعدّى في تأويليّته حدود الشعب أو لنقل إنّ الفلسفة المسكينيّة اشتغلت على مفهوم "الجمهور" دون سواه علما وأنّ هذا المفهوم هو وليد "الملّة" لا "الحداثة"، وهو ما تميّز به "**الشرقيون التوحيديّون**" على الإنسان الغربي هزوًا من ثمّة لتجاوز الأفق "الهووي" للحداثة وتغيير أفقها". ولن يتحقق هذا إلاّ بالعمل في أرضيّة فكريّة لم تعرفها الحداثة ولا مؤسّسوا الحداثة، والسعي من ثمّة إلى أرضنة جملة من المفاهيم التي لم يقع التطرّق إليها حتى الآن لأرضنتها في فضاء العقل المعاصر لتكون هي مستقبل الحريّة و"المغايرة" بالنسبة لهذا "**المسلم الأخير**".

علينا أن نذكر بديّا أنّه على غرار جلّ هذخ المفاهيم الفلسفيّة التي اشتغل عليها الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" لبناء صرح حريّة "**المسلم الأخير**" قد تطرّق كذلك إلى تفسير مفهوم "الاستخلاف" بما هو "**أدبا من آداب الانتماء ما بعد الحديث إلى ذاتنا**"[1] تميّزت به حضارة "الملّة"، سعيا منه إلى تغيير السؤال الكانطي "ما هو الإنسان"؟ "بسؤال أكثر خصوصيّة هو "**من هو المستخلف على الأرض؟**"[2] لأنّ السؤال الكانطي هو ترجمة لعناصر الذات المتعاليّة التي ساهمت بشكل فعلي في تعميق هوّة الإنسان المعاصر في فضاء الحداثة وأزمة ما بعد- الحداثة. لكن سؤال "**من هو المستخلف على الأرض؟** هو سؤال ثقافة "الملّة" التي لم تشارك في بلورة مشروع الحداثة، بل إنّ هذه الثقافة هي التي اتّخذت على عاتقها تأسيس الأفق "المغاير" و"الغير حديث" الذي يتشكل من داخل وخارج أنفسنا نحن أبناء "**المسلم الأخير**".

إن تغيّر منهج السؤال في فضاء الفلسفة **المسكينيّة "من هو المستخلف على الأرض؟** هو تأكيد لتجريد مفهوم "الاستخلاف" من كلّ الصّفات اللاّهوتيّة أو السياسيّة ليكون موقف وجودي يجسّد حريّة "المغايرة" أي "**إنّ الاستخلاف المقصود هو نمط من الدلالة التي يأخذها الوجود في العالم في الأفق الروحي التّوحيدي بعامة وهي دلالة ليس لها أيّ مضمون محدّد لأنّها لا تعدو أن تكون شكلا طريفا من تدبير الغياب المفترض لمن كان ينبغي أن يحضر في العالم**"[3].

1 نفس المرجع، ص 47.
2 نفس المرجع، ص 48.
3 نفس المرجع، ص 48.

علينا أن نعترف هنا بأنّ منهج "الاستخلاف" داخل الفلسفة "**المسكينيّة**" هو تفكير في مستقبل ما بعد- الملّة، نظرا لأنّ "الاستخلاف" هنا لم يرتبط "بالملّة" بل بالنوع الإنساني الذي هو "الجمهور"الذي حمّله **المسكيني** مسؤوليّة الخروج من النطاق الضيّق للمدينة والدولة/الأمّة إلى أفق النّوع الإنساني برمّته بما هو الوجود على أرضيّة هذه "المعمورة"، بما أنّ الاستخلاف هنا هو فهم وتجديد لمقام "**المسلم الأخير**" في العالم أي أنّ **"الاستخلاف هو الأمير الأيكولوجي الذي ينبع خصّيصا من موقف مسؤول إزاء مصير النوع الإنساني في العالم المحسوس الذي هو المصدر الوحيد لشروط بقائه"**[1]

لذلك علينا أن نبيّن هنا أنّ الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" في بلورته لحريّة هذا "**المسلم الأخير**" اتّخذ من مفهوم "الاستخلاف" المنهج المستقبلي و"المغايرة" الوجوديّة التي **"تتعلّق في واقع الأمر بأحد حقوق الإنسان الأساسيّة، نعني حقّ الحريّة الأخلاقيّة كحقّ جذري موجب من طبيعة الإنسان"**[2] الذي هو "**المسلم الأخير**" بما هو النوع الاجتماعي الذي هو "النحن" "المغايرون" والذي تميّز بحيويّة الوجود في أفق المعمورة ما بعد- حديثة بما أنّ "المغايرة" هنا هي تأكيد في أفق الفلسفة "**المسكينيّة**" لولادة "**حرّية الجمهور**" ما بين عمق فهم "العصبيّة" وتأويليّة "الاستخلاف" من دون حمل لقب الانتماء إلى أفق حداثوي معيّن.

إنّ منحى الحريّة ضمن هذا السّياق هو شكل من أشكال التجاوز أو التخلّص من عبء الماضي الحداثوي والتأكيد على عدم الانتماء إلى "الهويّات السرديّة" التي انتهجتها سيادة عقول الدولة/الأمّة، نظرا لأنّ المغاير هنا وكما تطرحه الفلسفة المسكينيّة هو الذي يختلف في المنهج والتّأسيس وحتى في طريقة العيش نفسها داخل هذا الوجود اليومي، أي أنّ "المغاير" كما تضمّنت دلالاته الفلسفة "**المسكينيّة**" **"هو طائر يحمل عشّه معه، هو أيّ كائن حوّل حرّيته إلى فنّ استقلال جذري عن البذرة الهوويّة التي خرج منها، المغايرة هي الانتماء بواسطة الحرّية. لكنّ المغاير ليس عدوّا للمواطنة إنّه يعود إليه بشكل ما بعد هووي وما بعد تاريخي، أي كتعدّد أو تكثّر ذاتي خصب في صلبه ولذلك يبدو لنا أنّ المغاير الحقيقي هو "الأنثوي" بالمعنى النبيل أي ما يحتمل التعدّد والتكثّر بشكل عفوي ولا نهائي وقوّة الأنثوي أنّه سريعا ما يحوّل لحم العالم من حوله إلى سكن**

1 نفس المرجع، ص 62.
2 نفس المرجع، ص 65.

محضّ. أي مساحة منزليّة وعاطفيّة من نفسه، المغايرون هم بمثابة رحم لكلّ ما هو "آخر""[1].

ولعلّنا نتبيّن أنّ المغايرة بما هي الأفق الحقيقي والما بعد حديث لحريّة "المسلم الأخير" هي حمل في داخلها لمفهوم "المقاومة" الذي لم يعرفه أناس الحداثة ولا حتى شعب الدولة الأمّة علما وأنّ المفهوم هنا هو خاصيّة من خاصيات معجم "الجمهور" الذي يتميّز بحويّة "**الجسد– الآية**" الذي فقد عنصر الانتماء إلى كلّ جهاز هووي وتضمن حبّ المغايرة بما هي فنّ الحريّة الوحيد الذي تميّز به هذا "**المسلم الأخير**"، بما هو ذات بلا هويّة بلور منهجه الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" ما بين "الكرامة" والحق في الحياة ليكون منهجه الأساسي هو الشكل الحيوي للحريّة.

خاتمة

"المسلم الأخير بما هو الرّاعي الحقيقي للوجود

على غرار ما تطرّقنا إليه سالفا في هذا المقال الذي تتبعنا فيه جملة المفاهيم الفلسفيّة الغير غربيّة التي بلورها "**فتحي المسكيني**" لتأسيس منهج فلسفي يتخطّى كلّ العقول التأويليّة الغربيّة "الحداثويّة"، فإنّنا في هذا الصّدد سوف نشتغل على دلالات مفهوم "الرّاعي" بما هو "**المسلم الأخير**" في صبغته التأويليّة حتى نتبيّن أنّ الرّاعي هو احتواء لسياسي في الأمم الشرقيّة القديمة التي لم تعرف أسس الحداثة، وكما يقول الفيلسوف "**فتحي المسكيني**" ضمن هذا السّياق "**الشرقيّون التوحيديّون (...) –هم اللذين اخترعوا نموذج "الملك الرّاعي le roi pasteur"– هم اللذين فهموا السياسة بوصفها "رعيا pastorat" وليس "دولة Etat"، وهذا نموذج عرفته الأمم الشرقيّة القديمة مثل مصر وسوريا وبابل ويهودا بدءا من الإله/الرّاعي إلى الملك/راعي البشر"**[2].

إنّ الدّلالات التأويليّة للرّاعي هنا هي "**فنّ العناية بالبشر"**[3] الذي تتأكّد معه حيويّة مفهوم "المغايرة" بالنسبة "**للمسلم الأخير**" بما هو المستخلف الحقّ عن الإنسانيّة المعاصرة في فضاء هذه المعمورة، لما تميّز به عن السياسي من فاعليّة "العصبيّة" وقدرة "**الجسد/الآية**"

1 نفس المرجع، ص 255.

2 فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدقير أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، ص 84-85.

3 نفس المرجع، ص 85.

على المقاومة لتطلّع إلى المستقبل بوصفه الممكن الجوهري "للجمهور" برهنة من ثمّة على عمق المسؤوليّة نحو أنفسنا بما هي شكل من أشكال الزعامة التي اضطلع بها "**المسلم الأخير**" ولأنّ "**الزعامة هي فنّ السؤال المسترك وفنّ القول في مقام الجماعة وفنّ المشي وحيدا**"[1] حتى يغدو من ثمّة هو فيلسوف الأمّة، وفيلسوف صحراء الشرقيين التي لم تلد إلى حدوده إلاّ الشّعراء.

تجدر بنا الإجابة هنا عن أوّل الإشكاليات التي جسّدناها في هذا المقال، هل توجد فلسفة عربيّة معاصرة؟ فبعد هذا الاشتغال المعمّق على المناهج الدّلاليّة "**للمسلم الأخير**" إنّما نحن سعداء أيّما سعادة روحيّة بولادة أوّل فلسفة عربيّة تعدّدت مفاهيمها واختلفت مناهج بحثها وأعلن شخصها المفهومي "**المسلم الأخير**" ولادة صاحبها بما هو الفيلسوف الحقّ والأوحد في أفق الثقافة العربيّة الإسلاميّة والغربيّة برمّتها.

ولعلّ ما يمكن أن نعد به السادة القرّاء هو أنّنا سوف نقوم بمقاربة فلسفيّة بين "**الحسد/الآية**" "**للمسلم الأخير**" للفيلسوف "**فتحي المسكيني**" و"**وجه الأخر**" **للفيناس**.

1 نفس المرجع، ص 92.

علي حرب
الاتجاه التفكيكي

الشريف طوطاو*

مقدمة:

"علي حرب" واحد من الأسماء الكبيرة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، اسم قد تختلف معه في الرؤية الفلسفية أو في الطرح المنهجي، ولكن لا يمكنك إلا أن تحترمه، لأنه يدفعك بنفسه إلى الاختلاف معه، ولا يضيره ذلك أبدا، هو المفكر الذي يستفز تفكيرك ويستثيره، ويدفعك إلى التفلسف معه من حيث لا تدري، كتاباته حبلى بالمفاهيم والإشكالات، تتميز بحلاوة الأسلوب وعذوبته، ما يحثك على قراءته بلا ملل أو كلل، يدفعك إلى إعادة النظر في أفكارك وقناعاتك، يحاور كل المفكرين من مختلف الألوان والأطياف الفكرية العربية والغربية، القديمة والمعاصرة، يضع يده على مواطن القوة ومكامن الضعف عند كل واحد منهم، يعترف لهم بما أصابوا فيه وأبدعوا واجتهدوا ولو كانوا على غير ملته الفلسفية، قبل أن ينقلب عليهم ينبش في ملفاتهم السرية فيكشف المستور من حيث لا يحتسبون، فكره أشبه بالبحر المترامي الأطراف الذي لا تعرف شطآنه، يمتد إلى الشرق مثلما يمتد إلى الغرب، يرتد إلى التراث مثلما يقف عند الحاضر مستشرفا المستقبل، يقرأ جميع النصوص التي تستحق أن تقرأ فيستوعبها ويتجاوزها، يتابع جميع الأحداث التي تجري في العالم السياسية والثقافية والاقتصادية والفنية، معه تغدو الفلسفة مرآة لعصرها مسايرة للحدث في كل تجلياته وأبعاده، مفكر قيل فيه الكثير، وانقسم قراؤه بين قادح ومادح، واختلفوا في تصنيفه.

ولئن كان علي حرب لا يحبذ التصنيف لما تنطوي عليه هذه العملية من خلفيات واعتبارات إيديولوجية ولما يترتب عنها من أحقاد، وكم هو مصيب في ذلك فاشتغال الباحثين في هذا الحقل بتصنيف المفكرين تسبب في نتوءات كثيرة داخل هذا الفكر، لأن

* - باحث وأستاذ الفلسفة بجامعة خنشلة - الجزائر.

هذا التصنيف غالبا ما يراد منه الإساءة، فالحداثي يصنف غيره على أنهم سلفيين، مع ما يعطى لكلمة سلفي من مضامين تجعله موضع استهجان وإساءة، والسلفي يصنف خصومه على أنهم حداثيين، والحداثة عنده تشير إلى شبهة التغريب، وهكذا تحول الاختلاف بين أعلام الفكر العربي الإسلامي تحت تأثير هذه التصنيفات إلى خلاف، وهو ما أدى إلى انقسام الأمة على نفسها، كل طرف يرى نفسه على حق وصواب وغيره على باطل وضلال.

ومن هنا تبرز الحاجة إلى فلسفة جديدة تؤسس للاختلاف وتشرعن له، وذلك انطلاقا من إعادة النظر في مفهوم الحقيقة، فالحقيقة المطلقة، الثابتة، المتعالية لا وجود لها، إنما الحقيقة ترتبط بصاحبها ليس إلا، ومن ثمة ليس هناك ما يبرر لأحد أن ينوب عن الآخرين في التعبير عن رغباتهم وإراداتهم، وليس له أن يفكر نيابة عنهم أو يفرض رأيه على الآخرين مهما كان هذا الشخص، ضمن هذا المنظور الفلسفي الاختلافي بالذات يتموقع علي حرب فلسفيا في المشهد الفلسفي العربي والإسلامي أولا والعالمي ثانيا.

إن فلسفة الاختلاف تمثل مرآة لهذا العصر، مثلما هي أحد إفرازاته، هي تعبير عن مرحلة مابعد الحداثة، بوصفها آخر عتبة يقف عليها الفكر الغربي مع نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، وفي ذلك دلالة على أن الفكر العربي المعاصر الذي ظل منذ بواكيره الأولى على اتصال واحتكاك بالفكر الغربي، أن هذا الفكر لا يزال وفيا لتقاليده، نعني بذلك انفتاحه على الآخر والاستفادة من مكاسبه ومنجزاته التي هي في النهاية مكاسب للإنسانية جمعاء، وإذا كان البعض يتوجس من هذا الانفتاح بل إن هناك من يعتبره شبهة تلازم الفكر العربي الإسلامي، بل إن هناك من يتخذ منها ذريعة لنفي صفة الإبداع الفلسفي عن الفكر العربي والإسلامي، فقد كان هذا الفكر ولا يزال بالنسبة إليهم يسير في طريق الشرح والتقليد. ولما كان الأمر كذلك فإن فلسفة علي حرب تغدو بهذا المنظور أولى الفلسفات العربية والإسلامية المعاصرة بهذا النقد، ذلك أنها تنخرط في الفلسفة الغربية انخراطا يصل تقريبا حد الاندماج سواء من حيث المناهج التي توسلت بها، ونعني بذلك مناهج التأويل والتفكيك والنقد أو من حيث المفاهيم والإشكالات، بل والرؤية الفكرية لمختلف المشكلات التي تصدى لها فكره. وانطلاقا من هذا الفكر المولع بالتصنيف المذهبي والجغرافي للأفكار، وبوضع الحواجز أمام الفكر، يمكن أن تطرح التساؤلات التالية:

- إذا كان علي حرب مفكرا تأويليا تفكيكيا "اختلافيا" مابعد حداثيا، فأنى لنا أن نحتسبه مفكرا أو فيلسوفا عربيا إسلاميا؟
- كيف يستقيم التفكيك مع الانتساب إلى الإسلام؟ وكيف يستقيم الانتساب إلى الفكر العربي الذي لم يدخل بعد غمار الحداثة مع الانتساب إلى فكر ما بعد الحداثة؟ وكيف يستقيم منطق الاختلاف وهو منطق الفلسفة التفكيكية الغربية مع منطق الهوية والحقيقة (الثبات) وهو منطق الفكر العربي الإسلامي على مدار تاريخه الطويل؟

إن هذه التساؤلات تفرض علينا أولا وضع مفهوم للفكر العربي الإسلامي وتحديد معايير مرجعية الانتساب إليه، حتى يتسنى لنا معرفة مدى انتساب هذا المفكر أو ذاك لهذا الحقل المعرفي.

إن المعيار الأساسي الذي نعتد به في تعريف الفكر العربي الإسلامي المعاصر ليس معيارا لغويا كما يفعل البعض وإلا أقصينا العديد من أعلام هذا الفكر ممن كتبوا ويكتبوا بلغات أجنبية، كما أننا لا نأخذ بالمعيار الديني أيضا نظرا لتعدد المرجعية الدينية بالنسبة لأعلام هذا الفكر، فثمة المسيحي وثمة المسلم، والمسلمون مذاهب فمنهم السني ومنهم الشيعي ومنهم الخارجي، ومنهم من لا دين له أصلا، كما أننا لا نأخذ بمعيار الجنسية، فلا يكفي أن تكون جنسية الواحد عربية إسلامية ليكون كذلك على مستوى الفكر. من هنا، فإن المعيار الذي نأخذ به هو الإشكالية التي يتحرك هذا الفكر في نطاقها، تماما كما كان الحال مع الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية التي كانت تتحدد بإشكاليتها وهي إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، فما هي إشكالية الفكر العربي الإسلامي المعاصر ياترى؟

إنها بلا شك إشكالية النهضة: كيف ننهض من كبوتنا ونحقق التقدم؟ كيف نتجاوز انحطاطنا وتخلفنا؟ وكيف نسهم بإبداعاتنا في الثقافة والحضارة العالمية؟ ذلك هو السؤال الذي شطر المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين إلى اتجاهات ومذاهب: ذاك تراثي سلفي وذاك تراثي إصلاحي، ذاك حداثي تغريبي وذاك حداثي تجديدي، وذلك التصنيف أساسه الرؤية المنهجية والفكرية التي يتبناها كل مفكر في إجابته على هذا السؤال.

وبناءً على ذلك يمكن القول بأن علي حرب مفكر عربي إسلامي، ليس لأنه لبناني الجنسية، فالجنسية لا تشفع لصاحبها في نظرنا، بل لأنه مفكر مثقف ملتزم إزاء مشكلات أمته العربية الإسلامية. لقد شغلته كغيره من أعلام هذا الفكر مشكلة النهضة، ولكنه لم يتناول المشكلة كما تناولها غيره من المفكرين من خلال السؤال التقليدي: لماذا تأخر

المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ولم يتناولها من خلال ثنائية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة كما هو حال غيره من المفكرين. وإنما تناولها من منظور فلسفي محض، لقد استثمر في أدوات التفكير الفلسفي ومفاهيمه من خلال آخر محطة انتهى إليه هذا التفكير، ونعني بذلك فلسفات التفكيك والاختلاف والهيرمينوطيقا، ففي ضوء هذا الفضاء الفلسفي حاول علي حرب قراءة التراث العربي الإسلامي من خلال تأويل النصوص التراثية الرئيسية وفي مقدمتها الوحي باعتباره أصل الأصول الثقافية والفكرية، كما حاول قراءة أهم نصوص الفكر العربي والإسلامي المعاصر مبرزا ما لها وما عليها، كما كانت له وقفة نقدية تأملية مع الفكر الغربي في مختلف مراحله الزمنية التراثي منه (فلسفة أفلاطون)، والحداثي (فلسفة الأنوار: كانط)، والمابعد حداثي (دريدا، دولوز، رورتي،...)، كما فكر في مختلف المشكلات الراهنة التي تؤرق الإنسانية اليوم بما فيها الأمة العربية الإسلامية، مثل مشكلة العنف والإرهاب، مشكلة العولمة، مشكلة الهوية، مشكلة التطرف الديني والفكري،.. إلخ. وبذلك فقد تناول هو الآخر من حيث يدري أو لا يدري مشكلة التراث والحداثة، كما أنه تناول سؤال النهضة والتقدم، ولكن وفق طرح جديد لا قبل للفكر العربي والإسلامي به، وهذا التجديد في الطرح أملته المرجعية الفلسفية التي يتحصن خلفها (فلسفة التأويل والاختلاف)، ففي هذا المنظور الفلسفي تتغير النظرة إلى الأشياء والمفاهيم، كالهوية والتراث والحداثة، والنهضة والتقدم، والإنسان، والعالم، والأمة والوطن، والغرب والشرق،... إلخ.

إن هذا المنظور الفلسفي يعبر عن المرحلة الراهنة التي تجتازها البشرية من تاريخها الطويل، والتي تشكل الأمة العربية والإسلامية جزءا منها، بما تحمله هذه المرحلة من مشكلات وتقلبات سياسية واقتصادية وثقافية ومعرفية، ونعني بذلك مرحلة العولمة التي أعادت تشكيل الأشياء وفق رؤية جديدة، ومن هنا جاءت فلسفة علي حرب معبرة عن هذا الواقع الجديد، بحيث يطرح قضايا الإنسان العربي والمسلم ضمن هذا المنظور الكوني الذي يفرض نفسه علينا، فقد أصبحت المشكلات كونية والحلول كونية، والمعرفة كونية، ولعل هذا ما جعل فلسفته محل التباس بالنسبة للكثير من الدارسين والباحثين ممن لا يزالون – ولهم الحق في ذلك – ينظرون إلى الأشياء ويقيمونها وفق المعايير التقليدية، فهم يفهمون الهوية مثلا مفهوما مغايرا تماما لمفهوم علي حرب لها والذي هو يعكس كما قلنا واقع النظام العالمي الجديد بما يمثله من تحولات عميقة بل جذرية في مختلف المستويات والأصعدة الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن هنا، وحتى نكون منطقيين في تحليلنا ودراستنا لهذا الفكر سوف نحاول عرض عناصره الأساسية المتمثلة تحديدا في رؤيته المنهجية والفلسفية ثم نحاول تقييمها في ضوء المنطق الذي ألزم به نفسه، نعني بذلك منطق الاختلاف الذي تفرضه آليات التفكيك والنقد والتأويل وليس منطق الثبات (مبدأ الهوية) والشكل (الصورة)، وبذلك نكون قد حددنا بكل موضوعية الاتجاه الفكري الذي يمثله هذا المفكر داخل خارطة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، من دون أن نقع في الخلفيات المذهبية أو الإيديولوجية التي توجس منها، لأنّ هدفنا من هذا التصنيف ليس هدفا إيديولوجيا بحيث أننا لا نقلل من شأن أي اتجاه، فلكل قناعاته ورؤيته واجتهاده، والفيصل عندنا في التمييز بين هذه الاتجاهات هو مدى التزام كل اتجاه بالدفاع عن الإنسان وحقوقه وعلى رأسها الحق في الحرية الفكرية، وفي الاختلاف الفكري، والحق في العيش بأمان وكرامة، لأن أحدا من الناس لا يملك الحق في الوصاية على أحد فيتكلم باسمه أو يفكر بالنيابة عنه.

أولا- في الموضوع والمنهج:

من المعروف جدا أن هناك علاقة وثيقة بين الموضوع والمنهج، بحيث أنّ طبيعة الموضوع تحدد بدرجة كبيرة طبيعة المنهج المعتمد في دراسة هذا الموضوع وفي كيفية التعامل معه، وهكذا، نجد تمفصلا كبيرا بين المنهج الذي توسل به علي حرب والموضوع الذي اشتغل عليه وفكر فيه لدرجة أنه يصعب الحديث عن المنهج دون الحديث عن الموضوع والعكس صحيح، غير أننا سنحاول هاهنا أن نفصل بينهما فصلا إجرائيا ليس إلا، فنركز بحثنا أولا على المنهج ثم بعد ذلك نتناول الموضوع.

1 - المنهج:

يتميز الفعل الفلسفي عند علي حرب من جهة الموضوع باشتغاله على النصوص كموضوع أساسي - وهذا يجعله ينخرط في الاتجاه العام للفكر العربي والإسلامي المعاصر وكذا في إشكاليته الكبرى باعتبار أن هذا الفكر يتخذ من قراءة وتأمل النصوص موضوعا له - وبالنظر إلى طبيعة النص من حيث هو بنية لغوية، ومن حيث هو مقال أو خطاب مكتوب، فإن المنهج الملائم للتفلسف في النصوص والتفكير فيها هو منهج القراءة والفهم، فالفيلسوف ههنا يحاول الوصول إلى الحقيقة وهي غاية النشاط الفلسفي بالاستعانة بالنصوص التي يشتغل عليها - علما بأن الحقيقة لها مفهوم الحقيقة عند علي حرب يختلف

عن معناها عند الكثير من المفكرين والفلاسفة ممن يعتبرون عادة تقليديين - ولا سبيل إلى انتزاع الحقيقة من النص دون قراءة أو فهم له، وتختلف آليات القراءة وأدوات الفهم من مفكر لآخر، وهذا يقودنا إلى طرح التساؤل التالي:

- ما هي النصوص التي اشتغل عليها علي حرب؟ وما طبيعتها وما خصائصها التي تجعلها موضوعا أو إمكانا للتفلسف؟ بمعنى آخر: ماهي سماتها التي تستثير العقل وتحفزه على التفلسف فيها ومن خلالها؟
- ما هي الأدوات والآليات التي يتكئ عليها ويتوسل بها في فهم هذه النصوص وقراءتها؟

إن السؤال الأول يحيل بالأساس إلى الموضوع الذي اشتغل عليه علي حرب، لذلك سوف تكون الإجابة عنه مؤجلة إلى حين تناولنا للموضوع، غير أننا سنجد أنفسنا مضطرين من حين لآخر لملامسة هذا الجانب والخوض فيه بالنظر كما قلنا للعلاقة المفصلية بين الموضوع والمنهج، وخصوصا في هذا النوع من التفكير الفلسفي، أعني التفكير الذي يشتغل على النصوص، حيث يستحيل الحديث عن منهج القراءة دون الحديث عن النص، غير أننا سوف لن نناقش في هذا المبحث الإشكالات المتعلقة بالنص ولا بالحقيقة باعتبارها غاية قراءة النص، ومن ثمة، سيكون موضوع بحثنا في هذا العنصر منصبا حول إشكاليات المنهج، أعني بذلك استراتيجيته في قراءة هذه النصوص وفهمها.

للإجابة على هذا السؤال سوف نعتمد بدورنا على منهجية مركبة تجمع بين التحليل والنقد، بحيث نحاول بداية تحليل نصوص علي حرب من أجل الكشف عن المنهجية التي توسل بها في قراءة النصوص، ثم بعد ذلك نعمد إلى المساءلة النقدية لهذه الرؤية المنهجية كما طبقها علي حرب، وذلك بالبحث في خلفياتها وأصولها وأبعادها، ومدى التزامه بها، ومدى تناغمها مع الموضوع والهدف المعلن وغير المعلن، وهذا يجعلنا نمارس نوعا من الحفر والتعرية على طريقة علي حرب ذاتها، وذلك لأجل الكشف عن المسكوت عنه والخفي واللامنطوق والمبطن في خطابه ورؤيته المنهجية والفكرية.

يمكن القول بأن الكشف عن الرؤية المنهجية عند علي حرب لا يحتاج إلى كبير عناء، فقد صرحت نصوصه بذلك تصريحا لا يترك لنا مجالا للاجتهاد أو التأويل وربما التعسف في تقويله ما لم يقل (كما فعل بعض الباحثين ممن تستهويهم المقاربات والتصنيفات المذهبية الذين رد عليهم بنفسه)، ومن هذه النصوص قوله: "إنني أختلف اليوم من حيث منهجي في

القـراءة، ومـن حيـث طريقـة تعـاملي مـع النصـوص. ذلـك أني أقـرأ الـنص، الآن، بحسـب "استراتيجية* مثلثة" يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك."[1]

فمن خلال هذا النص نلاحظ أولا بأن علي حرب يقر بأن تطورا وتحولا ما قد طرأ على رؤيته المنهجية، فقد عدل في المنهج الذي يعتمده في قراءة النصوص، وبغض النظر عن طبيعة هذا التطور وشكله، فإن ما يهمنا هنا هو المحطة التي أرسى عليها تفكيره المنهجي، والتي نتخذ منها دليلا لنا في الحديث عن منهجه، فكما جاء في هذا النص وفي نصوص أخرى يتضح بأن علي حرب يتوسل بإستراتيجية مثلثة تتداخل فيها ثلاث أدوات أو آليات منهجية هي: التفسير والتأويل والتفكيك، ومن الملاحظ أن علي حرب استخدم هنا عبارة التداخل، وهي إشارة منه إلى أن هذه الآليات تتفاعل وتتكامل فيما بينها فهي لا تشتغل ولا توظف بشكل منفصل بل بشكل متناسق ومتكامل "وذلك على نحو لا ينفك فيه التأويل عـن التفسـير مـن جهـة، ولا عـن التفكيـك مـن جهـة أخـرى. فالتأويـل بمـا هـو خـروج علـى الدلالة، يستغرق التفسير، إذ لا خروج على الدلالة من دون معرفتها، والتأويل بما هو انتهاك للنص، قد يؤول إلى التفكيك، وعندها يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وأبنيته، أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكشف عن آليات النص في إنتاج المعنى، أو إجراءاته في إقرار الحقيقة، أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته"[2]، وكأننا هنا إزاء منهج واحد يقوم على التدرج من خطوة إلى أخرى بحيث تسلم الواحدة منها إلى الأخرى، فالخطوة الأولى هي التفسير، وهذا أمر طبيعي، فالتعامل مع أي نص لابد أن يبدأ من التفسير، أي اقتناص المعنى أو دلالة النص انطلاقا من الفهم المباشر والظاهر لألفاظه، فالتفسير يتوقف عند حدود دلالة اللفظ (المعنى الظاهر) دون تجاوزه إلى المعنى الباطن، أي دون صرف اللفظ عن معناه الظاهر، فالقراءة التفسيرية بهذا المعنى هي الجسر الذي تمر عبره القراءات الأخرى، بحيث أن أي تعامل مع النص لابد أن يمر حتما عبرها. والظاهرية يتوقفون عند حدود التفسير اعتقادا منهم أن أي تجاوز للمعنى الظاهر، من شأنه أن يبعدنا عن

---

* - كلمة استراتيجية في هذا المنظور الفلسفي لها دلالة خاصة، أنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008، ص 7

1 علي حرب، التأويل والحقيقة. قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص 9

2 ، نفسه، ص 9

الحقيقة، لأنه سيكون بمثابة تصرف في النص وإعمال للعقل، والعقل لا يمكن أن يكون مصدرا لليقين، لذا وجب عندهم التوقف عند ظاهر النص.

وأما بالنسبة لعلي حرب، فإن القراءة التفسيرية ليست سوى معبرا للخطوة التالية في قراءة النص وفهمه، ألا وهي التأويل. والتأويل في الاصطلاح هو "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله"[1]، بمعنى أنه خروج على الدلالة، أي على المعنى الظاهري والمباشر للفظ، وهو (التأويل) بحسب بعض العلماء والمفكرين أنواع[2]: قريب، بعيد، ومستبعد، وإذا كان للتأويل أنواعه ودرجاته ومراتبه ومستوياته المختلفة باختلاف مدارس التأويل واتجاهاته[3]، فإن ما يجمع بين هؤلاء جميعا، هو أنهم ينطلقون من نفس الفرض وهو أن للنصوص ظاهر وباطن، والحقيقة، أي المعنى ينبغي أن تقتنص من الباطن، إذ أن منزلة الظاهر من الباطن هي بمنزلة القشر من اللب على نحو ما عبر عنه الاتجاه العرفاني الصوفي في التراث العربي والإسلامي[4]، كذلك يرى أنصار التأويل أن النصوص وخصوصا النصوص العظيمة كنصوص الوحي هي نصوص حمالة أوجه، أي أنها تحتمل أكثر من معنى، وهي نصوص مولدة للمعنى، ومن ثمة، يمكن أن تفسر وأن تقرأ قراءات عدة، كل قراءة تستنبط معنى من المعاني التي يستبطنها النص ويحتملها. وتتفاوت القراءات في القرب والبعد من دلالة النص وماهيته، ولعل أبعدها هي تلك التي تنتهك النص وتزيحنا عن الدلالة أو المعنى المباشر، أو بالأحرى تجعلنا نختلف معه ونحور فيه، ففي هذا النوع من التأويل لا يريد المؤول التماهي مع النص، أي مقاربة المعنى الحقيقي له، بل يسعى إلى مجاوزة النص وإزاحته والاختلاف معه، من منطلق التشكيك فيه، أعني التشكيك في مصداقيته، فالنص لا يبيح بمكنوناته ولا يعبر عن الحقيقة، فالحقيقة قد تكون فيما يخفيه، أي اللامعقول، أو المسكوت عنه le non dit، وهذا يتطلب الغوص في فجواته وشقوقه قصد الكشف عن المسكوت عنه والمصموت واللامفكر

---

1 أنظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ص 59. وكذلك: الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تقديم وتعليق، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، (د. ت)، ص 66. وأيضا: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 34.

2 طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، (د. ط)، 1985، ص 39.

3 ينظر: غولد زيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، تر. عبد المجيد النجار، دار إقرأ، بيروت، ط2، 1983.

4 المرجع نفسه، ص 203.

فيه، والمهمش، واللامعنى، واللامعقول الذي من شأنه أن يكشف عن معنى آخر مغاير تماما لظاهر النص الذي يعتقد فيه أنه يعبر عن الحقيقة الواحدة.

إن هذا النوع من التأويل هو الذي يوظفه علي حرب في قراءة النصوص وفهمها والتعامل معها. وفي ذلك يقول: "لا يرجع القارئ إلى النص لكي يعرف ما أراد المؤلف قوله، بل يلتفت إلى ما يسكت عنه القول بالذات، مبينا ما يمارسه الخطاب من الحجب والاستبعاد والتلاعب، كاشفا عما يتوارى خلف المقولات من البنى المعيقة أو الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة. بذلك لا يعود مهما شرح المؤلف لما أراد قوله في نصه، ولا نفيه لما أراد المفسرون أو المؤولون تقويله إياه، بل إن شروح المؤلف لأقواله أو تسويغاته لمقولاته، يمكن أن تعامل بمنزلة قراءات الغير لنصه.. ولا قراءة تتطابق مع ما تقرأه، بل مسوغ القراءة أن تختلف عما تقرأه، لكي تقرأ فيه ما لم يقرأ، أو تقول ما لم يكن ممكنا قوله. وعندها تغدو القراءة فعلا معرفيا لا يخلو من الابتكار والتجديد. وهكذا ففي هذا النحو من القراءة، لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وجعل العصي على التفكير قابلا للدرس والتحليل."[1]

من هنا يتضح بأن التأويل الذي يأخذ به علي حرب لا يمثل طريقا للوصول إلى الحقيقة أي لمقاربة النص والتماهي معه بقدر ماهو مجاوزة للنص واختلاف معه، وذلك بالكشف عما لم يصرح به النص، إنه محاولة لاستنطاق النص، ومن خلال ذلك تتم إعادة فهمنا للأشياء وإعادة ترتيب علاقتنا بالوجود، وهو ما يؤكده قوله: "وبالتأويل يسبر المؤول بعدا مجهولا في النص، ويكتشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل، ويولد المعنى من حيث يظن اللامعنى، ويستنبط المجهول من المعلوم... وهكذا ليس التأويل العلم بما هو معلوم سلفا ومسبقا، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان. إنه استنباط من المعلوم وانبجاس في صميم الأصل، انبجاس يسمح بتجدد الدلالة. وإذ ذاك يقف الإنسان في نفسه على حقائق لم يسبق أن وقف عليها، ويشعر بضرورة تعريف الأشياء من جديد، ويصير ذهنه إمكانا عقليا مفتوحا"[2]. بهذا المعنى نجد أن التأويل مع علي حرب يأخذ منعرجا آخر بحيث يؤدي وظيفة أنطولوجية (موقف وجودي) وإبستمولوجية (منهج

---

1 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص 08.

2 المصدر السابق، ص 14.

معرفي نقدي) هي التي يعبر عنها علي حرب في قوله: "التأويل لا يعني وجود ذات تجتهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استنطاق الأشياء عن دلالاتها عبر اللغة... ليس التأويل إيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالته. وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة تأول معنى سابق. وتأول المعنى مجددا لا معنى له سوى أنه تجديد الفهم نفسه. لذا، ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة. وإنما هو مجال للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء. فالمنهج ليس طريقا إلى الحقيقة وحسب، ولكنه أيضا سبيل إلى تجديد فهمنا للحقيقة ذاتها. وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق"[1].

إن التأويل بالمعنى الذي تقدم يجعلنا نعيد ترتيب علاقتنا بالأشياء وبالوجود وبالحقيقة، ونعيد النظر في ذواتنا أيضا. بهذا المعنى، فإن التأويل كما يمارسه حرب يتقاطع مع الهرمينوطيقا الغربية كما مارسها "غادامير" ومع أنطولوجيا هيدجر بقدر ما يختلف عن المعنى الكلاسيكي للتأويل كما مارسه مفكرو الإسلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهما، حتى وإن كان حرب يحاول تحيين المنظور الإسلامي للتأويل وخصوصا المنظور الصوفي كما مارسه ابن عربي[2] على وجه التحديد، وذلك انطلاقا من قراءة هيرمينوطيقية غربية معاصرة، بمعنى آخر أن علي حرب يحاول جاهدا تقريب منهج ابن عربي في التأويل من المجال التداولي الغربي، وهي محاولة نرى فيها الكثير من التعسف إذ جعلت هذا المنهج الكلاسيكي العرفاني يفقد الكثير من أصالته ويحمل ما لا يحتمل، وهو أمر لا يأبه له علي حرب كثيرا بل على العكس، فإن ذلك يعد من مقاصد منهجه في التأويل كما تقدم معنا، ونعني بذلك أنه يريد إنتاج نص جديد انطلاقا من نص قديم، دون مراعاة التطابق والتماهي مع النص القديم، فالنص القوي عنده هو النص الذي يقبل التحيين والقراءات المغايرة والمتعددة. ولعل هذا ما يفسر لنا استئناس علي حرب بنصوص ابن عربي دون غيره من أنصار التأويل في الفكر الإسلامي، ذلك أن التأويل مع هؤلاء هو أقرب إلى التفسير أو بالأحرى هو مستوى من مستويات التفسير إذ أنه يسلم بوجود معنى حقيقي ومعنى مجازي للنص، ومن ثمة فالتأويل هو محاولة لمقاربة المعنى الحقيقي أي للتماهي مع النص، أي أنه طريق للمعرفة ليس إلا وهو ما يجعله

---

1 المصدر نفسه، ص 23.

2 حول طريقة التأويل عند ابن عربي ينظر: غولد زيهر، مرجع سابق، ص 249 وما بعدها، وكذلك: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل.

مختلف تماما عن التأويل كما يفهمه ويمارسه علي حرب، وأما التأويل كما مارسه المتصوفة وخصوصا ابن عربي فيمكن مقاربته بشيء من المقاربة التأويلية كما يمارسها علي حرب مع الهيرمينوطيقا المعاصرة، وخصوصا فيما يخص التمييز الذي أقامه ابن عربي بين الحقيقة والحق، بما يدل على أن الحق واحد والحقيقة تتعدد، وإحدى مهام التأويل ومقاصده في الهيرمينوطيقا التفكيكية كما يوظفها علي حرب، هي زحزحة مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقة واحدة ومطلقة وثابتة ومتعالية كما كان ينظر إليها، والقصد من ذلك تكريس الحق في الاختلاف وشرعنته بقصد الدفاع عن حرية الإنسان، إذ الحقيقة في المنظور الفلسفي التقليدي غالبا ما كانت وسيلة لممارسة الاستبداد والتسلط والقمع على الأفراد، فهناك أشخاص (نخب) يفكرون بالنيابة عن الآخرين لأنهم وحدهم يملكون القدرة على الفهم، ومن ثمة إدراك الحقيقة، هؤلاء هم حراس الحقيقة، وما على الآخرين سوى الإصغاء والخضوع والطاعة والانقياد لهم.

وثمة سمة أخرى تميز النص الصوفي كما بناه ابن عربي وهي سمة الرمزية، فالنصوص لا تفصح عن دلالاتها بل إن النصوص كلها هي مجرد رموز وإشارات واستعارات وهذا ما يمنح للنصوص حياتها وديمومتها، بحيث أنها يمكن أن تقرأ قراءات متعددة، فالمعاني لا تنضب ولا تستنفد أبدا، وهذا ما يجعل مفهوم الأشياء يتغير باستمرار، فهنا نلاحظ بأن التأويل له وظيفة وأهمية أنطولوجية بقدر ما له أهمية ابستمولوجية، فالرموز تحمل دلالات وجودية، تماما كما هو الحال مع هيرمينوطيقا علي حرب، على نحو ما نستشفه من قوله: "ولما كان التأويل هو التفكير باللغة وفي اللغة وحتى للغة، فإن كل تفكير يتسم بطابع تأويلي. وإذن أن يكون الإنسان، إنما يعني أن يتأول وجوده قدرا من التأول، إذ بالتأول يبحث عن المعنى وبه يخرج بالدلالة وعليها، ليدخل في جسده ويستعيد أهواءه ورغباته. فالإنسان يحيا ويرغب، ولكنه يرمز ويدل. فهو يحيا بالرمز وفي الرمز وللرمز. والوقوع في الرمز مدعاة للتأويل، حيث التأويل بحث لا يتوقف عن المعنى الضائع أبدا، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السحيقة التي تمثلها كينونة الإنسان، الهوة بين الظاهر والباطن، والأول والآخر، والشاهد والغائب، والحقيقة والحق"[1]. ومثل هذا التأويل الذي يأخذ به علي حرب بما هو مجاوزة للنص، يقربنا من الخطوة الثالثة في المنهج ألا وهي التفكيك، فالتأويل كما

---

1 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص (22 – 23).

يفهمه ويمارسه هو مستوى من مستويات التفكيك الذي يعد أهم أداة منهجية عند علي حرب.

إن التفكيك بقدر ما يمكن اعتباره نوعا من التأويل أو مستوى أعمق منه بقدر ما يمكن اعتباره تجاوزا له، هو مستوى من مستويات التأويل، أي يتقاطع معه من حيث أنه هو الآخر اشتغال لغوي وفلسفي على النصوص بغرض توليد المعنى، غير أنه يتجاوز التأويل لدرجة يبدو معها كشكل آخر من الممارسة اللغوية والفلسفية، تختلف عن الممارسة التأويلية في جوانب عدة أهمها:

أن التأويل يبحث عن المعنى الكامن خلف ظاهر النص (المعنى المجازي)، وبالتالي فهو يسلم بوجود حقيقة ينطوي عليها النص، وما التأويل سوى محاولة لاكتشاف المعنى أو المدلول الحقيقي للنص بوصفه المعنى المطابق للدلالة أو بالأحرى لمراد المؤلف، فالتأويل مقاربة للنص تهدف إلى التماهي والمطابقة مع المعنى (الدلالة). وأما التفكيك فلا يروم التماهي مع النص بل إزاحته والاختلاف معه، فالتفكيك كما يعرفه دريدا: "حركة حل وفك ونزع رواسب البنيات اللغوية من أجل إعادة بنائها"[1]. إن التفكيك ينطلق من فرض أساسي وهو أن النص عبارة عن خطاب مشكل من طبقات أو أبنية هي على حد وصف "محمد أركون" أشبه بطبقات الأرض الجيولوجية* التي يخفي بعضها البعض الآخر[2]، ومن هنا يكتسب التفكيك مبرراته ومشروعيته المنهجية، من حيث أنه محاولة للحفر في طبقات الخطاب، وذلك بالكشف عن الفجوات الكامنة فيه والتي تعبر عن الجوانب المهمشة والمسكوت عنها واللامعقولة التي يستبعدها النص، بهذا المعنى يصبح النص إخفاء للحقيقة أكثر منه تعبيرا عنها.

إنّ التأويل لا يحمل في الغالب بعدا نقديا اللهم إلا إذا اعتبرنا تجاوز المعنى الظاهر للنص (دلالة النص) نوعا من النقد الموجه للاتجاه الظاهري الذي يطابق بين الحقيقة وظاهر النص، ومن ثمة يقول بأحادية المعنى والحقيقة، وقد لا يحمل هذا التجاوز أي بعد نقدي، إذ

---

1 جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر. كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط2، 2000، ص 60.

* – كلمة جيولوجية في الخطاب التفكيكي هي استعارة تدل على المضامين النظرية للتأويل والتفكيك، حول هذه المضامين ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 7.

2 محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 32.

المقصود هو البحث عن المعنى الحقيقي والأوحد فحسب، أي البحث عن الحقيقة، والحقيقة تكمن في الباطن. وأما الإستراتيجية التفكيكية فهي تحمل بعدا نقديا، ذلك أن منطلقها هو التشكيك وسوء الظن بالمؤلف أو بالأحرى بالنص، من حيث أن النص يحجب المعنى، إنه بمثابة قناع يخفي الجوانب اللامعقولة في الخطاب، أي اللامعنى، ومن هنا كانت وظيفة التفكيك وأبعاده ترمي إلى تعرية الخطاب الذي يحمله النص وهتك أستاره وفضحه، وهو ما يوضحه علي حرب في قوله: "إذا كانت المناهج التقليدية أو السائدة تسعى إلى معرفة مقاصد المؤلف أو شرح القول أو التقاط المعنى، فإن المناهج الجديدة [يقصد التفكيك] ترمي، بخلاف ذلك أو بعكس ذلك، إلى تفكيك المعنى وإعادة إنتاجه، بالعمل على زحزحته أو تحويله أو قلبه أو تفتيته أو حتى تغييبه وذلك بالكشف عن اللامعنى القابع وراء المعنى"[1]، وبهذا يغدو التفكيك نوعا من الممارسة النقدية، أو هو ممارسة نقدية في أوج ذروتها وأعلى مستوياتها، إنه نقد للنصوص باعتبارها سلطة تمارس نفوذها على القارئ، وتحجب عنه الحقيقة.

إن عملية النقد المفرط التي تتسم بها إستراتيجية التفكيك تجد مبرراتها ومسوغاتها عند علي حرب في بنية الخطاب الذي يتضمنه النص، وفي توصيفه لهذه البنية يقول علي حرب: "إن النقد الحديث يكشف لنا أنه تقوم بين الذات وذاتها وسائط وممارسات وبنيات تحجب المرء عن نفسه وتجعل من المتعذر عليه أن يكون مرآة فكره. فليست الذات جوهرا مفكرا يتمثل ذاته بمنتهى النقاء والشفافية. وإنما هي منظومة اعتقادات أو شبكة مجازات أو عوالم من الهوامات... إنها [الذات] ساحة صراع أو بؤرة توتر بين وساوس الرغبات وكوابيس المحرمات.. إنها أشبه بمسرح تلعب عليه قوى وشخوص بصورة خفية وعلى نحو مخاتل."[2]

هنا نلاحظ بأن علي حرب يوظف معطيات التحليل النفسي كما صاغه فرويد، فالإنسان ليس ذاتا واعية شفافة كما يعتقد بل إن جزءا كبيرا من تصرفاته وسلوكاته وتفكيره تتحكم فيه دوافع لاشعورية مكبوتة، وهذا ينطبق على الكاتب أو المفكر، فما يكتبه لا يصدر عن وعيه وإرادته المطلقة بل تتحكم فيه عوامل لاشعورية تجعله يقول أشياء ويسكت عن أخرى، ومن هنا كان التفكيك مطلب ضروري للبحث في فجوات النص وثغراته عن

---

1 علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2000، ص 133.

2 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص ص (133 - 134).

هذا الجانب اللامعقول، أي عن اللامعنى القابع خلف المعنى، وهذه العملية تجعل المفكك ينتج نصا آخر مغايرا للنص الأصلي، وليس المهم في هذه الحالة مدى مطابقة هذا النص للمعنى الأصلي لأن الهدف ليس التماهي مع النص أو الكشف عن معناه، بل توليد معنى آخر مختلف ومتجاوز للمعنى الأصلي يحمل بدوره حقيقة من جملة حقائق يمكن توليدها من النص الأصلي، فنحن إذن إزاء حقائق، وليست هناك حقيقة واحدة ثابتة وجوهرية ومتعالية ومطلقة.

إن الدرس الذي يعلمنا إياه التفكيك هو أنه لا وجود للفكرة الواضحة البديهية، بل إن البديهية هي محاولة للتستر عن ضدها الذي لا يقل عنها قيمة من الناحية المعرفية، وانطلاقا من ذلك يفتح علي حرب نقاشا وسجالا قويا مع فلسفات الذاتية وفي مقدمتها فلسفة ديكارت التي تجعل من العقل حقيقة واضحة أو بديهية البداهات على نحو ما عبر عنه الكوجيتو الديكارتي، يقول علي حرب في ذلك: "عندما يقول أحدنا إنه "ذات مفكرة"، فإن قوله لا يشكل بداهة البداهات كما ظن ديكارت أو ابن سينا. وإنما هو قول يخفي "مستنداته السرية"... أي يخفي الحياة الباطنية للعقل ويغفل عن تلك المنطقة الخام من الفكر والتي نسميها اليوم منطقة "اللامفكر فيه" وهي المنطقة الخارجة أو المستبعدة من دائرة التفكير. والنقد التفكيكي إذ يكشف عن ذلك فيما هو يحفر وينقب في طبقات الأقوال، يشكل فضيحة للعقل وللفكر، لأنه يكشف عما يدور في العقل أو عما يدور عليه العقل من ضروب الحمق والجنون واللامعقول، أو يكشف عما تتناساه الذات المفكرة فيما هي تفكر. فالفكر ليس تمرئيا أو إشراقا أو تلألؤا. إنه ينبني على صمت أو كبت ويقوم على استبعاد ونسيان. ولهذا ليس الإنسان ما يريده ويعيه أو يفكر به.. إنه بالأحرى ذلك الشيء الذي يجهله أو لا يفكر فيه أو لا يريده. بكلمة أخرى أنا أوجد حيث لا أفكر. أو أفكر حيث لا أكون."[1]

إن التفكيك هو الأداة المنهجية الأساسية التي يتوسل بها علي حرب في قراءة النصوص، محاولا من خلال ذلك نقد مختلف الخطابات الثاوية خلف هذه النصوص التي تقدم نفسها بوصفها خطابات عقلانية أو إيديولوجيات تحمل مشاريع سحرية لسعادة الإنسان وتحريره من أزماته، أو بوصفها أنساق فلسفية مغلقة أو عقائد دوغمائية، فالتفكيك

---

1 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 134.

إذن له مهمة أساسية وهي النقد والفضح والتعرية والاختلاف والتجاوز، وفي ذلك يقول: "إن التفكيك يكشف المحجوب ويفضح المستور. أعني أنه يكشف الجوانب اللامعقولة في خطاباتنا العقلانية، ويفضح الطريقة السحرية أو الماورائية التي نستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات، ويبين كيف أن الآلات الفكرية التي نستخدمها باتت مستهلكة لا فاعلية لها ولا أثر. بصريح العبارة إن التفكيك يعري البداهات المحتجبة ولكن من فرط وضوحها وتداولها، وأعني بها تلك الأدوات المفهومية التي بها نتمثل العالم والأشياء، كالهوية والوحدة والتحرر والتقدم والعقيدة والذات والعقل والله وسواها من الكليات المتعالية التي نحملها محمل البداهات فيما هي فقدت فاعليتها ومصداقيتها، من هنا فهي تحتاج إلى تفكيك وإعادة إنتاج."[1]

إن علي حرب يؤكد دوما على أن فلسفته فلسفة تفكيكية، فالنشاط الفلسفي عنده يتخذ "طابع التفكيك للنصوص والمؤسسات والتشكيلات ولكل ما من شأنه أن يحجب الكائن وراء مقولاته أو يطمس الحدث تحت كلياته أو يسجن الجسد ضمن طوطماته أو يجعل الفرد رهن هوياته"[2].

إن الحديث عن التفكيك يقودنا إلى الحديث عن النقد بوصفه أحد الأدوات المنهجية الأساسية التي يعتمد عليها علي حرب في الممارسة الفلسفية، طالما أن التفكيك له وظيفة نقدية، فالتفكيك على ما يقول علي حرب هو وجه من أوجه النقد، أو بالأحرى هو ممارسة النقد في أعنف وأقوى مستوياته، إنه أعنف وأبعد من النقد الكانطي الذي اقتصر على مساءلة العقل دون المساس ببعض مقولاته التي اعتبرها شروطا قبلية للمعرفة (الزمان والمكان)، فكانت له وظيفة إبستمولوجية محددة هي البحث في شروط إمكان المعرفة، وهو أيضا (أي التفكيك) أقوى وأوسع من النقد الماركسي الذي كانت له وظيفة إيديولوجية بالأساس هي تحرير الإنسان من الاغتراب الذي أوقعته فيه الرأسمالية، وأما النقد في هذه الحالة، أي في صورته التفكيكية، فيمتد ليشمل المفاهيم والأشياء جميعا بما في ذلك تلك التي ينظر إليها عادة كبداهات مثل العقل والهوية والإنسان والعالم، وعلى رأس هذه الأشياء جميعا الحقيقة، ففي الفلسفة التفكيكية، على الأقل كما يمارسها علي حرب، لا وجود لحقيقة مطلقة ثابتة ومتعالية على الواقع وعلى التاريخ، فالتفكيك يكشف في الغالب زيف ما نعتقد بأنه حقيقة

---

1 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص ص (133 - 134).
2 المصدر نفسه، ص 147.

ليحيلنا إلى حقيقة أخرى، فنحن إذن إزاء حقائق وليس هناك حقيقة واحدة كما يقول أصحاب الفلسفات والخطابات والأنساق الدوغمائية المغلقة الذين يتخذون من مفهومهم للحقيقة وسيلة لممارسة الاستبداد والقمع الفكري والاستبعاد السياسي والديني، إذ يرفضون الاختلاف والتعدد، باسم تأويل أحادي للنص يعتبرونه الحقيقة الأوحد التي ينبغي فرضها على الآخرين بكل الوسائل، فالنقد عند علي حرب هو أداة معرفية تهدف إلى تحرير فكر الإنسان ووجوده من سلطة المرجعيات التي تمارس سلطتها على العقل وعلى الوعي باسم المعرفة والحقيقة، وهو ما يتجلى في قوله: "النقد كما أفهمه وأمارسه، هو نقد المرجعيات والسلطات التي تدعي احتكار الحقيقة والمشروعية، والمهمة هي تفكيك العقليات الحزبية الضيقة، والنماذج العقائدية المغلقة التي تزعم النطق باسم الحق والخير والمساواة والعدالة والحرية والديمقراطية"[1]، وهذا المفهوم للنقد يحيل إلى منهج أركيولوجيا المعرفة عند ميشال فوكو، بما هو نقد للسلطة ورفض للقمع.[2]

ويؤكد علي حرب على أهمية النقد في الممارسة الفلسفية، فالنشاط الفلسفي، كما يقول "ذو طابع نقدي إشكالي. هكذا كانت الفلسفة على الدوام. ولكن النقد أصبح لب النشاط الفلسفي ومحوره منذ كانط"[3]، بحيث نجد أغلب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة هي اتجاهات نقدية على غرار الماركسية والوجودية واليسار الهيجلي ومدرسة فرنكفورت... إلخ، غير أن هذا النقد أخذ منحى تفكيكي مع تيارات مابعد الحداثة ولعل نتشه هو من دشن هذا النقد ليمتد بعده إلى فوكو ودريدا ودولوز، ورورتي، وغيرهم من فلاسفة ما بعد الحداثة أو ممن يطلق عليهم بفلاسفة الاختلاف الذين يمكن تصنيف علي حرب كواحد منهم، فقد دشن هؤلاء مرحلة جديدة من مراحل التفكير الفلسفي، بفضل هذا المنحى النقدي الجديد.

وككل جديد، فإن هذا التيار واجه انتقادات شديدة، كيف لا وقد أحدث انقلابا في المفاهيم والمناهج الفلسفية، وبذلك هدد الحصون التي تحصن خلفها أصحاب المذاهب التقليدية من ذوي الأنساق الدوغمائية المغلقة والفكر الأرثوذوكسي.

---

1 علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995، ص 280.

2 ينظر: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1994، ص 22 وغيرها.

3 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 142.

وإذا كان هذا الاتجاه النقدي التفكيكي قد تعرض لانتقادات شديدة نظرا لمغالاته في النقد بحيث يطال النقد عنده كل شيء بما في ذلك البداهات وفي مقدمتها مفهوم الحقيقة ذاته، فنعت لذلك بالعدمية وبالهدم وبالسفسطائية الجديدة لتلاعبه بالألفاظ والمعاني، فإن علي حرب يرد على هذه التهم كلها مدافعا عن النقد التفكيكي الذي يرى فيه آلية ضرورية تستجيب لمتطلبات المرحلة الراهنة، مرحلة مابعد الحداثة، التي لها مشاكلها الخاصة التي لا يمكن معالجتها بالطرق التقليدية في التفكير والبحث الفلسفي، فماهي ياترى طبيعة هذه المرحلة؟ وما مشاكلها التي اشتغل عليها علي حرب وغيره من التفكيكيين؟

إن أخص ما يميز هذه المرحلة هو غياب المعنى وانهيار القيم وسقوط المطلق واغتراب الإنسان وضياع الحقيقة، فالعالم يشهد خرابا ودمارا حقيقيا، وما الحروب التي تفتك بالإنسان هنا وهناك إلا مظهر من مظاهر الأزمة والإفلاس الذي انتهت إليها النظم السابقة المعرفية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية والدينية والثقافية والإيديولوجية، كل شيء يتهاوى في الغرب أو في الشرق، لقد اتضح بأن كل شيء من حولنا زيف، لا شيء مما وعدت به الحداثة قد تحقق، لم يعد العقل مسيطرا على الأشياء، بل إن العقل قد كشف عن لا معقوليته، ليست هناك ديمقراطية فعلية في الواقع، وليس هناك حقوق للإنسان...

وإزاء هذا الوضع كان لابد من خطاب فلسفي جديد يستوعب ما يحدث استنادا إلى أدوات منهجية ومفهومية جديدة، وليس هناك في منظور علي حرب ماهو أنسب من التفكيك في التعبير عن هذا الوضع وفهمه وعقلنته، وفي ذلك يقول: "والفلسفة لا تفعل شيئا إزاء هذا الخراب سوى قول ما يحدث بتفكيك منظومات العقائد وأنظمة الفكر أو قوالب المعرفة لجعل ما يحدث مفهوما ومعقولا"[1]. بهذا المعنى، فإن الفلسفة التفكيكية ليست هي السبب فيما يحدث من انهيار للقيم والمطلق وغياب المعنى وضياع الحقيقة كما تتهم، بل إن هذا واقع تسببت فيه الأنظمة التقليدية التي تتكلم باسم العقل والقيم والمطلق والإنسان والحقيقة والمقدس والمتعالي.

إن الفلسفة التفكيكية عندما تمارس النقد التفكيكي إنما تريد تعرية هذه المنظومات وفضح أساليبها وخطاباتها لتبين مسؤوليتها عن هذه الأزمة وهذا الخراب، وهذه الأنظمة هي التي تصدت للتفكيك وهاجمته وكالت له التهم والانتقادات، مثلما يؤكد ذلك علي حرب في

---

1 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 142.

قوله: "إن التفكيك يكشف المحجوب ويفضح المستور. أعني أنه يكشف الجوانب اللامعقولة في خطاباتنا العقلانية، ويفضح الطريقة السحرية أو الماورائية التي نستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات، ويبين كيف أن الآلات الفكرية التي نستخدمها باتت مستهلكة لا فاعلية لها ولا أثر... هذا هو السبب الذي يجعل أصحاب المشاريع الثقافية يخشون التفكيك ويقاومونه. إنه يكشف العورات عند من يريد التستر على عجزه وقصوره، ويفضح ما تخفيه المحافظة من الجهل والضعف والتداعي. باختصار من لا يريد لك أن تفكك بنيتك الفكرية أو نظامك الثقافي لا يريد لك أن تشخص العلة، لا يريد لك أن تستقصي إمكانياتك وأن تعيد بناء قوتك... إنه يريد أن نفكر مثله أو أن لا نفكر بالمرة، والأمران وجهان لعملة واحدة، هي عملة فاشية"[1].

وبهذا يغدو التفكيك محاولة لرأب المعنى وإحداث توليف (بناء) جديد بديل لهذا الوضع (الخراب واللامعنى)، بمعنى أنه ليس تفكيكا لأجل التفكيك، إنه يهدف إلى "تفكيك بنيات معيقة، أو آليات مخادعة، أو قوى كابحة، أو سلطات مستبدة، وعقليات ضيقة، أو أنظمة مسطحة بقصد الوصول إلى الأوسع والأكثر انفتاحا وتركيبا، والأشد استيعابا وفعالية"[2]، إنه لا يعبر عن رغبة في الهدم والسلب بقدر ما يعبر عن رغبة في التغيير والتجاوز وإعادة البناء، وكل بناء لابد أن يسبقه هدم حتى يقوم على أرضية صلبة، مثلما يؤكد ذلك علي حرب في قوله: "وإذا كان النقد الفلسفي ينطوي على تشريح أو على تحليل وتفكيك، فليس الأمر سلبا مطلقا. بالعكس إنه نشاط خلاق يمكن أن يتكشف عن صورة من صور الفكر أو عن شكل من أشكال ممارسة الذات أو عن نمط من أنماط الوجود"[3]، وكل الفلاسفة الكبار الذين عرفهم التاريخ إنما تميزوا بهذا الحس النقدي الذي جعلهم يجددون في التفكير الفلسفي ويضخون فيه دماء جديدة تبعث فيه الحياة، وإلا توقف البحث الفلسفي، لأن آلاته المنهجية والمفهومية يصيبها هي الأخرى الصدء على حد وصف علي حرب، بهذا المنظور يظهر التفكيك كإضافة وإثراء للفكر الفلسفي وليس كما صوره خصومه ممن تعودوا على طرائق في البحث والتفكير اطمأنوا إليها بعد طول مراس فظنوا أن لا بديل عنها، ولا وجود لغيرها.

1 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص ص (145 – 146).
2 علي حرب، الممنوع والممتنع، مصدر سابق، ص 271.
3 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 142.

2 – الموضوع

أشرنا فيما مضى إلى أن علي حرب يشتغل على النصوص، فهي موضوع نشاطه الفلسفي، ومن هنا يطرح السؤال: ماهي النصوص التي يشتغل عليها علي حرب؟ وهل هناك نصوص مخصوصة أم أن كل نص يمكن أن يطاله التأويل والنقد والتفكيك؟ ثم ماهي خصائص النص الذي يشتغل عليه علي حرب؟

يمكن القول بأن علي حرب يشتغل على النصوص الرئيسية سواء كانت غربية أم عربية، تراثية أم معاصرة، فهذه النصوص تمثل إمكانا أو فضاءا للمعرفة الفلسفية بالنظر إلى طبيعتها وبنيتها وما تنطوي عليه من خصائص وسمات نوجزها فيما يلي:

أنها نصوص تمثل خطابا مؤثرا من حيث صداه ووقعه في الساحة الثقافية. سواء بما تتضمنه من إبداع في المنهج أو في الرؤية أو في المفهوم، أو من حيث تأثيرها الإيديولوجي واستقطابها لجمهور كبير من القراء، أو من حيث الصخب الإعلامي الذي صاحبها، ومن أمثلتها نصوص روجيه غارودي، الجابري، طه عبد الرحمن، نعوم تشومسكي، إيمانويل كانط، هشام جعيط، نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، محمد أركون، جورج طرابيشي وغيرهم، وهكذا نجد علي حرب يدخل في سجالات نقدية مع كل واحد من هؤلاء وغيرهم محاولا الاستثمار في نصوصهم وأعمالهم الفكرية استنادا إلى آلية النقد والتأويل والتفكيك من أجل إنتاج نصوص مختلفة، فهذا النقد في الحقيقة لا يدل على التنقيص من أعمال هؤلاء الفلسفية والأدبية بقدر ما يدل على قيمتها، إذ أنها تفتح فضاءات جديدة للتفكير والفهم، ودليلنا على ذلك أن هذه الآلة النقدية "الحربية" (نسبة لعلي حرب) تشن حربا فكرية تفكيكية حتى على نصوص أولئك المفكرين الذين يتقاطع معهم "علي حرب" وربما شكلوا مرجعية فكرية له، على غرار نتشه الذي أعاد علي حرب قراءته مبرزا الاختلاف معه[1]، وهو الذي يتكئ على منهجيته الجنيالوجية النقدية، كذلك قراءته لكانط والاختلاف معه، رغم إعجابه بالنقد الكانطي وبالتنوير الذي دعا إليه، وقراءاته لماركس وفرويد وفوكو[2] الذين يعود إليهم لا من أجل شرحهم أي تكرارهم واجترارهم، بل من أجل إنتاج نص جديد، ونقده لنصر حامد

---

1 انظر: قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، مجموعة من الباحثين، إشراف، محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010، ص 110 وما بعدها.

2 علي حرب، التأويل والحقيقة. قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص 60 وما بعدها.

أبي زيد[1] رغم ما يجمع بينهما من أهداف وهموم خاصة فيما يتعلق بنقد النص وتأويله، والدعوة إلى التنوير والحداثة، ونقده للجابري[2] رغم اعترافه بأهمية مشروعه النقدي، وكذا نقده لمحمد أركون[3] الذي يقاسمه هم التفكيك والحداثة، ونقده لطه عبد الرحمن[4] رغم ما سجله على مشروعه من إيجابيات، ونقده لحسن حنفي[5] بالرغم من اعترافه بفضله الكبير في إثارة سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي، وهو سؤال له أهميته الكبيرة في فكر علي حرب، ونقده لرجاء غارودي[6] برغم أن النقد الذي وجهه هذا الأخير للفكر الأصولي يعد من مقاصد فلسفة التفكيك عند علي حرب، وهكذا يمكن القول بأن هؤلاء كان لهم فضل كبير في ما أبدعه علي حرب من نصوص، لأن قراءته لهؤلاء لم تكن قراءة تفسيرية ترمي إلى الشرح والمماهاة مع هذه النصوص، بقدر ما كانت قراءة تأويلية نقدية تفكيكية تروم الاختلاف والإبداع، فبدون هذه النصوص لم يكن هناك مجال للإبداع، فعلي حرب يصدق عليهالمنطق التحويلي الذي استحدثه، فهو يستحيل في هذه النصوص ويستحيل بها (يتحول في مضامينها ويتحول بمفاهيمه) ويستحيل بدونها، كما أنها تستحيل بدونه وتستحيل في كتاباته وبنصوصه[7].

أنها نصوص مرجعية مؤسسة على غرار النصوص التراثية بما فيها الوحي. فهي بمثابة مراجع معرفية وأصول ثقافية، مثل هذه النصوص كما يقول: "تفلت في المنظور التأويلي، من الحصر والتقييد، وتمتنع على أن تقال بصورة نهائية، أو أن تؤول تأويلا وحيد الجانب، إذ لا تأويل نهائيا في الحقيقة. بل إن هذه النصوص تدفعنا باستمرار إلى المساءلة والبحث وتحض الفكر دوما على التنقيب والكشف، بحيث تبدو مجالا لما لم يقل أو يعقل"[8]، وهنا تكمن أهمية هذه النصوص، كونها تفتح المجال للتأويل بما هو فضاء للفهم والتفكير والتفلسف، ويمثل

---

1 علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.
2 علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، لبنان، ط1، 1985، ص 7.
3 علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص 213 وما بعدها.
4 المصدر نفسه، ص 145 وما بعدها.
5 علي حرب، التأويل والحقيقة. قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص 71.
6 علي حرب، الاستلاب والارتداد، مصدر سابق.
7 محمد شوقي الزين، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، مرجع سابق، ص 198.
8 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص 12.

النص الديني (الوحي والنبوة) في نظر علي حرب نموذجا لهذه النصوص، فهو على حد قوله: "أصل الأصول وأس القراءات بالنسبة إلى الثقافة العربية وإلى العقل الإسلامي"[1]، ومن هنا كان هذا النص واحدا من النصوص التي يشملها النقد عند علي حرب، فالوحي بما هو إعجاز بياني يحمل معان فائضة ودلالات يصعب حصرها وضبطها في نسق واحد أو قراءة معينة أو تفسير وحيد وشامل. فهو كلام لا ينضب ومعنى لا ينفد، إنه على حد قول علي حرب "مرجع، بما هو أمر ونص. ولكنه ليس مرجعا سلطويا وحسب، بل هو أيضا مرجع الدلالة وينبوع المعنى. به يجتهد الفكر وفيه يرتحل العقل"[2]. وبهذه القراءة التأويلية المفتوحة يحاول علي حرب أن ينزع من أيدي الأصوليين الأرثوذوكسيين سلاحا لطالما اعتمدوا عليه في ممارسة القمع والاستبداد ذلك هو سلاح التفسير الذي يأخذ بالمعنى الحرفي للنص بوصفه المعنى الوحيد، والحقيقة الأحادية الجانب التي تفرض نفسها على كل مسلم، وباسم هذه القراءة أريقت دماء وأزهقت أرواح. وهنا يتجلى الوجه الايجابي لنقد النص الديني، وهو الوجه الذي لا يلتفت إليه نقاد علي حرب ممن يرون في هذا النقد مخاطرة كبيرة تمس بقدسية النص الديني بوصفه أصل الأصول في الثقافة الإسلامية[3]، والحقيقة أن هؤلاء يخلطون كثيرا بين النص الديني كوحي سماوي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبين تفسير النص الديني بوصفه عمل أو اجتهاد بشري يصيب ويخطئ، علما بأن علي حرب لا يلتفت إلى هذه التفسيرات من حيث صوابها أو خطئها، أعني من حيث مقاربتها لدلالة النص ومعناه أم لا، إذ هو يؤمن بتعدد المعنى، وهو ما يعطي لكل قراءة ولكل تفسير مشروعيته، إنما ما يعترض عليه هو النظر إلى النص الديني على أن له معنى واحد، ومن ثمة اعتبار تفسير من التفسيرات على أنه الحقيقة وحده وما عداه باطل.

إن علي حرب لا ينظر في تفسيرات الوحي وتأويلاته من جهة إصابتها للحقيقة، أي من جهة مطابقتها لدلالة النص، بقدر ما ينظر فيما تسكت عنه هذه التفسيرات، وفي الآليات والخلفيات التي أنتجت هذه التفسيرات والتي يسكت عنها أصحابه، وبذلك يتم تعرية هذه التفاسير والخطابات، وإذ يقول علي حرب ذلك، فإنه في الحقيقة لا يأتي بجديد بقدر ما يعبر عن واقع موجود، بحيث أننا نرى في الساحة الإسلامية اختلاف واضح بين

1 المصدر نفسه، ص 14.
2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 ينظر على سبيل المثال: قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، مرجع سابق، ص ص (172. 173)

تفسيرات الشيعة للقرآن وتفسيرات أهل السنة، بل إننا نجد اختلافا بين أهل السنة أنفسهم فالتفسير المعتزلي ليس كالتفسير الأشعري... وهذا لا يعني من جانبنا أننا نؤيد كل ما تضمنته منهجية حرب في نقد النص، فالنظر إلى الوحي على أنه نص كباقي النصوص وليس كنص متعالي مقدس، أو التعامل معه كأي أثر أدبي أو فكري بالحفر والتعرية بنية التشكيك أو سوء الظن وعدم الاطمئنان إلى ما يصرح به وعدم النظر إلى قائله وهو الله عز وجل كخالق متعالي ومنزه عن الأغراض والأوصاف التي يتصف بها أصحاب النصوص والخطابات الأخرى من البشر، كل ذلك وغيره مما هو ليس موضوع هذا البحث هو محل اختلاف بل خلاف بيننا وبينه، دون أن يعني ذلك من وجهة نظرنا أننا على حق وأنه على باطل.

أن هذه النصوص مولدة للمعنى، أي تحتمل قراءات وتأويلات عدة، ومن ثمة يمكن الاختلاف معها، أي يمكن توليد منها نصا مغايرا يمكن أن يساهم في حل مشكلة جديدة (معاصرة)، أي أنها نصوصا تقبل التحيين، مثال ذلك الوحي، والنصوص الفلسفية الكبرى كجمهورية أفلاطون ونصوص الفارابي وابن رشد وابن عربي ونتشه وفوكو وغيرهم.

أنها نصوص تحفز على الاختلاف معها، ومن هنا تبرز أهميتها وقيمتها، فالنص الذي يجعلنا نتماهى معه ونتطابق يفقد قيمته في هذا المنظور التأويلي، لأنه يدفع إلى الجمود والتحجر والاجترار والتقليد، ولا يؤدي إلى الإبداع والابتكار والمرونة والتسامح مع الآخر.

أنه (النص) يتجاوز دوما مقاصد المؤلف، أي هو غير ما يقوله المؤلف أو أكثر مما يقوله، وهذا يعني أنه لا قارئ لنص يقف على مراد مؤلفه بالتمام[1]، وهذا ما يفتح المجال أمام قراءات وتأويلات وتفكيكات عدة.

أن النص ليس بيانا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، وهذا يعني أن لا قراءة تقبض على حقيقة النص[2]، وهذا ما يعطي الحق في الاختلاف المشروع، فلا أحد يملك الحقيقة لمطلقة التي يستطيع فرضها على الآخرين.

أن النص ينفصل عن صاحبه، فهو في النهاية أثر له كينونته المستقلة. والأثر لا يشهد على حقيقة مؤلفه بل يفرض نفسه علينا بقدر ما يخفي حقيقته ويحملنا على استنطاقه. ومن هنا يمكن قراءة النص من دون إحالته إلى مؤلفه، بل يجب، كما يقول علي حرب، أن ننظر

---

1 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص ص (7 – 8).

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى النص المكتوب في ذاته وبمعزل عمن ألفه أو كتبه، وهذا يعني في التحليل الأخير أن المعنى لا يسبق اللفظ ولا الرؤية تسبق الكلام. ومن هذا المنظور يقول علي حرب: "فأنا أتعامل مع النص بوصفه فضاء للتأويل أو إمكانا لتعدد المعنى واختلافه أو تشظيه. والنظر إليه من هذا المنظار يتطلب طريقة جديدة في المعالجة أو المقاربة."[1]

النص القوي لا يصف الوقائع على ماهو شأن النشرات الإعلامية التي نسمعها في الإذاعات أو من على الشاشات. وإنما هو يقدم لنا إمكانية للقراءة تجعله يقع بين ما يحدث وما يمكن أن يحدث، فالنص، كما يقول علي حرب: "وإن كان يحيل إلى الواقع، فإنه لا يعكسه ولا يتطابق معه. بل هو أهم من ذلك بكثير. أعني أنه يتيح لنا إمكان فهم الواقع وإعادة تشكيله أو تحويله. وأنا إذ أقرأ اليوم أفلاطون أو القرآن أو ابن خلدون، فليس لكي أحصل على توصيف لواقع مضى وانقضى، وإنما لكي أستكشف إمكانات جديدة لفهم الواقع الراهن واستشراف المستقبل."[2]

أن النص بما يتضمنه من مفاهيم، يجعل من الصعب الإمساك بالمعنى والدلالة على نحو واضح متواطئ لا لبس فيه، لأن المفهوم، أي مفهوم، يضرب بجذوره في منطقة المتخيل واللامفهوم أو اللامعقول، وهذا ما يمنحه ثقله وكثافته، أي قوته وما يجعله، من ثم، موضعا لقراءات لا تتناهى[3].

أن النص يعبر عن خطاب معين، والخطاب عبارة عن مجموعة من الأبنية أو الطبقات التي يخفي بعضها بعضا، وكل خطاب له سلطته، وله وظيفة إيديولوجية، فهو يقدم نفسه بوصفه خطابا عقلانيا ومنطقيا ويملك حلولا سحريا للمشكلات التي يعاني منها الإنسان كيفما كانت هذه المشكلات معرفية أو اقتصادية أو سياسية أو ثقافية، وهذا ما يجعله يميل نحو إقصاء الخطابات لأخرى بوصفها خطابات لا عقلانية فاشلة.

إن هذه الخصائص التي يتميز بها النص كما حددها علي حرب، هي التي تبرر عملية نقده بما تتضمنه هذه العملية من تأويل وتفكيك، بمعنى أن طبيعة الموضوع هي التي فرضت هذه المنهجية، فالمنطق الذي اعتمد عليه علي حرب وهو منطق الاختلاف، يقوم على مجموعة من المبادئ والمصادرات التي تتعلق بنظرته إلى النص.

---

1 علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 133.
2 المصدر نفسه، ص 132.
3 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص 7 – 8.

وأهمية هذا النقد كما يحددها علي حرب تكمن في كون أن "نقد النص يفتتح أفقا للتفكير، يتيح تجاوز الكلام على التأويلات الخاطئة أو القراءات السيئة أو الالتباسات غير المفهومة، إلى التعامل مع النصوص بطريقة مختلفة، بحيث تقرأ قراءة فاعلة منتجة، تجدد المعرفة بها وبالمعرفة، أو توسع مفهومنا لها وللفهم."[1]

ثانيا. المشروع الفكري: المرجعيات والأبعاد[2]

إن علي حرب لا يحبذ مثل هذا البحث الذي ينقب عن المكونات الفكرية لفلسفة ما، وذلك لاعتبارين أساسين، أولهما أن هذا البحث غالبا ما يكون الهدف منه هو تصنيف هذه الفلسفة ومثل هذا التصنيف له اعتبارات إيديولوجية، حيث يقول: "إن المفكرين العظام هم أوسع وأرحب من أن نحصرهم في اتجاهات عقائدية أو مذهبية، أو أن نصنفهم بين إلهي ودهري، أو بين مثالي ومادي... وفي الحقيقة إن تصنيف الأفكار لا يمت إلى حقيقة الفكر. وإنما يعبر عن منزع أدلوجي أو سلطوي ويصدر عن العقل المغلق. ومآله النفي والاستبعاد"[3]، والاعتبار الثاني هو أن علي حرب لا يجد حرجا ولا يلقي بالا لمثل هذا البحث، فلا يضيره أن يأخذ الفيلسوف أو المفكر أدواته المنهجية من هذه الفلسفة أو تلك، بل من الضروري له استثمار الابتكارات الفلسفية في هذا المجال باعتبارها مكسب معرفي من شأنه أن يساعد الفيلسوف على أداء نشاطه الفلسفي، يقول في ذلك: "إننا نرى بأن استيعاب منجزات العقل الغربي والاطلاع على تجارب الأمم، إنما هو طريق بل شرط إلى تجديد عقلنا وتغيير نظرنا إلى الأشياء وتبديل وعينا بذواتنا. وكذلك فإن كل نظر في العقل العربي من حيث ماهيته وتكوينه ونهجه ومنحاه، لا بد وأن يسهم في إعادة التعريف بالعقل عامة. وإلا كان هذا النظر شرحا وتعليما أو تحصيل حاصل إن لم يكن ثرثرة"[4].

فالاستئناس بمناهج الآخرين لا يدل بالضرورة على التقليد ولا يمنع صاحبه من الإبداع، إذ أن كل منهم بإمكانه أن يوظف المنهج بطريقة مختلفة وفي مجال مختلف ومن ثمة،

---

1 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص ص (7 - 8).
2 أرجأنا هذا الموضوع ليكون أشبه بخاتمة أي بحوصلة واستنتاجات نصل إليها من خلال ما قدمناه من رؤية منهجية وفكرية في العناصر السابقة حتى يكون تحليلنا منطقيا، ولا نقع فيما يقع فيه كثيرون من تحصيل حاصل حيث يبدؤون بتقرير حقائق جاهزة ومسبقة قبل البدء في عملية التحليل.
3 علي حرب، التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص ص (20 - 21).
4 المصدر نفسه، ص 19.

فالفيلسوف المبدع يمكن أن يبدع مفاهيمه الخاصة باستخدام مناهج الآخرين بعد تحويلها وتحويرها وهو ما يسميه بالمنطق التحويلي[1]، وهكذا، فإن علي حرب لا يتحرج أبدا في الإشارة إلى المرجعيات الأساسية لرؤيته المنهجية، وانطلاقا من ذلك يمكن القول بأنه علي حرب قد استفاد كثيرا من الهيرمنوطيقا المعاصرة في تأويلاته للنصوص التي اشتغل عليها سواء كانت هذه النصوص عربية أم غربية، والحديث عن الهرمنيوطيقا المعاصرة يحيل هنا إلى غادامير على وجه الخصوص، ورغم أن للتأويل أصوله وامتداداته العربية والإسلامية سواء عند العرفانيين (المتصوفة) أو عند البرهانيين (ابن رشد) أو عند المتكلمين (المعتزلة)، أو عند البيانيين (المفسرين والفقهاء) أو عند المشائيين (الفارابي) إلا أن المتمعن في مفهوم التأويل عند علي حرب على نحو ما تقدم نجده أقرب إلى الهيرمينوطيقا الغربية، ذلك أن التأويل في الفكر الإسلامي هو أداة للمعرفة، أي أنه محاولة للتماهي مع النص ومقاربة دلالته، أي أن هناك تسليم بوجود معنى حقيقي للنص ومعنى مجازي غير حقيقي، ولا يمكن أن يتولد من النصوص مجموعة حقائق، فهناك حقيقة واحدة، وهذا ما أدى إلى تكفير أهل التأويل وتبديعهم لبعضهم البعض، كما أن التأويل في الفكر الإسلامي له قانونه وضوابطه[2] التي لا يتقيد بها التأويل كما هو ممارس عند علي حرب.

كما أن علي حرب يعتمد بشكل كبير على النقد، وهي ممارسة أيضا لها أصولها وامتداداتها في التراث الإسلامي كما يتجلى على سبيل المثال لا الحصر مع الغزالي الذي سبق كانط إلى نقد العقل ومساءلته وتحديد مجال نشاطه المعرفي، غير أن علي حرب يستعير ويستأنس في ممارسة النقد بالنقد النتشوي أو مايسمى بالجنيالوجيا، ذلك أن النقد عنده هو نقد تفكيكي ينصب على الأصول ويشمل كل شيء: القيم والحقيقة والعقل والبداهات فقد دشن "نتشه" النقد المابعد حداثي واعتبر ملهما لفلسفات مابعد الحداثة جميعا بما فيها فلسفة علي حرب.

ويتكئ علي حرب بشكل كبير على أركيولوجيا المعرفة كما صاغها ميشال فوكو من خلال منهج الحفر والتعرية الذي مارسه علي حرب في تحليل الخطابات وتفكيكها من أجل الكشف عن اللامعقول والمهمش والمسكوت عنه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وكلها

---

1 علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص 8 وغيرها.

2 أنظر في ذلك: الغزالي، قانون التأويل. ضمن رسائل الغزالي. وكذلك: ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق.

مفاهيم تصادفنا في فلسفة فوكو، كما استفاد من تحليلات فوكو لعلاقة السلطة بالمعرفة،... إلخ. وأما تأثير المدرسة التفكيكية فواضح لا غبار عليه بحيث أن علي حرب ذاته غالبا ما يحيل إلى كتابات جاك دريدا زعيم التفكيكيين، فقد أفاد منه كثيرا في ممارسة التفكيك، ولا يمكن الحديث عن المرجعية الفكرية لعلي حرب دون ذكر فرويد الذي ارتبط اسمه بالتحليل النفسي وباللاشعور، فقد شاطره علي حرب فكرته حول تأثير اللاشعور على السلوك الإنساني، فالذات الإنسانية ليست شفافة وليست على وعي تام بما يصدر عنها من نشاطات وأفعال ذلك أن للاشعور نصيب وافر فيما يصدر عنا من تصرفات نحسبها تقع تحت سيطرتنا في حين أنها تفلت من الوعي. هذه أهم المشارب والمنابع الفكرية التي نصادفها في فكر علي حرب، وليست كلها فلا يمكن تجاهل أسماء "ماركس" و"دولوز" و"رورتي" و"هابرماس" وآخرون غيرهم، غير أننا ركزنا على الأسماء التي كان أثرها كبيرا. غير أننا بهذا لا نقلل من شأن المجهود الفكري الذي بدله علي حرب، فهو لا يشكل مجرد نسخة مكررة لأفكار هؤلاء حتى وإن استعار مناهجهم في التفكير والتأويل والتحليل والنقد والتفكيك، فاستقلاليته وإبداعه واضح سواء من حيث مجال ومنطقة التفكير، ونعني بذلك اشتغاله على نصوص عربية سواء النصوص التراثية أم المعاصرة، التي أخذت الحيز الأكبر من نشاطه الفكري مقارنة مع النصوص الغربية وهو أمر له دلالته، أو من حيث المفاهيم التي أبدعها ونحتها، أو من حيث أبعاد مشروعه، وبخصوص هذه الأبعاد يمكن القول بأن هناك بعدين أساسيين أحدهما كوني، فعلي حرب يمارس النشاط الفلسفي وهو نشاط ذو طابع كوني، بمعنى أن فيلسوف يفكر للإنسانية ككل وهو ما يتجلى في قراءاته للمشهد العالمي الحافل بالأحداث، وأطروحات صراع الحضارات[1]، وقراءته لظاهرة العولمة، وحديث النهايات[2]، وغير ذلك من المشكلات التي تمثل بؤرة الاهتمام في الخطاب الفلسفي الراهن، وهكذا نجد الهم الإنساني هو الذي يؤرق "علي حرب" وبخاصة أنه ينتمي زمانيا إلى عصر العولمة أين أصبح العالم يفكر بصوت واحد ويتنفس هواء واحد، فنحن نعيش عولمة المشكلات كما عولمة السلع. وأما الخاص في فكر علي حرب فنعني به أن فكره ينتمي (من منظور قراءتنا التأويلية التفكيكية) شاء أم أبى ذلك إلى مجال الفكر العربي والإسلامي المعاصر، فهو يتحرك في إطار الإشكالية الأساسية لهذا الفكر ألا وهي إشكالية النهضة والتقدم، ورغم أن علي حرب

1 علي حرب، العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.

2 علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

يرفض النظر إلى فلسفته بوصفها تمثل مشروعا ثقافيا، فإن هذا الوصف لازم له رغم أن هذا المشروع له خصوصياته التي تميزه عن المشاريع الأخرى نقصد تلك المشاريع التي تقدم حلولا جاهزة ونهائية لكل المشكلات في شكل أنساق دوغمائية مغلقة كالمشاريع الإيديولوجية التي تتحصن بالتراث تارة وبالحداثة تارة أخرى وهو ما تأباه فلسفة علي حرب بوصفها فلسفة تفكيكية لانسقية.

إن القارئ لنصوص علي حرب قراءة تأويلية إزاحية تحويرية اختلافية يخرج بانطباع وهو أن الهاجس النهضوي الحداثي يتخفى ويتستر وراء كل نص من نصوصه فالأختام الأصولية والإرهاب والمشاريع الإيديولوجية الدوغمائية وحراس الحقيقة والمقدس وغيرها من المفاهيم التي كرس فكره لنقدها وفضحها وتعريتها كلها تعبر عن أن هذا الفكر النقدي يمكن تصنيفه في زمرة مشاريع نقد العقل العربي والإسلامي التي ترمي إلى تصفية الثقافة العربية والإسلامية من رواسب الماضي الذي أدى في نظرها إلى هذا الانحطاط والتخلف، وذلك بغية الدخول إلى زمن الحداثة.

حسام الآلوسي
والمنهج التكاملي في الفلسفة

حسين عبد الزهرة الشيخ[1]

عن الآلوسي:

ولد حسام محي عبد الله عبد الحميد الآلوسي عام 1934 في تكريت- العراق. عمل أستاذا في قسم الفلسفة، جامعة بغداد، منذ عام 1968 وترأس القسم في أوقات متفرقة. عضو الهيئة الإدارية لجمعية العراق الفلسفية، والمسؤول عن الجانب العلمي والإنتاج العلمي في الجمعية. من أهم أعماله: **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**. 1967، بغداد، ثم بيروت 1980، ثم بغداد 1986. **ومشكلة الخلق في الفكر الإسلامي**. 1968 باللغة الانكليزية، أصله أطروحة أكملت سنة 1965. **ومن الميثولوجيا إلى الفلسفة أو بواكير الفلسفة قبل طاليس**، ثلاث طبعات، الأولى جامعة الكويت 1973، ثم بيروت 1981، ثم دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986. **والزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**. بيروت 1980، **ودراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**. بيروت1980، **التطور والنسبية في الأخلاق**. دار الطليعة، بيروت1989. **الفلسفة والإنسان**. جامعة بغداد 1990. **حول العقل والعقلانية**. 2005، دار القدس، عمان.

سؤال الفلسفة: سؤال العقلانية والسلوك صوبها

ما الفلسفة عند الآلوسي الا محاولة لتعقل الأشياء لاتكتفي بالوصف. بل تسعى إلى التغيير. لذلك فهي ظاهرة بشرية لا يمكن لمجتمع أن يتخلى عنها إطلاقاً، وليس في أيدينا أن نبقيها أو لا نبقيها، هي مستوى من التفكير متى ما وصل إليه المجتمع تكون هناك فلسفة، ومتى ما وصل الإنسان إلى مرحلة ذهنية معينة أصبح بإمكانه أن يتفلسف.[2] فالفلسفة هي

---

1 أستاذ الفلسفة في كلية الآداب -جامعة بغداد

2 الجابري (علي حسين): أصالة الآلوسي الفلسفية. مجلة أوراق فلسفية، العدد9، القاهرة، يناير 2004. ص 183.

مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به فالفلسفة تحيط بنا، ولما كنا نحيا وفقاً لمبادئ أو اعتقادات أو قناعات فلا يمكننا الحديث عن الفلسفة بوصفها شيئاً غريباً عنا. بل إنها نشاط يمارسه جميع البشر، فعلى المستويات العامية أو المحترفة كلها نجد الفلسفة نشاطاً يسعى فيه الناس لفهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسهم وفهم العلاقات بين الاثنين في تجربتنا، وهكذا تكون الفلسفة جزءاً أساسياً بالنسبة للإنسان منذ انتمى إلى نوع الإنسان العاقل.[1]

ويرفض الآلوسي القول بأن الفلسفة مجرد بحث تأملي فالإنسان عنده لا يمكن أن يكون إلا ذا نظرة فلسفية، قد لا يكون مبدعاً وصاحب مذهب جديد، لكنه في كل الأحوال صاحب موقف، وهذا الموقف هو موقف فلسفي.[2] لذا فالفلسفة ليست معتقدات منعزلة أو تأمل معتقدات منعزلة، بل هي أنظمة فكرية ذات أسس اجتماعية وسياسية وأيديولوجية وعلمية وغيرها. من أشكال الوعي الاجتماعية، وينأى الآلوسي بنفسه عن الفهم التقليدي للفلسفة الذي يرى بأنها نوع من التفتيش من قبل أعمى عن قبعة سوداء في غرفة مظلمة والقبعة غير موجودة اصلاً.[3] وكذلك يعتبر الآلوسي الفلسفة بعداً خامساً، أنها بعد مثل أبعاد المكان والزمان، أبعاد لا ينفك عنها موجود طبيعي من موجودات عالمنا، فهي نشاط بشري شامل، وهي موقف من الأشياء والكون يقفه الإنسان بمستويين: المستوى العادي، والمستوى المنظّم الأعلى الذي يتجلى فيه مقدار أوسع من الوعي والمنهجية والتنظيم والعمق.[4]

. قيمة الفلسفة ودورها الحضاري

يشير الآلوسي إلى مجموعة من المتطلبات التي يرى أنها تحدد دور الفلسفة الحضاري، بل تفرض دور الفلسفة الحضاري بشكل ضروري ومؤثر منها المعرفة التي لا تقف يوماً عن الازدياد. والمشاكل الحياتية والاجتماعية والكونية المتعلقة بالقوة والآلة الحربية وأخطار العلم وأخطار الحماقات وصراعات المصالح، وأنواع الانغلاق والتعصب وتفاوت النمو والرفاه في

---

1 الآلوسي (حسام محي الدين): حوار في الفلسفة والثقافة. بحث غير منشور. ص 11. كذلك الآلوسي (حسام محي الدين): الفلسفة والإنسان. دار الحكمة، بغداد، 1990. ص 117. وكذلك الآلوسي (حسام محي الدين): الفلسفة والحضارة. بحث منشور ضمن كتاب: "الحضارة". مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1997. ص 35.

2 الجابري: المصدر السابق. ص 184.

3 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 34. كذلك الفلسفة والإنسان. ص 116.

4 الآلوسي: حوار في الفلسفة والثقافة. ص 8.

بلدان العالم وداخل البلد الواحد بين الطبقات. كل هذا يحتم في نظر الآلوسي دور الفلسفة ودور العقل ودور الحكمة والنظرة الهادئة البعيدة عن العواطف والانفعالات الآنية والنظرات الضيقة وما أشبه، دور صوت يذكر الإنسان دائماً بإنسانيته وأخوته لبني جنسه، كلما ابتعد عن هذا راكضاً وراء حمى الفوز أو الربح أو الجاه أو السلطان.[1]

إن أهمية الفلسفة في الماضي وعبر الحضارات تصدق- فيما يرى الآلوسي- على عصرنا هذا وعلى حضارتنا هذه، ويرى أن المدنية ليست سلسلة من التقدم المادي والتقدم في الوسائل المادية والتقنية، بدأت بالفأس الحجري ووصلت إلى آخر الاختراعات اليوم، بل هي أيضاً سلسلة من الأنظمة الفكرية والمذاهب والنظريات والقيم.[2]

يقول الآلوسي: "إذا كانت العقول وجدت للتفكير فهنا مبرر لوجود الفلسفة. لقد صاغت لنا الفلسفة ارفع ما نفخر به وهو الفكر في أسمى تجلياته واحسن أوضاعه، وإذا كان الفكر أميز ما يميز الإنسان عن سلسلة الأحياء قبله، فالفلسفة وتاريخها هي اضمن الوسائل المتاحة للبشر حتى اليوم لتطوير هذا الفكر وصقله ونقله من حالة الإمكان والقوة إلى حالة التحقق أو الفعل".[3] ولذلك فإن دور الفلسفة ينازع دور العلم حتى في أقوى حصونه زماناً ومكاناً، فيرى أن معظم ما قدمته النهضة وما بعدها وحتى دالتون وهكسلي مروراً بغاليلو والاخرين من كشوف علمية في مختلف حقول العلم بمعناه البحت هو من فعل فلاسفة بالمعنى الكامل والخاص جداً للفلسفة.[4]

ويرفض رأي الذين يذهبون إلى القول بان التأمل الفلسفي والفلسفة عموماً عديم الجدوى ويعزو خطأهم في هذا إلى تصورهم الخاطئ لغايات الحياة، ولأنواع الحاجات التي تسعى الفلسفة إلى بلوغها.

إن أثر الفلسفة، أي دراستها في نظر الآلوسي لا يلمس ولا يؤتى أكله إلا إذا جردنا عقولنا أولاً من الأحكام السابقة وبالذات ما يتمسك به من يسمون بالرجال العمليين أي الذين لا يعترفون إلاّ بالحاجات المادية، لكن حاجات العقل لا تقلّ في أهميتها عن حاجات البدن، ومن لا يأبه بحاجات العقل لا يأبه بالفلسفة.[5] ومهما تعددت تفسيرات أصل

---

1 الآلوسي: حوار في الفلسفة والثقافة. ص 19.
2 المصدر نفسه. ص 19.
3 المصدر نفسه. ص 20.
4 المصدر نفسه. ص 20.
5 الآلوسي: حوار في طبيعة الفلسفة وطبيعة العلم والعلاقة بينهما. ص 6.

التفلسف يبقى صحيحاً عند الآلوسي أن منبع الفلسفة الأساس هو المعرفة. لأنها عند الفحص الدقيق معرفة، معرفة يستحيل عليها لا بقبول الموروث ببساطة ولا بالأمل ورغبات القلب، وإنما تكسب من خلال المعرفة الواسعة، ومصادرها كثيرة، أنها من جهة خلاصة العلم، وهي مثل العسل، كل قطرة فيه نتيجة لتجوال إلى عدة زهور، ومثل العسل تجد وظيفتها في إنعاش الحياة.[1] وإن الفلسفة تقف وراء معظم ما أنجزه الإنسان مثل الأهرام والمعابد والكنائس والكاتدرائيات والأعمال الفنية الكبرى على الجدران أو الزجاج وفي الأدب والموسيقى والفنون الأخرى. إن الفلسفة بوصفها اعتقاداً وموقفاً ونظرة كلية وراء هذا كله. كما أنها مضمون وسر خلود هذه الأعمال والأدبيات والملاحم والأساطير مثل ملحمة جلجامش وسقوط آدم والكوميديا الإلهية لدانتي وفاوست جوته ورسالة الغفران للمعري وغيرها.[2]

ويعطي الآلوسي للفلسفة دوراً قيادياً ورائداً؛ فيرى أنها في كل عصر تمثل خلاصة ومعنى وجوهراً وثمرةً لمجموع نشاط الإنسان العلمي والمعرفي والاجتماعي والفني، فهي تملك قيمة لا تضاهيها قيمة أخرى ودوراً تلعبه لا يمكن لغيرها أن يلعبه بدلاً عنها، فيرى أن قيمة الفلسفة تتمثل في ما يأتي:[3]

1- أن قيمة الفلسفة الأولى هي ارتباطها بحاجات العقل. فحاجات العقل لاتقل أهمية أو في أهميتها عن حاجات البدن. وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط، ولن يأبه بالفلسفة من لا يأبه بحاجات العقل.

2- أن الفلسفة ترمي إلى المعرفة شأنها شأن أية دراسة، ولكن المعرفة التي تصبو إليها إنما هي من نوع المعرفة الذي يكسب مجموع العلوم وحدة ويضفي عليها نظاماً، ومثال الفيل والعميان[4] المعروف منذ كونفوشيوس وعبر الغزالي وإلى اليوم واضح الدلالة على هذه المعرفة الكلية، وكثيراً ما شبهت معرفة الفيلسوف بذلك الذي يرى الغابة ككل، بينما يرى كل علم الأشجار ولا يرى الغابة.

---

1 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 141.

2 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 37.

3 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 45-47 وكذلك الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 77 فما بعد.

4 يشير الآلوسي: إن مثال الفيل والعميان ذكره الغزالي، وكذلك التوحيدي في المقابسات. تحقيق حسن السندوبي، القاهرة 1939. ص 229. ويشير كذلك في بحثه: الفلسفة والحضارة. حاشية رقم 27. ص 66. انه في الغرب فقد ذكره بوخنسكي (جوزيف): مدخل إلى الفكر الفلسفي. ترجمة: محمود حمدي زقزوق، القاهرة 1973. ص 51.

3- أن الفلسفة مثار متعة ولذة لحياتنا الروحية والفكرية، أي تلك المتعة التي تثير لنا الأسئلة الكبرى التي ستظل محتاجة إلى جواب متجدد؛ وستبقى عصية على الفكر الإنساني ما لم يأت على قواه تغيير يجعلها على غير ما هي عليه، مثل أللكون وحدة وخطة وهدف أم مجرد اختلاط ذرات اختلاطاً عفوياً؟ هل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للإنسان فقط؟ وما إلى ذلك. ومهما اختلفت الأجوبة عنها أو عليها فان من شأن الفلسفة أن تبعث فينا الشعور بأهميتها وإن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار، وإن تبقى فينا الشوق إلى تأمل الكون وتدبره، ذلك الشوق الذي هو معرض لأن يقضي عليه إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم التحقق منها.

4- تلتمس قيمة الفلسفة فيما عليه من عدم اليقين بالذات، أي لا تصل إلى معرفة قاطعة وربما لا تصل إلى معرفة أياً تكن، هذه القيمة ذات جدوى حضارية، وربما تفوق ما تقدم، فالفلسفة إذا كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من أسئلة وشكوك فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد، فهي إنْ أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت معرفتنا بالأشياء كما قد تكون ومن هنا يأتي درسها وجدواها: فهي تعلمنا عدم الانغلاق على الذات والخلاص من الخيلاء وتوقض فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الإطلاع.

5- أن الفلسفة بما تثيره من موضوعات، وفي طريقة معالجتها تؤدي إلى حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة وكأنها تكسر من تحكم الغريزة ذات الحاجات الخاصة، وهي تعلم أن نوسع أفقنا إلى العالم كله خارج حدود ذاتنا إلى حدود غير متناهية، وبهذا تدّرب الإنسان المطلع على عديد المذاهب والرؤى والتسامح وعدم الدوغمائية وقبول النقد والتواضع المعرفي وقبول أنّ الحقيقة يمكن أن تتعدد ورؤيتها كذلك، فالفلسفة ديمقراطية بطبعها.

إنّ الفلسفة مع أن فيها دوغما، بمعنى إيمان صاحب الفلسفة بفلسفته إيمانا قطعياً إلا أن مجموع الرؤى الفلسفية تعلم الإنسان التسامح والمرونة الفكرية والإيمان بتعددية الطروح والرؤى، ويشهد تاريخ الحضارة البشرية أن الفلاسفة كانوا حتى في أشد العصور ظلامية هم أقرب إلى التسامح والدفاع عن حرية الرأي.

. مفهوم العقل

وبما أن أهم ميدان يتجلى فيه العقل بحسب الآلوسي هو الفلسفة فقد وجب الوقوف عند مدلول العقل وتطوره عنده. العقل عند الآلوسي هو فعالية تنمو وتتطور، وليس هبة كاملة فهو يفرق بين المخ والعقل. المخ، عضو مشترك مع فرق في التعقيد والتلافيف والمراكز العصبية مع بقية الحيوانات، وقد احتاج الإنسان إلى أزمان طويلة لينصقل ذهنه وملكاته ليصبح قادراً على عقل الأشياء، أي ربطها مع بعضها وملاحظتها واختزانها حتى أصبح للإنسان عقل، أي قدرة على أدراك الأشياء وفهمها والربط بين الظواهر بعضها ببعض.[1] ويلفت الآلوسي انتباهنا إلى أن اللفظ العربي "عقل" تعني القدرة على عقل الأشياء، أي القبض والسيطرة عليها، كما يقال: "عقلت البعير"، فلفظ العقل يحيل إلى فهم الأشياء وتعقلها والسيطرة عليها "الإمساك بها" من اللغة الإنجليزية Mind وأصلها هو فعل To mind ومعناه الأساس يتذكر، وهي قدرة واحدة من قدرات العقل، وكذلك لفظ Reason ومعناه الدقيق السبب.[2]

ولتحديد معنى العقل بشكل دقيق يختار الآلوسي تحديد التوحيدي للعقل. لأنه يعبر عما يراه الآلوسي مناسباً. وهو أن العقل: هو منظومة التجارب الإنسانية، وكلما كانت تجارب العقل أكثر كانت النفس أتم عقلاً.[3] أيضاً يتبنى الآلوسي فهم أبي بكر بن زكريا الرازي للعقل بمعنى الفاعلية التي يقوم بها الإنسان بوعي وتدبر، وبمعنى الوظيفة أو الوظائف أو الأداة للمعرفة النظرية والأداة للسلوك العملي والصناعات، وهو أيضا في مقابل الهوى.[4]

وللوصول إلى تحديد معنى العقل يرى الآلوسي أنه لابد من ذكر مقابلاته.[5] فهو:

---

1 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 39.

2 المصدر نفسه. ص 39.

3 الآلوسي (حسام محي الدين): مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي. بحث منشور ضمن كتاب حول العقل والعقلانية. دار القدس، الأردن، ط1، 2005. ص 182. كذلك انظر التوحيدي، المصدر السابق. ص 121.

4 المصدر نفسه. ص 182. وللاطلاع على تحديد الرازي للعقل بشكل أوسع انظر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل الرازي الفلسفية. نشر بول كراوس، بيروت، 1973، كتاب الطب الروحاني. ص 7-9.

5 هذه المقابلات ينقلها الآلوسي من تحديد فواد زكريا للعقل في كتابه: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. القاهرة 1975. ص 13-23. ويشير الآلوسي إلى ذلك في طبيعة العقلانية. ص 300-301. كذلك الفلسفة والإنسان. ص 204-206. كذلك مظاهر من العقل والعقلانية. ص 183. وحوار في الفلسفة والثقافة. ص 31.

أولاً: العقل مقابل العاطفة أو الانفعال، فيقال عقلاني وعاطفي مع أنهما ليسا طرفين يستبعد أحدهما الآخر في الحالات السوية، لكن يحدث أحيانا تغليب العاطفة أو الانفعال ومحاربة كل فكر منهجي ومنطقي مع التأكيد على قصور العقل كما في العصور الرومانتيكية وفلسفة الإرادة عند شوبنهاور وإرادة القوة عند نيتشه والحياة عند دلتاي والحدس عند برجسون، حيث يدعي هؤلاء وجود قوة تعلو على منطق العقل وتصل إلى لب الأشياء، بينما لا يدرك العقل سوى العلاقات الخارجية بين الظواهر.

ثانياً: العقل مقابل السلطة: وليس المقصود السلطة الحكومية أو القانونية فحسب، بل السلطة بمعناها العام "الآثورتي" "Authority" وهنا التقابل ينصب على الطريقة أو المنهج في حالة خضوع الفكر أو الإنسان للسلطة يكون التفكير خاضعاً لمصدر يعلو عليه، بينما يرتكز خضوع الإنسان للعقل على الموارد الإنسانية وحدها، وللسلطة معان عدة منها: سلطة القبيلة أو المجتمع أو الأسرة، ولكن أشهرها سلطة الوحي الديني، الذي ينافس العقل ويتفوق عليه لأنه يعلو على ضعف العقل الإنساني وقصوره، ويمثل هذا الرأي الأغلبية.

ثالثاً: العقل في مقابل الأسطورة: والتي كانت بديل العقل في العصور البدائية بسبب ضعف إمكانات الإنسان الفكرية، ووجدت في العصور الحديثة لها أيضاً أنصارا في قبال العقل، بوصفها تعبيراً رمزياً عن القوى الحيوية المكبوتة من العقل نفسه، وهي ما سمي بمدارس اللاوعي.[1]

وهكذا يصل الآلوسي إلى تحديد معنى العقل، وهو تحديد كما أشرنا في الهامش السابق مأخوذ من فؤاد زكريا: بأنه قوة بشرية توضع مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها تسعى إلى التخلص من كل أثار التفكير الأسطوري، مع ميل فيها إلى التناسب الصحيح في فهم جوانب أية مسألة وتبريرها وإضافة البعد العملي أو الأخلاقي والاجتماعي أو الحياتي عموماً، العقل الذي لا يداري المشاعر والذي يندمج في الحياة ويعطي فسحة للاستغراق في جوانب الفعالية البشرية الأخرى التي تشمل الفن والانفعال الخصيب بالحياة والذي مع هذا كله لا يغفل عن أحد مبادئه الأساس ووظيفته وهي النقد والموقف النقدي.[2]

1 الآلوسي: مظاهر ونماذج. ص 183.
2 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 42.

ولابد لنا من الإشارة إلى أن الآلوسي عندما يتكلم عن معنى العقل فهو يتكلم بصفته أوسع من المعنى المراد عندما نقسم الفلاسفة في نظرية المعرفة إلى عقلانيين وتجريبيين، فالعقل عنده مأخوذ بمعنى استخدام الذكاء وحده في البحث استخداماً منطلقاً حراً، والعقل هنا مرادف للتعقل أو استخدام الملكات الواعية استخداماً شديد التروي والحكمة، والعقل بهذا المعنى يوحي بفعالية تفوق أية فعالية أخرى، فالمقصود هنا تفرقة العقل عن الهمجية والهوى والعاطفة وعن أي تسليمية أو عشوائية يتصف بها الإيمان أو السلطة، وبهذا المعنى الواسع لكلمة عقل لا يتعارض العقل مع التجربة، بل يضمها جزءاً منه.[1]

المنهج التكاملي: معالم وآفاق:

لقد استمد الآلوسي عناصر منهجه من تجربته الفلسفية. فالمنهج بصورته الكاملة لم يستخدم بكل عناصره منذ البداية، بل مر بمراحل وأطوار متعددة يشبهها بمراحل بناء البيت أو عملية نمو الجسم الحي في المشيمة إلى أن يصبح إنساناً سوياً.[2] وقبل أن يعرض الآلوسي لمنهجه، يمهد بمجموعة من الملاحظات النقدية. وهي:

الملاحظة الأولى: تتعلق بنظرته إلى الفلسفات الحديثة، أيا يكن منهجها ومبادئها، فيرى أن لابد من وجود هذه الفلسفات في الساحة الثقافية دون قيد أو شرط، فالمجتمع العربي بحاجة إلى الاتصال بالفكر العالمي وبوعي وبصيرة. فنحن بحاجة إلى فتح كل النوافذ، ويجب أن لا نخشى شيئاً. فإن هذا الفكر له تطوره ومساره، وهو يعرف طريقه، عندها سنغتني به، وسيوضح تاريخه خطأه من صوابه وصولاً إلى آخر الفلسفات العلمية المعاصرة قرباً للحقيقة وتطابقاً مع العلم وتحقيقاً لإنسانية الإنسان والإنسانية.[3]

الملاحظة الثانية: ضرورة التواصل مع الفكر الأوربي، أن الفكر الأوربي ليس محض بناءات فكرية ذاتية، يمكننا أن نأتي بمثلها أو أحسن منها أو العكس. أن الكشوف العلمية منذ عصر النهضة هي كشوف لقوانين طبيعية واجتماعية وسايكولوجية واقتصادية فرضها الواقع الحقيقي للطبيعة وللمجتمعات والتاريخ ولدراسة الإنسان وللحركة الاقتصادية من الإقطاع إلى الرأسمالية. وهكذا فهي والفلسفات التي تقوم عليها ذات صفة موضوعية، وفيها

1 الآلوسي: الفلسفة والحضارة. ص 42.

2 الآلوسي: الدرس الفلسفي. ص 145.

3 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 167-168. كذلك الآلوسي: مستقبل العقلانية. ص 281-284.

بعد عالمي عام، فضلاً عن أبعادها الخاصة القومية والمحلية وما أشبه، وهذا يصدق على كل التغيرات الحضارية منذ حضارات الشرق القديم حتى اليوم، وتقدم الإنسان هو حصيلة كل هذه المسيرة الحضارية المتصلة.[1]

وهكذا يرى الآلوسي فمن أية جهة نظرت إلى الأمور تجد أن لا طريق آخر غير طريق التواصل، وبقدر ما يتعلق الأمر بالفكر الفلسفي لا نستطيع أن ننخل أفكارنا التراثية وعقلنا العربي والوسيطي وبناءاتنا الفكرية الحالية، ولا أن نصل إلى المجتمع السليم المسلح بالعلم والحقيقة من دون أن نطلع ونستعين بجهود من سبقنا، وهي الحضارة الحديثة.[2]

الملاحظة الثالثة: يقول الآلوسي: "مع أننا ندعو إلى فلسفة علمية، ومع اعتبارنا "المثالية" في الفلسفة نظرة غير علمية إلى العالم لكننا مع ذلك لا نرى من الصواب الحكم على الفلسفات المثالية بأنها شيء يزيد عن كونها هراء وهروباً وخطأً". وينعت الآلوسي أصحاب هذا الرأي بالجهل وعدم المعرفة بقوانين ظهور الأفكار والمنظورات الفردية أن جذور المثالية تمتد إلى المعرفة البشرية نفسها.[3]

إن النظم الفلسفية مثالية أو مادية عند الآلوسي هي ليست معتقدات منعزلة أو إفرازات فردية حرة، بل هي أنظمة فكرية لها أساسها ودواعيها ولايمكن أن تدرس على أساس أنها خطأ أو صواب، بل على أساس معرفة الحالة الموضوعية التي دعت إليها، وأشكال الوعي الاجتماعي المرتبطة بها، فضلاً عن أسلوب الحياة الذي تكشف عنه تلك الأنظمة والمواقف الفكرية.[4]

الملاحظة الرابعة: يرى الآلوسي أن الاختلاف في الموقف الفلسفي الخاص، لا يعني الاختلاف في العام والعكس بالعكس. فقد تتفق فلسفات غربية في موضوعة الإلحاد لكنها تختلف عن بعضها بمناهج خاصة وأحياناً مختلفة وبعيدة عن بعدها التاريخي. لذلك يرى الآلوسي أن مجتمعنا العربي الحالي لا يمكن أن يستغني عن الوضعية والفلسفات الأخرى، لا باعتبارها كل ما يراد لهذا المجتمع، بل باعتبارها لبنة في بناء فكرنا العربي الحالي.[5]

---

1 المصدر نفسه. ص 170-171. وانظر الآلوسي: مستقبل العقلانية. ص 284-286.

2 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 171.

3 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 171. كذلك انظر الآلوسي: من الميثولوجيا. الفصل الثاني والثالث، ولنفس المؤلف: التطور والنسبية. ص 84 وما بعدها. وكذلك مستقبل العقلانية. ص 286.

4 المصدر نفسه. ص 172.

5 المصدر نفسه. ص 172-173. كذلك مستقبل العقلانية. ص 287.

الملاحظة الخامسة: يرى الآلوسي أن فهم تاريخ الفلسفة لا يمكن أن يكون إلا بالاستناد إلى دراسته وفق منظور يأخذ في اعتباره مبدأ التاريخية. والتاريخية لا تعني عند الآلوسي البحث عن جذور الأفكار فقط، بل ووضعها موضعها الصحيح من حركة الفكر ومسار الأشياء عند التقويم. وهكذا تقوم الفكرة لا بشكل مطلق، بل من خلال علاقاتها بأشياء محددة لها علاقة بها. وعلى أساس مقدار مساعدتها على مجيء الجديد أو المحافظة على القديم.[1] وعلى ضوء هذه الملاحظات يحدد الآلوسي خصائص وسمات منهجه التكاملي.

الخصائص العامة للمنهج التكاملي:

يعرض لنا الآلوسي في كتابه "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي" وكذلك كتابه "الفلسفة والإنسان" وكذلك كتاب "في الفلسفة العلمية" خصائص وسمات منهجه التكاملي فيرى:

1- أنه منهج جدلي: أي أنه يتناول الظواهر والأفكار في ارتباطها وتبعيتها المتبادلة، في تطورها وتغيرها، ويكشف عن الجوانب الداخلية المتضادة التي يشكل الصراع بينها مصدر تطورها.[2]

2- مبدأ التاريخية أو التواصل الفلسفي: إن المنهج التاريخي يهتم في دراسته وتتبعه للتراث الفلسفي بإظهار المواقف والنظريات من خلال أدائها الوظيفي في زمانها، أي عمن تعبر ومن خلال وقوفها مع حركة التقدم أو ضدها.[3] فالأديب والمصلح والفيلسوف والعالم لا يبدأ من الصفر بالاعتماد على خبرته الفردية المعزولة فقط، إنه هو نفسه نتاج التربية والخبرات المكتسبة من المجتمع والمدرسة والكتاب والمختبر والمعمل ومن ثمّ فإن أية دراسة لمشكلة فلسفية أو لفيلسوف أو أديب.. وما إلى ذلك، لابد أن تأخذ في الاعتبار دراسة التراث السابق لمعرفة موضع الفيلسوف أو الفلسفة المدروسة من سياق التطور الفلسفي سواء الذي قبلها أو الذي هو معاصر لها.[4]

---

1 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 174-175.

2 المصدر نفسه. ص 176.

3 الآلوسي: دراسات. ص 15. وانظر الآلوسي: البنية والعلاقة. ص 126.

4 المصدر نفسه. ص 14. وانظر الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 192.

إن المنهج الجدلي، لا يهمل دراسة أي موضوع أو يتركه بحجة أنه قديم، كما لا يقف عنده مشدوهاً مقدساً بحجة أنه قديم أيضاً، لذلك فإن هذا المنهج لا يعترف بوجود موضوع تقدمي أو رجعي، بل هو يعترف فقط بوجود منهج تقدمي أو رجعي ومنظور تقدمي أو رجعي.[1]

3- مبدأ الاجتماعية أو العلائقية: أي ارتباط المذاهب الفلسفية بالعلاقات الاجتماعية السائدة في مرحلة معينة، ووجد أن أحسن تمييز لهذه المراحل وأسلمه. ويمثل جوهره هو نمط أسلوب الإنتاج المسيطر، وتعني العلائقية كذلك موقف الفلسفة من الصراع بين القوى الاجتماعية الرئيسية وعلاقتها- أي الفلسفة- بأشكال الوعي المختلفة كالدين والسياسة والعلم والفن والأيديولوجيا.. وما إلى ذلك.[2]

4- مبدأ العلمية: أي صلة الفلسفة بمستوى العلوم في زمنها والإطار العام للنظرة العلمية. مثلاً في الماضي أثرت نظرة العلم إلى سكون المادة وعدم ربط الكم بالنوع، والإقرار بالحركة الميكانيكية فقط، وفكرة المكان الطبيعي للعناصر وتقسيم العالم إلى عالم العناصر والعالم الأثيري الفوقي، وفكرة أن لكل حركة محركاً خارجياً، ومحدودية العالم، والمكانة الخاصة للإنسان بمفهوم لا تطوري.[3] هذه المنظورات العلمية السائدة أثرت في المذاهب الفلسفية جميعاً حتى بعد الثورة الكوبرنيكية. والشيء نفسه يقال على أثر الداروينية وغيرها من التطورات العلمية على الفلسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين.[4]

5- الخصائص الوطنية والقومية: يرى الآلوسي أن هذا المنهج يعطي أهمية كبيرة لمعرفة خصوصيات الفلسفة لبلد معين في حقبة معينة، ويشير الآلوسي إلى أن هذه الخصائص اجتماعية النشأة، وليست راجعة إلى أسباب بيولوجية وهي لذلك مؤقتة، أو بعبارة أخرى مرتبطة بالبنية الثقافية والاجتماعية والتاريخية.. وما إلى ذلك أي أنها قابلة

---

1 الآلوسي: دراسات. ص 15.

2 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 176. وانظر الآلوسي: دراسات. ص 10.

3 انظر الآلوسي (حسام محي الدين): عالم يتغير. دراسة في فكر عصر النهضة الأوربية وأبعاده الفلسفية والعلمية. مجلة الأديب المعاصر، العدد 31، 1986، وانظر كذلك الآلوسي: دراسات. ص 13.

4 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 176. وانظر الآلوسي (حسام محي الدين): الآثار الاجتماعية لنظرية التطور. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، محور الحيوي/ الرمزي. ص 62 وما بعدها.

للتبدل، بل هي بالفعل متبدلة، وهي كذلك مرتبطة بالزمان والمكان وليست خصائص مطلقة وأبدية.[1]

6- الجانب الفردي: والمقصود بالجانب الفردي حسبما يرى الآلوسي، هو أن الفرد شيء لا يتكرر، وجود خاص، مع ما له من صفات مشتركة تحددها كونه إنساناً وكونه ينتمي إلى فترة معينة وأمة معينة وتاريخ معين وغير ذلك، إن أي الفرد يمكن أن يضاف كعامل آخر لتفسير الإبداع الفلسفي والنظرة الخاصة التي يفرزها تاريخ الفلسفة.[2]

7- الاستقلال النسبي لتاريخ الفلسفة: ينبه الآلوسي إلى أن المنهج الذي يريده ويدعو له، يبقى غير كامل ما لم نأخذ بهذا الطابع الخاص لتاريخ الفلسفة. إن تاريخ الفلسفة ليس تطوراً متساوقاً مع التاريخ بشكل تام، بل قد يسبق الفكر الفلسفي القاعدة الاقتصادية والمادية أحياناً ويتأخر عنها أخرى.[3]

وبعد أن بين لنا الآلوسي سمات وخصائص منهجه التكاملي، يرسم لنا عناصره فيعرض مجموعة من الإرشادات التي يرى ضرورة الآخذ بها من قبل دارسي الفلسفة وهي:

1- دراسة المعلومة بحسب منهجية تقوم على ربطها بأي نص وفيلسوف مدروس بالأساس الاجتماعي والمطروح العلمي والتراكم المعرفي على أساس دوائر تضيق أوسعها.[4]

2- تاريخ الفلسفة العامة.

3- تاريخ العلوم وطروحاتها حتى زمن المدروس.

4- طابع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

5- الطابع الوطني والقومي.

6- الطابع الفردي أو الشخصي.

ويضرب الآلوسي لنا مثلاً على ذلك فيرى، لكي نفهم فلسفة ابن سينا مثلاً، وطابعها الخاص لابد أن نعرف موقفه من سلسلة الفكر الفلسفي قبله والمعاصر له، وكذلك لابدّ أن نعرف العلم السائد في ميدان الطبيعة والفلك ومفاهيم المادة والحركة.. وما إلى ذلك، كما أن معرفة نمط الإنتاج السائد: عبودي، إقطاعي، رأسمالي.. وسواها مهمة جداً في تفسير الآراء

---

1 المصدر نفسه. ص 177. وانظر الآلوسي: دراسات. ص 15-16.

2 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 177.

3 المصدر نفسه. ص 178.

4 الآلوسي: البنية والعلاقة. ص 107-111.

الفلسفية في زمن محدد.[1] إن هذا العامل يفسر الحقائق العامة الكبرى جداً، بينما تشكل العوامل الأخرى دوائر أضيق، ولكنها ستكون أهم كلما ضيقنا الدوائر وصولاً إلى العامل الفردي الذي يبدو عظيم الأهمية في تفسير التنوعات والمواقف الفلسفية المتعددة.

1- ينبغي الالتفات إلى الكل أو البنية عند دراسة الجزء أو النظرية أو الشخص. إن المذاهب والأفكار بنى لها نسقها ونظمها الخاصة بها، وإن هذه النظم الفكرية والمذاهب الفلسفية لا تتم بالانتقاء لمكوناتها وعناصرها فيجلس المفكر ويقول: لآخذ الذرية من ديموقريطس والثنائية من أفلاطون وهكذا. إن الذي يحدث هو عملية ديناميكية معقدة عميقة الجذور، متعددة الموارد، كأنها شبه آلية أو بلا وعي مع أنها عملية عقلية واعية على المدى الطويل.[2]

2- الحذر من التعامل التجزيئي، سواء بتجزئة النص على نمط "ويلٌ للمصلين" أم بعدم الالتفات إلى كل جوانب المدروس وتطوره العلمي والفكري وسياق إنتاجه والمطروح إلى جانبه وقبله من حلول.[3]

3- الابتعاد عن الأسلوب الانتقائي: إذ لا يمكن فهم المنظورات الفلسفية أو أي فيلسوف إلا بفهم تاريخ الفلسفة كله. هذا من جهة، وعصر النص أو الشخص وما يرتبط به من طروح مماثلة أو مخالفة واستحضار كل ما يتصل بها أو به.[4]

4- الإكبار من عقلانية أو علمية السلف لا تعني جعلهم بديلاً عن الحاضر، بل للأمثولة والاقتداء فقط، وإذا أردنا الوصول إلى فلسفة جديدة عصرية، فمن خلال العصر وآلياته وعلومه، وليس من خلال علم الماضي وفلسفته.[5]

5- الجدلية: أي يجب دراسة الأشياء وعلاقاتها وهي في حركة، بكل ما فيها من تناقض وتبادل. وباعتبارها كلاً، وليس باعتبارها منفصلة ومستقلة عن بعضها.[6]

6- التكاملية: هي الاستعانة بكل العلوم حتى بآراء الخصوم، وبكل المعروض حول المشكلة أو التواصل والتعدد. أي الحضور الكامل للمعلومة أو المفكر أو الفكر وما حوله وقبله

---

1 مزيد من الأمثلة حول هذا الموضوع انظر الآلوسي: دراسات. ص 10 وما بعدها.

2 الآلوسي: تأصيل فلسفات الوجود. ص 83. وانظر الآلوسي: البنية العلاقة. ص 124-127.

3 الآلوسي: الدرس الفلسفي. ص 159.

4 المصدر نفسه. ص 159.

5 الآلوسي: تجربتي الفلسفية. ص 22.

6 الآلوسي: في الفلسفة العلمية. ص 26.

وضده أو معه، وليس خبط عشواء، بل ضمن خطة وبصيرة للوصول إلى الغرض أو الإفصاح عن الرأي المنشود أو المراد.[1]

7- التواصل الحضاري: وهو ضد الشوفينية، مثل أكذوبة المعجزة اليونانية أو المغالاة في عقلنة الفلاسفة اليونان.[2]

ويضيف الآلوسي مجموعة من القواعد والمستوجبات ويعتبرها جزءاً من المنهج ويراها مهمة في أي منهج وفي التناول الفلسفي درساً أو كتابة أو نقداً وهي:[3]

القاعدة الأولى: لا وجود لمحرم على الفكر الفلسفي تناولاً وبحثاً وتأملاً ونشراً.

القاعدة الثانية: كل فكر هو نتاج وانعكاس لوضع محدد زماناً ومكاناً وإمكانات، فلا يحق لأحد أن يفرضه حلاً وحيداً أو منظوراً وحيداً معصوماً عن النقد والمراجعة.

القاعدة الثالثة: علينا دراسة كل نص من خلال زمانه وأطروحات مجتمعه ولغة زمانه وشبكة المعلومات آنذاك، وعدم الأخذ بهذه القاعدة هو فتح النص لغير زمانه، بعمليات تأويل وتلوين تجعله اعتباطاً بديلاً عن الحاضر بادعاء أن الحاضر موجود فيه تحت تأثير نفسي مفاده: أن الفكر الذي يحمله النص نفسه أصبح عرضة للإهمال أو عدم النفع. ضمن عقلية ترفض أنه هو كذلك.

القاعدة الرابعة: الحقيقة المطلقة والفكر المطلق لا وجود لهما، لأن كل فكر أو معرفة هي نسبية.

القاعدة الخامسة: علينا أن نبدأ من حيث انتهى الآخرون، وهذا ما أكده الكندي والفلاسفة وابن رشد فيما بعد.

القاعدة السادسة: الخطأ المعرفي لا يعرف إلا من خلال النقد أو الطروح المضادة.

القاعدة السابعة: التفلسف ليس هو المعرفة بالمذاهب فقط، بل هو أيضاً- ولزوماً- الموقف منها.

---

1 الآلوسي: تجربتي الفلسفية. ص 22. وانظر عطية: المصدر السابق. ص 167.

2 المصدر نفسه. ص 22. وانظر كذلك من الميثولوجيا. ص 171. وما بعدها.

3 المصدر نفسه. ص 23-24.

. تطبيقات المنهج التكاملي

وبعد أن بينا منهج الآلوسي على سبيل الإجمال لابد لنا من أن نبين هل طبق الآلوسي مبادئ منهجه على دراساته؟ أم كان مجرد دراسة نظرية ليس لها أية أبعاد عملية وتطبيقية؟ يقول الآلوسي: "لقد عالجت في بحوث وطبقت في كتب خطوط منهج نراه بشكل مفصّل".[1] فقد طبق الآلوسي منهجه في كتابه "دراسات" حيث أوضح فيه الخطوط العريضة للمنهج الذي يراه، وطبقه في بحوث الكتاب نفسه[2] وخصوصاً بحث "الفيض بنظرة عصرية" حيث أوضح فيه عدم صواب تناول النظرية وأطروحاتها كفكر محلق في لا شيء، بل من خلال رصد مقولاتها ومقدماتها العامة على أساس حركة العلم وأطروحات الفلسفات حتى وجودها وحركة المجتمع، وتقويمها على أساس موقعها من الفكر الذي سبقها أو لحقها أو بالنسبة للطروحات المزامنة لها. ويشير الآلوسي كذلك إلى أنه طبق منهجه في كتابه "الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم" على أساس دراسة تستحضر تاريخ الفلسفة ومعنى اللغة أو المفردة في زمانها، وتطبيق ذلك على "المحتوى القرآني التاريخي أو الزمكاني" حول أصل العالم، وهل هو خلق من شيء أم من لا شيء.[3] أما في كتابه "من الميثولوجيا إلى الفلسفة" فيؤكد الآلوسي على أنه حقق نتائج رائعة من خلال تطبيقه للمنهج حول رد أصالة الفكر اليوناني إلى عناصر شرقية، وفي الوقت نفسه الإقرار بوجود قفزة نوعية على أساس قانون التحول الكمي الكيفي، بتطبيقه على الفكر والحضارة.[4]

وعلى الأساس نفسه "التكاملي" الذي لا يترك نصاً، والذي يفسر الكل من خلال الأجزاء والبنية وبالعكس وصل الآلوسي إلى أن "فكرة المعدوم" لا تتعلق بمشكلة الوجود، بل بنظرية المعرفة الإلهية. وفي سنة 1985 نشر الآلوسي عدة بحوث الأول بقسمين بعنوان "الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة" رأى فيه الآلوسي عدم وجود نظرية تطورية عند أي

---

1 الآلوسي: الفلسفة والإنسان.9 ص 179.

2 يبين الآلوسي في كتابه هذا، الخطوط الأساسية للمنهج إضافة إلى تقديم ملخص لكيفية تطبيقه على بحوث الكتاب نفسه انظر الآلوسي: دراسات. ص 9-42.

3 راجع الآلوسي (حسام محي الدين): الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980. وهناك طبعة جديدة مضافاً إليها مفهوم الزمان في فلسفة العلم. صدرت عن دار القدس، 2005.

4 الآلوسي: من الميثولوجيا إلى الفلسفة. هو عبارة عن مجموعة بحوث لها موضوعات مختلفة ويجمعها منهج واحد هو المنهج التكاملي.

من فلاسفتنا القدامى، بما فيهم إخوان الصفا ومسكويه وابن سينا وابن خلدون. وهذا خلاف ما ذهب إليه لفيف من الباحثين مثل إسماعيل مظهر، والطيب تيزيني وحسين مروة، على أساس المنهج التكاملي التاريخي الجدلي نفسه اللاانتقائي، اللاعدمي، اللامطلقي، النسبي نسبيةً غير مطلقة.[1] أما في بحثه "تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل" يقول الآلوسي: "في هذا البحث الطويل نعتبر أننا أعطينا أحسن صورة ناضجة عن منهجنا. وفيه أوضحنا دور "العام" ودور "الخاص" ودور "الفرد" ودور "الجماعة" وفكرة "البنية والعلاقة" ودور "العلم" ودور "التواصل الفلسفي" وعدم جدوى المقارنات بين رؤى أو حلول تبدو متشابهة، وتقع في منظومات اجتماعية وعلمية وفكرية وزمنية مختلفة. مثل مقارنة هيوم للسببية برفض الغزالي أو الأشاعرة للسببية الطبيعية وأمثلة أخرى، دون أن يوهمنا هذا بالوقوع في النسبية المطلقة للحضارات على نمط ما نجده عند اشبنجلر أو توينبي".[2] فضلاً عن ذلك طبق الآلوسي منهجه في كتابه "التطور والنسبية في الأخلاق" وغيره من الكتب والبحوث المنشورة وغير المنشورة.

في السؤال الأخلاقي:

. فكرة المطلق في الأخلاق ونشأتها

رفض الآلوسي فكرة المطلق في الأخلاق، وذهب إلى أن القوانين العقلية والخلقية هي نتيجة لمجمل الأوضاع المادية وبناها الفوقية التي عاشها الإنسان، وأن القول بوجود أخلاق محددة وثابتة ومطلقة ما هو إلا خيال. كما يرفض القول بفطرية الضمير من نقده للأخلاق المثالية. ويورد الآلوسي ردين على القول بفطرية الضمير والقيم المطلقة ويعدهما يصلحان لإبطال جميع صور قول المثاليين بالضمير الفطري وبالقيم المطلقة:

الرد الأول: نسبية الأحكام والمقاييس: إن الضمير أو الحاسة الخلقية متصّير وأن أحكامه عبر العصور مختلفة ونسبية وأن لكل زمان ومكان مقاييسه، ولو كان العقل فطرياً والضمير حاسة سادسة، مثل العين والسمع، لكان هو هو دائماً وأبداً. ولكي يفند الآلوسي القول بأن الضمير فطري أن أحكامه مطلقة تصلح لكل زمان

---

1 الآلوسي: الفلسفة والإنسان. ص 180. وللمزيد من الاطلاع انظر الآلوسي: الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة. القسم الأول، وكذلك القسم الثاني.

2 للمزيد من الإطلاع انظر الآلوسي: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل.

ومكان يقول: "ولعل في منزلة المرأة والعبيد وتقسيم الجماعة سابقاً إلى مواطن حر ونصف حر وعبد ما يقدم ألوف الأمثلة على أن ضمير الإنسان وعقله كانا راضيين عن أمور يراها ضميرنا اليوم منتهى الظلم ويراها عقلنا منتهى السخف واللامعقولية".[1] ولو قمنا بعملية تحليل لتقييماتنا "خير" "شر" "عدل" لرأينا بحسب الآلوسي أن هذه الكلمات هي تعميمات ووسائط لغوية للتعبير عن مشاعرنا وانفعالاتنا تجاه الأشياء، هي تعبير عن استحساناتنا عن سخطنا أو رضانا، إنها تعبيرات واحدة ومشتركة، لأن ما تعبر عنه واحد ومشترك، إنها تعبيرات مطلقة وليس ما تعبر عنه هو المطلق. الإنسان الذي يسرق من غير قبيلته في القديم يقول عن السرقة إنها شيء جيد أو خير أو عدل. ونقول نحن عن عدم السرقة إنه شيء جيد أو خير أو عدل. فالمشترك هو التعبير اللغوي لا العمل الذي تشير إليه اللغة. ومن هنا يرى الآلوسي غلط الحدسيين، من خلال فصلهم المفاهيم والكلمات والأفكار والانفعالات عن موضوعاتها عن علاقاتها وبذلك يجعلون هذه المفاهيم والكلمات مطلقة.[2]

الرد الثاني: الضمير وليد اجتماعي النشأة: يستند الآلوسي في تدعيم رأيه هذا بأن جملة من العلوم الحديثة استطاعت تقديم تفسير لظهور الوازع الخلقي أو "الضمير" على أساس اجتماعي عبر الإنسانية منذ عصورها الأولى وحتى اليوم وعلى أساس فردي عند كل شخص منا منذ الطفولة إلى الرشد، ويقوم بهذا الجهد بالدرجة الأولى علمان هما: علم النفس وعلم النفس الاجتماعي.[3]

من وجهة النظر الاجتماعية، الضمير نشأ كمرحلة متأخرة، وقد سبقته مراحل أخرى هي مرحلة العرف، ثم مرحلة السلطة الخارجية المتمثلة في القوانين الوضعية أو السماوية، وأن درجات الحكم على السلوك تطورت في اتجاهين:[4]

1- اتجاه أفقي طولي نحو الخارج وهو توسع في درجة اعتبار المرء لنفسه وللآخرين، أي من العشيرة أو القبيلة إلى الأمة أو الوطن فالإنسانية.

---

1 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 112-113.

2 المصدر نفسه. ص 114. وانظر كورنو: المصدر السابق. ص 115. وكامنكا: المصدر السابق. ص 136. ورايشنباخ: المصدر السابق. ص 245.

3 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 116.

4 المصدر نفسه. ص 117. كذلك انظر كولبه: المدخل. ص 90. وانجلز: أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة. ترجمة مصطفى كامل، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ. ص 190.

2- اتجاه داخلي أو عمودي. من اتباع المرء للعرف بدون وعي إلى اتباع القوانين والسلطة الخارجية، وأخيرا إلى اتباع ما يمليه على الإنسان ضميره الخاص أي السلوك الواعي.

وهكذا يصل الآلوسي من خلال طرحه للآراء السابقة وتبنيها لنتيجة مفادها أن القول بفطرية الضمير ليس له لا دلالة علمية ولا دلالة اجتماعية ولا دلالة نفسية، بل هو ناشئ في نظره من تصورات عامة نتيجة لتعميمات لجزئيات وإعطائها صفة الإطلاق والتعميم.

ومن أجل تدعيم وتأييد موقفه الرافض للقول بالأخلاق المطلقة والمثبت للقول بالأخلاق النسبية يستشهد الآلوسي بأقوال العديد من العلماء والفلاسفة الذين ذهبوا في دراساتهم الأخلاقية إلى القول بنسبية الأخلاق مثل "ادوارد كلوده" و"وليم جيمس" و"جون ديوي" و"اندريه كريسون" و"هوبهوز" وغيرهم. ويرى الآلوسي أن القول بالنسبية في الأخلاق لم يأت من فراغ بل هنالك مجموعة من الأسباب أدت إلى التحول من فكرة الإلهي والمطلق إلى فكرة الاجتماعي والنسبي ولقد أثبت الآلوسي في بحثه عن المعرفة وبشكل واضح أن المعرفة نسبية، وفي الوقت نفسه هي ليست نسبية متطرفة، لذا نلاحظ هنا أن الآلوسي يقول بأنه ليس من الضرورة أن يتطابق تقدم الأخلاق مع تقدم المعرفة. كما لا يجوز النظر إلى هذا التقدم كحركة من الأخلاق النسبية إلى الأخلاق المطلقة. فالأخلاق خلافاً للعلم لا تهدف إلى معرفة الحقيقة الموضوعية، بل إلى وضع قواعد معينة لسلوك الفرد يتطلبها المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. والأخلاق نسبية باعتبارها تعكس شروط الحياة المتبدلة. لكن في كل عصر تعتبر الأخلاق التي تدافع عن المستقبل وتعكس التطور التقدمي للمجتمع هي الأخلاق الحقيقية.[1] هذه هي إذن استمرارية الخط التطوري في الأخلاق عند الآلوسي وهذا هو معنى عدم نسبيتها نسبية مطلقة.

في تأسيس الخلقي:

ويرى الآلوسي إذا أردنا ان نرسم أو نخطط لمستقبل الأخلاق ومعانيها في المستقبل فإن هذا التخطيط يجب:

أولاً: ألا يكون خيالياً ومن نوع التمني، بل على أساس الظروف الموضوعية وإمكاناتها في المستقبل، ظروف الإنتاج والعلاقات الإنتاجية ونوعها.. وما إلى ذلك.

---

1 المصدر نفسه. ص 138.

ثانياً: أن يراعى التمييز بين مرحلتين: مرحلة البناء الاشتراكي، إذ سيكون لهذه الفترة طالت أو قصرت، أخلاقياتها، ثم مرحلة البناء مابعد الاشتراكي وسيكون لها أخلاقياتها أيضاً.[1]

ويعد موضوع العدالة والمساواة عند الآلوسي حجر الزاوية أو الحجر الأساس في إعطاء الخصائص المميزة، والعلامة الفارقة لأخلاق كل فترة طبقية كانت أو غير طبقية.[2] وبعد أن كانت المجتمعات الطبقية الثلاثة: العبودي والإقطاعي والرأسمالي مجتمعات لا تتوفر فيها العدالة ولا المساواة، بل يوجد فيها تفاوت مريع، بحيث من ينتج يكاد لا يأكل ولا يحظى بشيء، بينما من لا ينتج يأكل ويكاد يحظى بكل شيء، ويترتب على هذا جملة معقدة من الحرمانات والقهر بالنسبة للأولين، وجملة من المغانم والامتيازات والتسلط بالنسبة للآخرين. أصبح الأمر في المجتمع الاشتراكي مختلفاً تماماً، فالعدالة والمساواة هي قوام هذا المجتمع، وأصبح شعار هذه الفترة أو المرحلة هو "كل حسب طاقته، وكل حسب عمله".[3]

ولهذا كله يطرح الآلوسي أخلاق المجتمعات الاشتراكية بوصفها أخلاقاً بديلة لأخلاقيات المجتمعات الطبقية الثلاثة: العبودي والإقطاعي والرأسمالي. ومن أبرز سمات هذه الأخلاق عنده هي:[4]

1- إن الأخلاق الاشتراكية لا تكون محاولة تغييرها وإصلاحها عن طريق ما يسمى "بالكمال الخلقي" للفرد أو الإصلاح والتحسين للرأسمالي وللرأسمالية، بل بالقضاء على الرأسمالية وتحويل المجتمع إلى مجتمع اشتراكي.

2- إن هذا القلب لأسس المجتمع الرأسمالي إلى بديله الاشتراكي يقتضي نضالاً. لذلك فإنه لا بد من التحلي بحد أعلى من المبدئية والتنظيم والتعاون والصمود والتصميم، وصفات خلقية عالية من الشجاعة والإيثار والإخلاص للوطن وللجماهير والحب وللعدالة وللشرف وللناس، وأن النضال من أجل انتصار وتثبيت الاشتراكية يولد نهضة خلقية ويربي الجماهير الواسعة على أخلاق لا تعرف الظلم ولا الأنانية ولا الميوعة ولا الانغلاقات المذهبية.

---

1 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 140.

2 المصدر نفسه. ص 140. وانظر بوليتزر: المصدر السابق. ج2. ص 198-199.

3 انظر افانا سييف: المصدر السابق. ص 172-182.

4 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 145.

3- ليس من الصواب أن أخلاقيات المجتمع الساعي إلى الاشتراكية وحتى معها سترتفع حالاً بمجرد الإعلان عن بدء العمل من أجل هذه الغاية إلى المستوى المطلوب، وذلك أن بقايا ورواسب المرحلة الطبقية الطويلة ستستمر لفترة تقصر أو تطول. فالأمر يحتاج إلى تربية الناس من عمال وفلاحين وبرجوازية صغيرة بروح أخلاق المرحلة الجديدة.[1]

4- إنّ أخلاق هذا المجتمع البديل، وعلى أساس من الملكية العامة وجوهر الاقتصاد والمجتمع الاشتراكي وعلاقاته الإنتاجية ستكون أخلاقاً جماعية لا فردية، فالجماعية والتعاون والشعور بالمسؤولية نحو القضية العامة والاهتمام بمصالح الجماعة ستكون أرفع الفضائل التي يسري عليها أو يزاولها الناس وهم يبنون أسس مجتمعهم الجماعي أسلوبا وهدفاً.[2]

5- إن إرادة العيش على حساب الآخرين تتناقض مع أسس المجتمع الاشتراكي ومع أخلاقه، وتقوم أخلاقيات المجتمع الاشتراكي على جعل العمل حاجة حياتية غاية لذاتها وليس وسيلة فقط. وإن الكسل والخمول واللاجدوى والطفيلية رذائل في المجتمع الاشتراكي. وفي هذا الاحترام للعمل وجعله غاية يتجلى الجانب الروحي الجديد للناس الذين تربوا في المجتمع الاشتراكي.

6- إن الأخلاق الاشتراكية إنسانية، فبعد السيطرة الطبقية التي دامت قروناً طويلة وبعد أن كان الإنسان وسيلة لإنتاج ظروف حياة لإنسان آخر. صار الإنسان وحاجياته لأول مرة الهدف في ظل الاشتراكية. إن هذه الأخلاق الجديدة ترى أن الإنسان صديق ورفيق وأخ للإنسان. وهنا تتجلى الطبيعة الإنسانية الرفيعة لأخلاقيات الإنسان والمجتمع الاشتراكي.[3]

7- احترام الأسرة وتوطيدها، ومع تطور المجتمع الجديد ستقوم العلاقات بين أفراد الأسرة على الحب والاحترام المتبادل البعيدين عن النفاق والخديعة والدوافع المادية بدلاً من ذلك ستقوم على أساس من الثقة والصدق والبساطة والتواضع، وفي الوقت نفسه تشارك المرأة الرجل كامل الحقوق في العمل والثقافة والأهلية.

---

1 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 145.

2 المصدر نفسه. ص 147.

3 المصدر نفسه. ص 148.

8- وليس أدل على قيمة الأخلاق وأهميتها في المجتمع الجديد من الحقيقية الآتية وهي: أن نمو الأخلاق مرتبط بكون الانتقال إلى المرحلة العليا للملكية الجماعية يفترض تلاشي الدولة والقانون تدريجياً كمنظم للعلاقات بين الناس ليتعاظم دور الأخلاق وتحل محلها، أي أن في هذا المجتمع الجديد يصل الوازع الخلقي إلى ذروة تطوره إلى أن يصبح داخلياً غير مفروض من الخارج مع كامل الشعور بالحرية والمسؤولية.[1]

9- إن الأخلاق الجديدة في المجتمع الاشتراكي ستعمل دائماً للإبقاء على خير ما أنتجته الإنسانية من قيم وفضائل، مع توسيعها وبلورتها. إن قيم الصدق والحب والإنسانية والتعاون والتعاطف والإيثار والبساطة والشجاعة والأمانة والشرف والتواضع واحترام الغير والتفاؤل وغيرها من القيم المجيدة ستكون القيم الأثيرة في المجتمع البديل.

10- نشوء دوافع جديدة للأخلاق الجماعية، دوافع مادية ومعنوية. أما الدوافع المادية فهي نتيجة لتحقيق وفر من حاجات الاستهلاك وشعور العامل أو المواطن إنه يعيش بدون قهر أو استلاب وأن ما يعمله يعود كله إليه وإلى المجتمع. أما الدوافع المعنوية فستقوى أكثر من الدوافع المادية كلما تطور المجتمع الاشتراكي ووصل إلى تحقيق مبدأ الكفاية المبنية على أفضل جهد.

11- قهر الاغتراب[2] الذي يعاني منه الإنسان في ظل الرأسمالية.

12- لأول مرة وبشكل واقعي، مع تطور المجتمع الاشتراكي، ينتقل الإنسان من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية ومن المملكة الحيوانية إلى مملكة الإنسان الحقيقي.[3]

سؤال الفن:

النشأة الاجتماعية للفن:

يؤكد الآلوسي في هذه الموضوعة على أن إطلاع الإنسان المتزايد على التاريخ الأولي للفنون قد ساعد على تأكيد نشأة الفن نشأة اجتماعية أو ذات ارتباط بالنشاط الاجتماعي والنفسي والفسيولوجي للإنسان والجماعة وأنه ليس مجرد نشاط عفوي أو زائد. ومن خلال

---

1 الآلوسي: التطور والنسبية. ص 149.

2 حول مفهوم الاغتراب: انظر شاخت (ريتشارد): الاغتراب. ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، كاملاً.

3 الآلوسي: أمكان الحرية. ص 50.

تتبع الآلوسي لتحولات هذا الارتباط وشكله تاريخياً عند بعض الفلاسفة، يرى أن بحث الجمال في علم الاجتماع يرجع إلى زمن أقدم مما تشير إليه الكلمات التي تعرب عنه. فهذا المبحث يؤلف من الناحية التاريخية أول أشكال علم الجمال، ذلك أن الفن حظي باهتمام الفلاسفة.

ويرى الآلوسي أن النظرة إلى الوظيفة الاجتماعية لعلم الجمال قد اختلفت بحسب نماء العلوم المختلفة، ففي بادئ الأمر كانت دراسة الجمال بحثاً أخلاقياً وسياسياً محضاً لدى أفلاطون وأرسطو. فالفن في نظرهما من شأن المدنية، يشاركها أحوال الأوج والحضيض، وينبغي له أن يخضع خضوعاً تاماً لحاجاتها. وفي القرن الثامن عشر كان هذا المبحث بحثاً فيزيولوجياً. وكان مبحثاً نفسياً بوجه خاص في "انتقاده كانط" ذلك أن "كانط" يقف في موضوع الجميل موقفاً فردياً بالدرجة الأولى. ولكن موقفه يغدو موقف عالم اجتماع حين يعالج شؤون الفن لأنه لا يؤمن بإمكان ابتكاره إلا في المجتمع.[1]

وبعد هذه اللوحة التي قدمها لنا الآلوسي حول نشأة الفن الاجتماعية، يعرض لنظريات أصل الفن التي هي عنده لا تتعدى أربع نظريات وهي من حيث الأهمية والشيوع ما يأتي:

1- تفسير الفن والإيقاع بربطه بالعمل الجماعي. كما يمثلها بوخر وتومسن.
2- التفسير الجنسي- الفيزيولوجي. كما يمثلها براون وبرجلر.
3- التفسير التكاملي: كما يمثله مصطفى سويف بالاستناد على عناصر من النظريات السابقة. وكذلك كوفكا وبرجلر.
4- نظرية ربط الفن بالسحر آو الدين، أو بالتوازن بين الفن وهذين عند كل من تومسن، وهربرت ريد، وشارل لالو، وكمباردو، وكولنجوود.[2]

ولا بد من الإشارة إلى أن في كتاب الآلوسي هذا معالجة مستفيضة لمكانة الشعر خصوصاً في عصر العلم، وهو بداية وبوابة لكتاب الآلوسي عن الفن، حيث عالج فيه عوامل انخفاض قيمة الشعر في الغرب من كل الوجوه ورأي النقاد في ذلك سلباً وإيجاباً.

---

1 الآلوسي: طبيعة الفن. ص 174-175.
2 الآلوسي: طبيعة الفن. ص 176.

في السؤال السياسي:

فلسفة السياسة

إن تجربة الآلوسي في مجال السياسة ليست وليدة الصدفة أو مجرد ترف حاول الآلوسي من خلاله أن يدون بعض أفكاره في هذا المجال، بل هي معاناة حقيقية مر بها الآلوسي وعاشها منذ أمدٍ بعيد يعود إلى عام 1967 عندما نشر سلسلة من المقالات في جريدة التآخي عرض من خلالها فكره السياسي. وعليه فإن ما ندونه الآن لفكر الآلوسي السياسي هو شيء مكمل للمنجز الفلسفي أو لتجربة الآلوسي الفلسفية في مجالاتها المتعددة.

الديمقراطية ونظام الحكم الأمثل

الديمقراطية عند الآلوسي هي نمط حياة، بل هي ثمرة نمط حياة، يزاول أهلها الحوار ويتميزون بالمرونة الفكرية ويحترمون الاختلاف، ويرون الأشياء بعقولهم، يرونها بعقل فردي، أي أن كل انسان يتعقل الأمور العامة برأيه الخاص، ولا يأخذ هذا الرأي تابعاً لشيخ عشيرة أو لفتوى مفتين أو توجيه سلطة أو ذوي سلطة اجتماعية أو مالية أو معاشية أو وظيفية أو غيرها.[1] وينظر الآلوسي إلى الديمقراطية من خلال مسلمات خمسة هي:[2]

1- الديمقراطية ابنة الحداثة وأوربا ولا وجود لها قبل في أي مكان.
2- الديمقراطية جزء من بنية كاملة. هي بناء عضوي من لحمه هي المجتمع الحديث القائم على العلمانية بحدها الأدنى فصل الدين عن الدولة، ولا يوجد لها ظل في أي زمن أو حكم سابق، ثيوقراطياً أو مدنياً فردياً أو دكتاتورياً جماعياً أو فردياً عشائرياً أو بأي شكل من أشكال التجمع والولاء الخاص.
3- الديمقراطية لا توجد بدون أحزاب حرة وتنوع.
4- يحتاج بناء الديمقراطية في مجتمع لا يعرفها إلى زمن طويل وإجراءات عميقة في صلب بنية المجتمع وخلق ظروف معينة.

---

1 الآلوسي (حسام محي الدين): نحو ديمقراطية ترتكز على حركة تنويرية وناخب حر واع. بحث غير منشور. ص 3. كذلك الآلوسي: حرية اللا حرية. ص 6. وانظر لاسكي (هارولد): الحرية في الدولة الحديثة. ترجمة احمد رضوان عز الدين، بيروت، 1966. ص 54-59.

2 المصدر نفسه. ص 3.

5- لا تتحقق الديمقراطية إذا لم يتوفر الناخب الفرد الواعي المتنور الذي لا تؤثر فيه ولاءات وولاءات تقف على الضد من الولاء والمواطنة والإنسان كإنسان.

ولأجل الوصول إلى ديمقراطية جيدة أو حقيقية يرى الآلوسي أنه لابد أن تتوفر أربعة دواعي أو أسباب لها.[1] وهي:

1- أن السياسة علم وحرفة تقوم على الكفاءة والاختصاص والتفرغ ولا يمكن تحقيق ذلك إلا ضمن حياة حزبية.

2- الإخلاص المتوفر عند هذا الحاكم أو ذاك لا يكفي بدون الكفاءة، وهذه لا تتوفر إلا من خلال قيام حياة حزبية وبرلمانية حرة.

3- الإنسان معرض للانزلاق في الطغيان والخطأ والمحاباة ولذلك وجدت التشريعات والبرلمانات والأحزاب ووسائل الإعلام المحلية كالصحافة للأخذ بيد الحكومة وإيقافها عند حدها حين تشتط.

4- طابع العصر الجماعية. ومعنى هذا أنه لا حساب لرأي الفرد كفرد إن لم ينضوي في كتل فيحسب رأي الكتلة حينئذ.

ويجمل الآلوسي هذه النقاط بالقول: "إن في هذه الديمقراطية الحزبية يكمن الحل الناجع للمشكلة التي طالما تناقش حولها فلاسفة السياسة في نشدانهم الحكومة المثلى وهي ليست بالحكم البسيط التحقيق والسهل المنال، وإنها ليست مجرد أن تقول للناس انتخبوا، واعطوا أصواتكم. بل هي في الجوهر سؤال، تماماً كما الفلسفة سؤال. انتخاب من؟ ولماذا؟ بوعي أو بدون وعي؟ وكيف بوعي، وكيف بدون وعي؟.[2]

والنظام الديمقراطي البرلماني الحزبي: هو النموذج الأسمى من أنظمة الحكم التي ابتكرتها البشرية لحد الآن (في نظر الآلوسي) ويتمثل في خطواته العريضة بـ:[3]

1- فصل السلطات فصلاً تاماً.

2- جعل السلطة التنفيذية منبثقة من السلطة التشريعية عن طريق الانتخاب على أساس مبدأ الأكثرية في الحكم أو على أساس إئتلافي في ظروف ترضاها الكتل الممثلة في المجلس التشريعي.

---

1 انظر الآلوسي (حسام محي الدين): خواطر حول الديمقراطية. جريدة التآخي، الأربعاء، 1967/9/13. الصفحة الثالثة.

2 الآلوسي: نحو ديمقراطية. ص 8.

3 الآلوسي: نحو ديمقراطية. ص 6-7. كذلك الآلوسي: خواطر. الجمعة 1967/9/15. الصفحة السابعة.

3- فسح الحريات العامة بما فيها قيام الأحزاب المتعددة والتعامل معها ومع الأفراد على أساس التساوي في الحقوق والواجبات وتساوي الفرص أمام الجميع حسب الكفاءة لا لأي اعتبار آخر.
4- تحديد حقوق وواجبات الشعب حكومة ومحكومين بدستور دائم يلتزم بالديمقراطية البرلمانية الحزبية نصاً وروحاً.
5- الترشيح الحر غير المشروط لأي مواطن رجالاً ونساءً على أن يستوفي كل مرشح أو مرشحة شروط الانتخاب والترشيح التي ليس منها تحريم فرد أو جماعة بسبب ميوله أو اتجاهاته.

ولكي تتحقق شروط الديمقراطية بشكل صحيح يرى الآلوسي أنه لا بد من اللحاق بركب الحضارة والمدنية الأوربية ومثيلاتها والتي بنيت على أساسها في آسيا وسواها، وأساس هذه العصور الحديثة منذ عصر النهضة الأوربية وهي الفكر والنمط العلماني وبلا شروط.

والعلمانية في نظر الآلوسي هي فصل الإلهي عن الإنساني، فصل الدين عن السياسة والاجتماع، فصل العقيدة وهي مثل وكمال عن السياسي الواقعي وهو نقص وتبدل ومصالح. ويرفض الآلوسي فهم العلمانية على أنها إلغاء الدين، محو الدين ومحاربة التدين. القضاء على اتصال الإنسان بربه، بل حتى أي مساس بصلة المؤمن بمرجعيته في الأمور الدينية الخاصة، بشرط ألا يجبر غير المتدين على شيء من ذلك.[1]

إن العلمانية في نظر الآلوسي هي أمر واقع في تاريخنا منذ الحكم الأموي وإلى اليوم. ويتساءل: هل تأريخنا وحكوماتنا دينية؟ هل الدساتير في العالم العربي دينية؟ هل الدوائر في الدولة والتعليم في الجامعات ليبرالي أم ثيوقراطي ديني؟ هل التوظيف ديني؟ هل المحاكم العامة، ليس الشؤون الشخصية الفقهية دينية؟ الجواب على ذلك عند الآلوسي قطعاً لا.[2] ولذا فهو يدعو إلى فتح جميع الأبواب والنوافذ لكل تيارات الحداثة فكرياً وعلمياً وفلسفياً وصناعياً وتكنولوجياً، ولكل الرؤى الحديثة عن الإنسان والمجتمع، وان تحدث المناهج التعليمية بالعلوم الإنسانية من فلسفة واجتماع وعلم نفس وفلسفة السياسة والانثروبولوجيا والمناهج الحديثة والكشوف الجديدة بلا خوف وبلا حذر، إفساح الطريق لثورة المعلومات وتجهيز الجامعات

1 الآلوسي: نحو ديمقراطية. ص 9- 10. كذلك: حرية اللاحرية. ص 52.
2 المصدر نفسه. ص 10. كذلك الخطاب الفكري. ص 52-54.

والمؤسسات بوسائلها وإرسال البعوث للخارج بشكل كبير وترجمة بحجم ما وصلنا إليه في الفترة الإسلامية.

ويعتقد الآلوسي جازماً أن الوصول إلى الديمقراطية الحقيقية لا تكون إلا بالفصل بين السلطات. ولا يقصد الآلوسي من عملية الفصل هذه فصل السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، بل يريد الفصل بين الدين والدولة، بين ما هو فعل بشري زمني عملي، متغير حسب المصالح وبين ما هو مقدس، غير قابل للتغير أو النقد خارج الزمن وفي عباب المطلق واللانهائي.[1]

ويرى أنه لا مخرج ولا مفر ولا يمكن الوصول إلى حل إلا بالعلمانية. ويشير إلى أنه على الرغم من أن هذه الكلمة كانت أشبه بالممنوع، وربما تقترن بالكفر والإلحاد، ولكن الآن ترددها صحف وأحزاب علمانية، بل حتى دينية معروفة، لأنها ببسيط العبارة ليست ضد الدين ولا هي إلغاء الدين، بل هي وضع كل شيء في موضعه، الحكم والسياسة وصراع المصالح بين الدول، ومحاولة تحقيق الممكن للأفراد في الوطن والتعليم وفقاً لعلوم العصر ومقتضياته هذا من جهة. وجعل الدين والقداسة في مكانها الصحيح. والعلمانية (كما يراها الآلوسي) هي أن تترك أمور الحياة والتكنولوجيا والتخصص وأمور الإدارة والسياسة والعمران والتعليم الشامل على نطاق الوطن، وأن تترك أمور الاختراعات وتطبيقها وما تجيء به من أمور مذهلة، والمعلوماتية وفنونها، وأمور الزراعة والصناعة والمواصلات والصحة وإشكال الملبس والمأكل. أن يترك هذا كله للحكومة ومجالاتها التشريعية ودوائرها الأصغر، وللمتخصصين فيها كل في ميدانه.

إن أهم ما نحتاجه اليوم، في رأيه، هو حركة تنويرية تصلنا بما انقطع، تصلنا بالحضارة العالمية الشاملة، وبالأخص نمط التفكير الوضعي والعقلي والمستند إلى ما قدمته البشرية من فلسفات وأفكار ومناهج وآليات، ووسائل للحداثة. ويحذر الآلوسي هنا من مغبة الخلط بين كرهنا للاستعمار والشركات والسياسة الأوربية والأمريكية وأي سياسة استعمارية من جهة وبين ثمرات تلك الحضارة. وعلينا أن لا نخلط بين التاجر والسياسي من جهة وبين المفكر والفنان والعالم من جهة أخرى.[2]

---

1 المصدر نفسه. ص 22.

2 الآلوسي: نحو ديمقراطية. ص 22-23. كذلك الآلوسي: دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة. بحث منشور مسلسلاً في جريدة الجمهورية في ثلاث حلقات 12، 19 تموز، و2 آب 1992.

إن الآلوسي في دعوته هذه لا يقلل من شأن الماضي والتراث، بل هو يدعو إلى احترام الزمن، ومعرفة حقيقة الزمن فلسفياً بالنسبة له مهمة، فهو ليس ضد التراث، وليس ضد المعتقدات، بل في كتاباته إنصاف للتراث، ولعقلنا الإسلامي العربي وما أبدع في أربعة عشر حقلاً تغطي كل وجوه الحياة.[1] ولكنه يرى أن هذا شيء والحاضر وما قدمه ويقدمه شيء آخر. فعندما نقول الحضارة متقدمة زمن حضارات وادي الرافدين والنيل وكذلك في الفترة العباسية. فهذا لا يعني ان ما قدمته تلك الحضارات يكفي الآن، أو هو بديل لما تقدمه الحضارة الإنسانية الحديثة المعاصرة.[2]

خاتمة:

ويمكن تلخيص أهم معالم فلسفة الآلوسي بمايلي:

1- إن تجربة الآلوسي الفلسفية كانت تجربة واسعة وشاملة لمعظم موضوعات الفلسفة، فقد كتب الآلوسي في موضوعات فلسفية مختلفة، كتب في الفلسفة العامة وفي تاريخ الفلسفة وفي فلسفة الوجود والأخلاق والسياسة والفن ومناهج البحث وغيرها من الموضوعات الفلسفية المختلفة.

2- تبين لنا من خلال البحث أن الآلوسي ينظر إلى الفلسفة على أنها بعد خامس، مثلما هي أبعاد الوجود والطبيعة والمكان والزمان لا ينفك عنها موجود طبيعي، فهي نشاط بشري شامل، وموقف من الأشياء والكون يقفه الإنسان بمستويين: المستوى العادي والمستوى المنظم. فضلاً عن ذلك قد تبين لنا أنّ الآلوسي يمتنع عن إعطاء الفلسفة تعريفاً محدداً، فهو يرفض القول بوجود فلسفة واحدة وتعريف جامع مانع بعينه لها، بل يرى أن هنالك تفلسفاً.

3- أما فلسفة الأخلاق، فقد تبين لنا أن الآلوسي وانسجاماً مع الخط العام لفلسفته الطبيعية يدعو إلى أخلاق واقعية نسبية- تطورية. فالأخلاق عنده نشأت في طور معين من مراحل اجتماعية البشر وأنها تطورت من التقاليد والأعراف وأنها مرتبطة بأسس المجتمع المادية ومجمل الظروف الأخرى. فالقول بنسبية الأخلاق عنده لم يأت من فراغ، بل هنالك مجموعة من الأسباب أدت إلى التحول من فكرة الديني- الإلهي والمطلق إلى فكرة الاجتماعي والنسبي.

---

1 الآلوسي: مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية. ص 200 وما بعدها.

2 الآلوسي: نحو ديمقراطية. ص 23.

4- من خلال استعراضنا لآراء الآلوسي في الفن وجدنا أن الفن عنده هو شكل مستقل من أشكال الوعي مثل العلم والدين والأشكال الأخرى. كما أن الفن عنده يغطي جانباً مهما سواء بالنسبة للفرد أو للمجتمع يتوازى مع جوانب المعرفة الأخرى والمنطقية العقلية أو الفلسفية ويكملها.

5- أما في مجال فلسفة السياسة فقد تبين لنا من خلال البحث أن الآلوسي لم يكن بعيداً عن هذا المجال، ولم تكن كتاباته في هذا الحقل مجردة عن الواقع، بل هي من صميم الواقع، فقد حاول أن يعالج مشكلات الحياة السياسية بنظرة علمية واقعية، فوجد أن أفضل سبيل إلى هذا هو التركيز على الديمقراطية، فالديمقراطية عنده تمثل نمط حياة، بل هي ثمرة نمط حياة، وهي ليست بالحكم البسيط التحقيق والسهل المنال بل هي في الجوهر سؤال، تماماً كما الفلسفة سؤال.

تفكيك المركز في أفق الاختلاف
مقاربة في فكر عبد الله إبراهيم النقدي

منير مهادي[1]

مقدمة:

تروم المقالة أن تسائل بعض الأفكار التي ضمنها الناقد العراقي عبد الله إبراهيم مشروعه النقدي/الفكري والذي وسمه بـ "المطابقة والاختلاف"، مساءلةً تبتغي الكشف عن بعض مرجعيات هذا الخطاب وكيفية انتظامها داخل الخطاب/المشروع ككل، مع محاولة مناوشة أهم مبدأين قام عليهما هذا المشروع وهما مبدأ المطابقة، ومبدأ الاختلاف، وتعرية تعالقاتهما مع فكر التمركز.

ويمكننا القول بداية بأننا بصدد طرح نقدي ينتمي إلى دراسات ما بعد الاستعمار وهي دراسات راجت وانتشرت بعد انقضاء الفترة الاستعمارية العسكرية، والتي خلفت كثيرا من الدراسات المندرجة ضمن البحوث الاستشراقية والأنثروبولوجية عاملة على تثبيت كثير من المفاهيم والآراء المغلوطة في الذهنية/الثقافة العربية الحديثة، مما استنهض طاقات الدارسين والمفكرين لنقد تلك الأوهام، وإبراز زيفها، ومحاولة فصل الذات عن الآخر، وتأسيس هويتها على مبدأي الغيرية والاختلاف لا المطابقة والتبعية.

فما طبيعة هذا المشروع النقدي/الفكري؟ وما الذي يوجه خطاه؟ وما مدى فعالية الأفكار التي ينادي بها في ساحة ثقافية عربية تمور بالكثير من الأفكار المتداخلة/المتناقضة؟ أسئلة وأخرى سنحاول أن نعلن/نكشف عن بعض مضامينها من خلال دراستنا هذه، والتي أقيمت على جملة من العناصر وهي كالآتي:

1- المركزية والتباس المفهوم.
2- التمركز وتأسيس المطابقة.
3- تفكيك المركزيات الثقافية.
4- التأويل الثقافي والاختلاف.
- خاتمة.

---

1 أستاذ وباحث بجامعة سطيف/الجزائر

1 – المركزية والتباس المفهوم:

ما دام لكل مصطلح مفهومه الخاص أو مفاهيمه المتصلة به، فإن المفهوم هو الذي يضمن للمصطلح استقلاليته واختلافه عن باقي الكائنات المصطلحية الأخرى، إلا أن المفهوم صار اليوم في كثير من المصطلحات غائما إن لم نقل غائبا، مما أشكل المعرفة وجعل الكثير من الناس بل كثيرا من الدارسين والمتخصصين يستصعبون مدارجها ويزورون عنها. والسبب الجوهري في التباس المصطلحات والمفاهيم هو تنوع حمولتها بين الفلسفة والدين والأدب والحياة أخذا واغتصابا، وصعوبة الإلمام بميدان معرفي واحد ستبين حتما مدى صعوبة تتبع شتات من المعرفة موزع.

هذا ويعد مصطلح المركزية أو التمركز logocentrism من أكثر المصطلحات تأثيرا وإلغازا في الساحة الثقافية المعاصرة، وربما أمكن الزعم من أنه المحرك الرئيس لكل حضارة وجدت على وجه هذه البسيطة، وهو السبب كما يزعم **عبد الله إبراهيم** فيما يمور به الإنسان/الثقافة، عربيا كان أم غربيا، من صراع وقتل وخوف ونفي للآخر أو إخضاع لسلطته.

والمركزية كما يعرفها الناقد هي "تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلة التي تنتج الذات المفكرة ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل استنادا إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات والديمومة والتطابق بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها، أو بمعرفة الآخر... فينقسم الوعي معرفيا على ذاته، لكنه إيديولوجيا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد"[1].

إن المركزية بهذا الفهم ترتبط بذات الإنسان ارتباطا تماهيا، تغذيه الرؤى والتصورات المشكلة للذات ذاتها، وذات الآخر، واستنادا إلى مبدأ الأفضلية ينتج الفهم المختزل والمشوه، ويبرز العداء/التضاد، وترتفع الذات إلى حد التقديس، ويخفض الآخر إلى حد التدنيس، فنكون إذاك بإزاء وعي منقسم معرفيا بين طرفين لكنه إيديولوجيا يخونه الحياد وتزور عنه الموضوعية.

---

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية. إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1. 1997. ص 16.

وما دام التمركز صفة وشعورا ملازمين للفكر البشري فلِمَ يطرح إشكالا في ساحة الثقافة المعاصرة إذن؟ ولِمَ يدفع بجاك **ديردا** و**هابرماس** وغيرهما من فلاسفة الغرب ويدفع ب**عبد الله إبراهيم** و**سمير أمين** و**نور الدين أفاية** وغيرهم من النقاد والمفكرين العرب للاهتمام به وله بهذه الصورة؟ أليس حب الذات وحب الامتلاك اللذين هما صورة مصغرة وأولية للتمركز فطرة فطر الناس عليها؟ أوليس الأمر يحتاج لمعاينة مختلفة للتمركز، لا أن نحمله كل أوزار القوم؟ وبدل اتهامه ربما ندعو لتهذيبه/تهذيب مفهومه ومراجعة توظيفه؟.

يبدو أن هذا الفهم المتداول والمشترك تقريبا قد تشكل بالنظر إلى نتائج التمركز، والآثار التي خلفها عبر تاريخ البشر، وهذا ما سنتعرض له فيما سيتقدم من هذه المداخلة، ولكن مادامت كل الحضارات قد عرفت التمركز، وإن كان بمظاهر شتى ودرجات مختلفة اختلاف الحضارات ذاتها، وهذا ما يؤكد عليه عبد الله إبراهيم نفسه، إذ يرى أن: "التمركز ظل كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها"[1].

قلت مادام الأمر كذلك فالواجب أن تتضافر الجهود من جميع الجهات لفك وكشف حمولات هذا المصطلح وطرق اشتغاله داخل الفكر/الوجود الإنساني، لأن الأثر المتواصل للتمركز يدل دلالة أكيدة على أنه ليس مجرد إحساس داخلي بالتفوق أو فكرة نتجت عن عقل راجح، بل إن دلالته أعمق وأوغر من ذلك بكثير، لقد "استمد مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egocentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، يجعله يركز العلم في أناه لأن وجدانه لا ينفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي...(وهنا) يختلط لديه الموضوع بالذات"[2]، لذلك يأخذ مفهوم المركزية بعدا انطولوجيا يرتبط في الأساس بالذات التي تجعل من كل شيء أمامها خاضعا لأفقها الخاص، فيصبح تابعا لها وداخلا في تشكيلها، وبهذا يغيب حضوره لصالح حضورها وتستنزف فاعليته لأجل زيادة فاعليتها وهكذا.

---

1 عبد الله إبراهيم. المركزية الإسلامية. صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1. 2001. ص 10).

2 محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، 1990، ص 204، نقلا عن عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية. ص 13.

إلا أن الملاحظ على صور التمركز هو تمظهرها بمظاهر شتى كالتمركز الجغرافي والتمركز الديني، والتمركز العرقي، والتمركز الكلي حول الذات وغيرها من التمركزات التي تظهر هنا وهناك منفصلة أو متجمعة، غير أن الحديث عن وجود المركزية لدى جميع الحضارات لا يسمح لنا أن نزعم أن هذه المركزية هي ذاتها، وما دام الأمر كذلك وجب أن تختلف طريقة مقاربة كل تمركز حسب طبيعته وحسب إطاره الزماني والمكاني.

ولما كان الحكم الذي هو؛ "آلية ذهنية مركبة، يفترض التأكيد على علاقة تطرح وكأنها تتضمن "حقيقة" ما بين طرفين أو أكثر"[1] اعتبر أبرز تجليات المركزية، وأهم آثارها وهذا ما حدا بعبد الله إبراهيم لمناقشة المركزية كمفهوم ورأى أنه لا يمكن "قبول المضامين التي ينطوي عليها المفهوم بالصورة التي سوق فيها، وعدم الموافقة على الأهداف والمقاصد التي يراد تحقيقها من ورائه لأنه اختزل احتمالات الحوار والتفاهم إلى إمكانية وحيدة هي التبعية..."[2]. وكأنه بهذا الكلام يومئ إلى إمكانية قبول المركزية إذا عدل في مضامينها التي غلفتها وروجت لها ولمقاصدها، بذلك كانت التبعية والمطابقة وغياب الحريات أهم نتائج المركزية وأكثرها بروزا.

لكن المركزية مفهوما ليست بالسوء الذي قد يفهم، لأنها ناتجة بالأساس عن تفوق الذات واقعا، علما ومعرفة، قوة وتحضرا، كما هو حال الغرب اليوم، وكما كان حال العرب والمسلمين قديما، والأكيد أن له محاذيره ولكن كيف السبيل إلى جعل المركزيةمحطة ومرتكزا للنهوض لا للانغلاق والتحجر؟ خاصة وأن طمع إزالة المركزية أمر شبه مستحيل إن لم يكن مستحيلا.

2 – التمركز وتأسيس المطابقة:

إن هذه النتائج المترتبة عن المركزية تتجه باتجاه واحد؛ هو من الطرف المتفوق واقعا وحقيقة إلى الطرف التابع الضعيف واقعا وحقيقة. فالأول مستفيد من التمركز عمليا ونفسيا؛ عمليا استفادته من العلم والمعرفة والتطور الحضاري والمادي، ونفسيا إحساسه بالتفوق والأفضلية، أما الثاني فهو يعاني عمليا ونفسيا أيضا، محروم من كثير من المنجزات العلمية

---

1 نور الدين أفاية. الغرب المتخيل. صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1. 2000، ص 116.

2 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية، ص 55.

والمعارف المختلفة التي تضمن له عيشا كريما، ونفسيا يحس بالضعف والتخلف والخوف من الطرف الأول، كما لا يثق في أغلب ما ينجز.

يبدو أن المركزية ليست بالسوء الذي قد يفهم من كلام الناقد، لأنها ذات وجهين، وجه إيجابي يعود على المتمركز بالفائدة والخير، ووجه سلبي متعلق بتغييبه للحوار والاعتراف بالآخر مع الاختلاف عنه هذا في جانب، وفي جانب آخر السوء كله يعود على الطرف التابع للتمركز، الذائب فيه.

وقبل أن نناقش علاقة التمركز بالمطابقة، كما يطرحها الناقد نود أن نشير إلى أن المركزية الغربية جرّت أصحابها إلى نفي الآخر والغيرية وغيرها من الأمور، لكنها في المقابل حافظت لأهلها أو بالغت في الحفاظ على أهلها وعلى مصالحهم المادية منها والمعنوية، فخسارة الغربي بسبب هذه المركزية لا تذكر بالمقارنة مع ما استفاده بسببها، في حين أن العرب والمسلمين الذين لم يؤسسوا لمركزيتهم الخاصة أو أنهم اكتفوا فقط بمحاولة – فاشلة – لإعادة إحياء ما سماه عبد الله إبراهيم بـ: "المركزية الإسلامية"، كما تشكلت في العصر الإسلامي الذهبي ووقعوا في مطابقة لتراثهم، لم يستفيدوا منها شيئا سوى التعصب ضد الآخر وضد الذين يشايعونه ولم تستطع مركزيتهم -هاته- أن تحسن ظروفهم ولا حالهم، إلا بعض التخفيف النفسي الذي يتعلق بتصبير الذات/العرب والمسلمين اليوم عزاء، إن كانت لهم حضارة امتدت شرق الأرض ومغربها ودامت أو سادت قرونا من الزمان، وفي أمل رجوعها هم متمسكون بتراثهم/بمجدهم القديم.

وإذا كانت الرؤى والتصورات هي ما يشكل حقيقة التمركز، فإن هذا الأخير لا يكتفي بها فقط، وإنما يقيم صرحه بالاتكاء على جملة من الركائز يجعل منها فريدة في نوعها وفي انتسابها إليه فـ "كل مركزية تقوم على مبدأ الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية ويوافق رغبات قائمة فهذه سنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات أو يتم تعويم صورة من الماضي لغايات خاصة"[1].

تؤدي هذه العوامل والركائز في المحصلة إلى مطابقة للآخر/الغرب، انبهارا ودهشة أو مطابقة التراث خوفا وانكفاء، ولا يهم في هذه العملية الأدوات المستعملة، بقدر ما يهم تحقيقها وتثبيتها حتى ولو اصطنعت العوامل وغير التاريخ، وزيّف الواقع.

1 عبد الله إبراهيم. المركزية الإسلامية. ص 08.

إن المطابقة هي آلية نفسية ترتبط أساسا بالذات الجماعية في مسعاها لتأسيس أو تأصيل ذاتها، وهي ناتجة عن المركزية سواء تمركزت الذات حول نفسها أم تمركزت حول الآخر، والتمركز باعتباره نسقا ثقافيا متعاليا عمل على تأصيلها وتثبيت ركائزها من خلال مقومات خاصة دينية وعلمية وأسطورية ومتخيلة، تضافرت جميعا لإيجاد هذا النمط المتفرد/الهجين من الفكر/البشر/الثقافة، مركزا وهامشا. يبدو أن المركزية والمطابقة وجهان لعملة واحدة، وجهها الظاهر هو التمركز تعاليا، وادعاء للطهرانية والصفاء، واعتقاد في الكمال والتمام، ووجهها الخفي هو مطابقة لهذه المزاعم والرغبات الشخصية والصورة المتخيلة عن الذات وعن الآخر أو مطابقة للآخر ضعفا وخَوَرا وتبعيته لا اختيار فيها.

وقد نتج عن اهتمام الناقد بقضية المركزية وعلاقتها بالمطابقة رسو بحثه على أن الثقافة العربية الحديثة بتجلياتها المختلفة تنازعها مركزيتان، مركزية غربية ومركزية إسلامية مستعادة، كل مركزية تدفع بها نحو مطابقة، مضمونها في الأخير نفي للآخر وتشويه لصورته، وإعلاء لشأن الذات وتقديس كل ما له صلة بها.

إن الفكر الضدي أو الثنائيات الضدية هو ما أخرج إلى الوجود ثقافة المطابقة التي وجدت مبررات وجودها في المرجعيات التي استقت منها ركائزها ومبادئها، حيث توزعت بين المرجعيات الغربية والمرجعيات العربية الإسلامية، على الرغم من اختلاف هاته المرجعيات في كثير من النقاط مكانا وزمانا، درجة وطبيعة.

ولكن إذا كان التمركز سببا في تأسيس المطابقة كما يرى **عبد الله إبراهيم** وغيره، فإنا نرى أنّ التمركز يمكنه أن يكون سببا جوهريا وحاسما في تأسيس الاختلاف من جهتين، من جهة أن التمركز حول الذات سيعمل -على المدى القريب أو البعيد - على تأسيس ذات عربية متمايزة عن باقي الذوات، وإن كان الأمر ليس سهلا فهو ليس بمستحيل ومن جهة أخرى فإن المطابقة الناتجة عن التمركز حول الذات أو حول الآخر ستطرح سؤال الاختلاف، ونلاحظ هذا الأمر جليا في قضايا الحوار مع الآخر أعمال طه حسين مثلا أو قضايا المنهج والرؤية في الخطاب النقدي العربي المعاصر أو قضايا المصطلح.... فكل هذه القضايا طرحت إشكال المطابقة والمقايسة والمماثلة مع الآخر أو مع الذات ولكنها طرحت ضرورة الاختلاف- ولو بعد حين- وهذا ما نلمح بعضا من بريقه في أفق النقد والفكر العربيين في المرحلة المعاصرة، حيث نكتشف رؤى وأفكارا تنم عن وعي وفهم كبيرين لما يجري داخل

ساحة الثقافة المعاصرة، كما تنم عن تجاوز لمرحلة الدهشة والتلقي السلبيين اللذين وسمت بهما الثقافة العربية قبل هذه الفترة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن **عبد الله إبراهيم** لم يقدم تعريفا واضحا لمعنى المطابقة الموظف داخل خطاباته، بل إنه لم يقدم أي تعريف لهذا المصطلح، بالرغم من أنه من أهم المصطلحات/الأسس التي شكلت رؤيته وبنت خطاباته، غير أن حديثه عنها في مواطن متعددة من كتبه ساهم في تجلية بعض من دلالتها، يقول: "تكشف النظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة العربية الحديثة، معضلة مكينة تستوطن نسيجها الداخلي، ألا وهي "مماثلة الثقافة الغربية" ومطابقة تصوراتها، فحيثما اتجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتعددة لا تجد أمامها، على مستوى الرؤى والناهج والمفاهيم سوى ضروب من "التماثل" و"التطابق" مع ثقافة الآخر...".[1]

يظهر مصطلح المطابقة وإلى جانبه مصطلح آخر هو "المماثلة" كلاهما يدل على معنى واحد على الرغم من أن الناقد يجعل من المطابقة متعلقة بالتصورات، ولكنه يبدو غير مكترث بالفوارق بينهما، ويوظفهما للدلالة على المعنى نفسه، كما يوظف -في مكان آخر- مصطلح القياس والمقايسة خاصة عند مناقشته لأفكار **طه حسين**، ويستخدمه إلى جانب المصطلحيين السابقين للدلالة على معنى واحد وهو الربط بين الأفكار أو الظواهر المختلفة والقول بتشابهها واتحادها، وهذا الربط والزعم هما اللذان يفضيان إلى القول بمطابقة شيء لشيء أو ثقافة لأخرى.

وإذا ذكرنا من قبل بأن المركزية هي السبب الرئيس وراء المطابقة التي يقع فيها المتمركز أو يقع فيها من يخضع لهذا المتمركز فإنه يمكننا أن نقلب هذه المعادلة بالقول بأن المطابقة - خاصة مطابقة العقل مع ذاته - هي الأساس الأول الذي نهضت عليه المركزية - الغربية منها تحديدا - والمحرك الأول وراء المد الاستعماري الرهيب الذي عرفه الغرب في العصر الحديث، وربما يمكننا رد هذا الفكر التطابقي إلى الفكر الميتافيزيقي، وكذا إلى الفكر الرغبوي، على اعتبار أن الأول يسعى دائما لتثبيت مبدأ الحضور وفكرة الهوية الواحدة، والثاني يرمي إلى تحقيق رغبات ذاتية تخدم مصالحه وطموحاته.

---

1 عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 86.

3 – تفكيك المركزيات الثقافية:

إذا كانت المركزية سببا أو نتيجة للمطابقة، فإن تفكيكها سيفتح باب الاختلاف مشرعا، ولكنه قد يؤسس لمركزيات جديدة تختلف مظهرا وتتفق جوهرا، لأن المركزية باعتبارها نسقا متعاليا على كل شيء حتى على مكوناتها، فهذا ما يصعب كثيرا من محاولة تفكيكها وتجاوزها. ويقر الناقد عبد الله إبراهيم بهذه الصعوبة إذ يقول "إننا هنا ونحن نكتب عن ممارسات التمركز العرقي الثقافي فيما يخص هذه البلاد [الغرب]، نجد أنفسنا نستخدم المصطلحات والألفاظ التي أشاعتها تلك الثقافة المتمركزة حول نفسها، الأمر الذي يبين مدى قصور الفكر الذي يحاول ألا يمتثل لشروط تلك الثقافة، الذي هو بحاجة إلى إغناء دائم ومستمر لنفلح في تحديد آفاق رؤية قادرة على معالجة الإشكاليات الثقافية دون اللجوء إلى الاستعارة المفروضة أو الافتراض المهين أو التعسف في استنباط النتائج"[1].

وإذا كان التعامل مع التمركز العرقي الثقافي –وهو صورة من صور التمركز المختلفة– تعاملا قاصرا بل وخاضعا لشروطه، فكيف بنا إذا كنا نتعامل مع التمركز في صورته الكلية. لاشك أن الأمر صعب للغاية، على الرغم من أن المنظور النقدي للظواهر الثقافية قد يساهم في إبراز تناقضات الخطابات ويعري الأنساق المتمركزة والمتعالية فيها، إلا أنه لا يستطيع القيام بهذه العملية بصورة متكاملة، تجعله يتمكن من السيطرة الكلية على هذه الظاهرة/المركزية. ورغم هذا القصور في التعامل مع ظاهرة التمركز، إلا أن عملية نقدها وكشف التباساتها وأنساقها المتخيلة يساعد كثيرا على فهمها وفهم حالة الثقافة سواء منها العربية أم الغربية، بل ويساهم في تجاوز بعض إكراهاتها، وتعرية حقيقتها من زيفها.

ونشير هاهنا إلى أن عبد الله إبراهيم تعامل مع صورتين كليتين للمركزية، المركزية الغربية التي من أبرز ما قررته: "هو قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية... وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد

---

1 المرجع السابق. ص 242.

العالم، هو مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي، من خلال تعميم النموذج الغربي وخطورة هذا المشروع أنه سوغ منطقيا التوسع الغربي واحتلال العالم وإبادة الحضارات..."[1].

كما تعامل الناقد مع المركزية الإسلامية - كما يسميها - على اعتبار أن لها أثرا مشابها أو موازيا لأثر الأولى، متتبعا جذورها متمثلة في مركزية دار الإسلام خلال القرون الوسطى، حيث رأى بأنها مركزية ثقافية أكثر منها سياسية، ساهمت كثيرا في تأسيس صورة الآخر في المخيال العربي الإسلامي، وهي حسبه صورة مشوشة انتقاصية، تنظر بازدراء للآخرين من غير العرب والمسلمين، أصحاب الحق والفضل، يقول: "وما دام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية، والجغرافية والأخلاقية، وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التطورات الإسلامية، من الصحيح أنها تمددت جغرافيا في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها، ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك".[2]

لقد تأسست هذه المركزية على الدين الإسلامي "قرآنا وحديثا" حيث قدم القرآن رؤية شاملة للحياة والممات، وما كان، وما هو كائن، وما سيكون من أحداث وأمور فانتظم الزمان والمكان بنظام الإسلام، وكان لفهم المسلمين وتلقيهم له أكبر الأكثر في أفكارهم حول أنفسهم وحول الآخرين، ويكشف الرجوع إلى التراث نظرة تقديسية متعالية تعكس هذه المركزية، استطاعت بمرور الزمن الانتقال من السلف إلى الخلف، بل إنهم استعادوها باعتبارها معادلا موضوعيا مقابلا للمركزية الغربية، فكانت هذه الأخيرة من أهم الأسباب لبروز المركزية الإسلامية، لهذا يرى عبد الله إبراهيم أن الثقافة الإسلامية كمنظومة رمزية معنوية "بدأت تستعيد صور الماضي كمكافئ تخيلي للأزمنة المعاصرة، الصور التي تضخ فيها وهم القوة والأصالة، أقول وهم أقصد به تحديدا، توظيف رمزي لثقافة الماضي في غير حقلها ومجالها، الأمر الذي يوهم بالتكافؤ والتناظر مع الآخر عبر التاريخ."[3]

لقد عاين الناقد المركزيتين وكيفية تجسدهما عبر الزمان والمكان، محاولا أن يبين الإضافات والتحريفات التي تعرضت لها القيم والأفكار لدى الطرفين، خاصة في قضية الصور المشكلة للأنا وللآخر، وكان هدفه من وراء ذلك إبراز تلك الأوهام التي يعيشها دعاة الحداثة ودعاة

1 المرجع السابق. ص 33.
2 عبد الله إبراهيم. المركزية الإسلامية. ص 42).
3 المرجع نفسه. ص 19.

الأصالة من العرب والمسلمين، لذلك رأى أن المجتمعات الإسلامية تعيش" ازدواجا خطيرا تختلط فيه قيم "رفيعة" وقيم مادية "منحطة"، ولم تفلح أبدا في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة، فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذا يوجه الحاضر انطلاقا من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها... بفعل المؤثر الغربي[1].

وإذا كان هذا التوصيف لا يخرج على توصيف النقاد والمفكرين العرب المعاصرين من أمثال: "أدونيس والجابري ونور الدين أفاية "و غيرهم، إلا أن خروج عبد الله إبراهيم عليهم كان في تركيزه الشديد على ظاهرة المركزية ونقدها في صورتيها الغربية والعربية لأن "الاختلاف بين المركزيتين الغربية والإسلامية، هو أن الأولى انخرطت في ممارسة نقد ذاتها، فأدرجت نفسها في التاريخ، فيما حبست المركزية الإسلامية خلف حواجز لاهوتية ورفضت ممارسة النقد، ولعل أول ما يحتاج إليه هو النظرة التاريخية لتتخطى حبسة الأنا وصولا للاعتراف بالآخر"[2].

فالناقد يريد أن يجعل الذات العربية تنخرط في نقد ذاتها مع نقدها للآخر لأنه السبيل الوحيد لتجاوز المركزية، لكن حديثا يكتفي بهذا قد لا يمس جوهر الاختلاف بين المركزيتين، كما أنه لا يعكس درجته، فرغم التشابه في الطبيعة العامة إلا أنهما متمايزان في كثير من الأشياء إن لم أقل أنهما مختلفان تماما، لأن المركزية الغربية أخذت شكل نظرية قائمة بذاتها، وأصّلت ذاتها فلسفيا ودينيا وسياسيا وأدبيا، فشكلت جملة من المركزيات داخل مركزيتها الكلية، في حين نجد المركزية الإسلامية كانت عبارة عن آراء هنا وهناك نتلمسها بصورة واضحة في أدب الرحالة دون أن نجد لها أساسا فلسفيا أو فكريا، بل ربما كانت مجرد ممارسات لأصحابها والصور المشوّهة عند بعضهم عن الآخر، ناتجة عن فهم وتأويل خاصين - خاطئين - للدّين ولم يكن الدين الإسلامي سببا فيها.

وإن كان الناقد يقر بهذا في أكثر من موضع، إلا أن وسمه لهذه المركزية بالإسلامية يفضي بالمتلقي إلى اعتبار الإسلام سببا في هاته المركزية، وما دامت هذه المركزية تقوم على التشويه والأحكام الدونية والكذب والزيف وادعاء الأفضلية وغيرها من الخصائص فإن كل هذا سيشكل فهما مغلوطا للإسلام ولِما قام به، والناقد إذ يفعل ذلك يقع في قياس فاسد

---

1 المرجع السابق. ص 15-16.

2 عبد الله إبراهيم. العقلانية والعنف والهوية، ونقد المركزيات الثقافية، حوار عدالة عبد الله سيروان، مجلة نزوى ع50، http: //www.nizina.com/broucse50.07/05/2007.2007

يجمع فيه بين منظومتين متمايزتين كليا، فإذا كانت المركزية الغربية ثار عليها أهلها من أمثال: "نيتشه وديريدا وهابرماس" محاولين تجاوز الانغلاق الذي وصلت إليه، فإن عبد الله إبراهيم يقايس المركزية الإسلامية وهي نسق ثقافي عربي إسلامي له زمانه ومكانه اللذين تشكل فيهما، يقايسها بمركزية غربية لها خصائصها وظروفها وشروطها الخاصة بها، وهذا ما لا يصدق أبدا.

وحتى وإن كانت المركزية الغربية سببا في إيجاد/بعث المركزية الإسلامية فإن هذا لا يجيز لنا أن نتعامل معهما معاملة واحدة وكأنهما الشيء نفسه هذا من ناحية ومن ناحية ثانية المركزية الإسلامية المتحدث عنها هنا هي مركزية إسلامية في طبعتها الأصلية، فأين تتجلى هذه المركزية في ثقافتنا المعاصرة فلسفة ونقدا وأدبا وحياة؟ إنها لا تعدو أن تكون صورة متخيلة عن تلك المركزية ليس إلا صورة باهتة يشوبها الغموض أو التقديس الزائد. لا وجود حقيقي لتلك المركزية، ربما هي بعض آثارها، وتصوراتها لاذ بها دعاة الأصالة/التراث حفظا له من الضياع أو الذوبان في ثقافة الآخر.

وجب أن نقر إذن بأن المركزية الإسلامية في زمنها وفي زمن الاستعادة هذا لم تصل إلى درجة وصورة المركزية الغربية الحالية، نعم نحن لا نريد التطابق مع صورة الماضي كما قال الناقد وهذا ما يستوجب النقد، ولكن لا نريد التطابق أيضا مع صور الحاضر كما شكلتها لنا المركزية الغربية، وهذا ما يستوجب النقد كذلك.

لقد كان الأثر الديني هو المؤثر الأكبر في سماه الناقد بالمركزية الإسلامية "حاضر بقوة كمرجع وكأفق للرؤية، غير أن الواقعة الإسلامية لم تتردد لحظة واحدة في التفاعل مع الآخرين، وفي اقتباس تجاربهم وأفكارهم ونظرياتهم وفي الاعتراف بالمظاهر المتحضرة للشعوب الأخرى"[1].

وإن كان هناك أحكام خاطئة وصور مشوهة عن الآخرين فهذا لا يعني بالضرورة وجود مركزية معينة يصدر عنها أصحابها، وإن وجدت فهذا لا يعني أن لها صورة واحدة ويمكننا أن نستند إلى رأي "كافيين رايلي" للكشف عن حقيقة التمركز الغربي الذي عده فكرة إيديولوجية وليست معرفية لأنه "ما من مجتمع آخر أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية والأمريكية، وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقية والاجتماعية، والشخصية وبين العنصرية هذا

1 نورالدين أفاية. الغرب المتخيل. ص 204.

الربط الوثيق ولعل هذا وحده ينهض دليلا على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي، لقد ألح الغربيون كثيرا وطويلا وبشدة قائلين: إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمرا طبيعيا"[1].

إن نقد الذات ونقد الآخر محطتان لا بد من التوقف عندهما ممارسة ومراجعة، نقد سيسمح بتعرية مواطن الوهن والضعف اللذين تتخبط فيهما الثقافة العربية الحديثة، لذلك فهو يحتاج لإعداد العدة المنهجية والتسلح بالموضوعية والشجاعة عند مساءلة الذات قبل الآخر، بعدها فقط سيمكننا الحديث عن/والتعامل مع فكر أصيل يقر بالخصوصية ويؤمن بالاختلاف والتعدد.

4- التأويل الثقافي والاختلاف:

حدثت نقلةٌ نوعيةٌ داخل الساحة النقدية والفكرية، العالمية والعربية، في طُرُقِ التفكير والتحليل، فَكَثُرَتْ المناهجُ والنظريّات التي تُعْنَى بتحليل الخطابات والنصوص، ومعالجة الظواهر الثقافية بمختلف تجلّياتها، وبرزت في الثقافة العربية الحديثة كثيرٌ من الأطروحات والمشاريع التي حاولت أن تناقش أهمّ القضايا الحسّاسة التي تمور بها الذات العربية في ظل الغزو الثقافي الكاسح الذي يَشُنُّهُ الغرب، في محاولةٍ منها لِتَجْلِيَةِ مواطن الداء، واقتراح بعض البدائل التي ترى أنّها ستساهم في حل - ولو قليلاً - بعض تلك الأزمات والنكبات، خاصّة وأنّ تلك الأزمات انجرّ عنها تحجّرٌ وتقوقعٌ حول الذات والتراث أحيانًا، أو حول الآخر المتطوّر أحيانًا أخرى، مع محاولات التوفيق بين التَوَجُّهَيْنَ أَحَايِينَ كثيرة، ممّا أوقع الذات العربية الحديثة في دوّامة من الصعب جدًّا الخُرُوجُ منها.

ويأتي الطرح الإبراهيمي هنا، ليكون نموذجًا واقعيا عن تلك المشاريع العربية التي تسعى إلى جانب مُخْتَلَفِ المشاريع الأخرى لمعاينة طبيعة الإشكالات المعيشة، بالإضافة إلى معرفة المنظور الذّي تنظر من خلاله الذات إلى تراثها وحاضرها، وكذا علاقتها مع الآخر، من أجل الإسهام في تغيير حالة التردّي والتخلّف اللّذين تتخبّط فيهما الذات، ولعلّ جانبًا كبيرًا من هذه الحالة، يرجع بالدرجة الأولى إلى ذلك الارتباط اليقيني الثابت مع التراث، دون محاولة التحوير والتطوير وأيضًا إلى ذلك الارتباط الاسْتِعَارِي مع التراث الغربي، دون نقدٍ أو تمحيصٍ للنموذج المستعار.

---

1 كافين رايلي. الغرب والعالم. تر: عبد الوهاب لمسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص 105-106

كان مصطلحا "المطابقة والاختلاف" العلامتان البارزتان في مشروع الناقد عبد الله ابراهيم، بل إنّهما لُبُّ وأساس أعماله جميعًا، ولكنّ هذا الطرح الذّي جاء ليُهدِّمَ مبدأ الحضور وفكرة الثنائية الضديّة... يبدو ثنائيًا "المطابقة والاختلاف"، غير أنّ ما لا يظهر في هذه الثنائية هو غياب الضديّة عنها - نوعًا ما-، بمعنى أنّ الاختلاف المقصود هنا لا يقابل المطابقة مقابلة ضديّةً، لأنّه لا يريد إحلال شيءٍ مكان شيءٍ آخر وإنّما القصد منه هو إخراج الذات العربية من وحل تلك الثنائيات الضديّة، لذلك كانت نظرة الناقد للمطابقة مبنيةً على أنّ المطابقة نفسَهَا هي من يحمل ذلك التضادّ، فهي تحمل داخلها دلالتين متّفقتَين في المعنى العام، مختلفتين في تعلّقاتهما، فالاشتراك في المعنى العام هو اشتراكهما في الدلالة على معنى الاتفاق والمماثلة والارتباط بشيءٍ مَا، أمّا اختلافهما في التعلّق، فمعناه أنّ الدلالة الأولى تتعلّق بمطابقة الماضي، في حين أنّ الدلالة الثانية تتعلّق بمطابقة الآخر المعاصر، وبالتّالي فمصطلح المطابقة نفسه يحمل دلالتين خاصّتين ومختلفتين، فهو نوعان وهنا تظهر الثنائية الضديّة، في حين أن الاختلاف وإنّ كان يحمل دلالة ضديّة في المعنى اللغوي للمطابقة، إلاّ أنّه مع ما يقصد به الناقد، فهو مغايرٌ تمامًا لذلك المعنى التقابلي الضدّي، وهو ما سيتعرّض له بالتفصيل هذا العنصر.

قبل الحديث عن "الاختلاف" كما يراه الناقد، تجب الإشارة أوّلاً إلى قضايا أساسية أخرى قامت عليها أطروحته، وتُعتبر ركائز هامّة فيها ولا تكتمل صورة الاختلاف إلاّ بها، فهو يرى مثلا أنّ «... البديل يُخلَق بواسطة عملٍ جماعيٍّ تقترنُ لديه رؤيةٌ واضحةٌ، مجترحة من الخطاب الإبداعي، ومقترن بمنهجية عمل منظّم بدءًا من دقّة المصطلح، مرورا بنمط المقاربة، وصولاً إلى النتيجة أو الهدف، وتحويل العملية النقدية إلى معرفة إبداعية أصلية» [1].

وظاهرٌ بأنّ الناقد هنا يتحدّث عن البديل النقدي الذي يتصوّر وجوده في ظل الوهم المنهجي الذي يعتري الخطاب النقدي العربي الحديث، حيث يرى بأنّ العمل الجماعي، الواضح الرؤية والـمُدَقِّقِ في المصطلح، القائم على تعديل طبيعة العملية النقدية وجعلها "معرفة إبداعية أصلية"، هو السبيل إلى إيجاد بديلٍ عن العمليّة النقدية العربية السائدة، ويبدو أنّ هذا الطرح الأخير مستمدٌ من الأطروحات النقدية المعاصرة، خاصّة أعمال "رولان بارت"، إلاّ أنّ هذا الرّأي يُقدّم نظرة مغايرةً للبدائل النقدية المطروحة في الساحة النقدية العربية

1 عبد الله إبراهيم. المتخيّل السردي. مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1. 1990. ص 15.

الحديثة، كونه يسعى إلى إيجاد البديل من الداخل، وليس التماسه في الخطاب النقدي الغربي أو العربي القديم.

لذلك يرى بأنّ «الأمر فيما يتّصل بالتغيّرات الثقافية الكبرى التي تتّصل بطرائق الإرسال والتلقي والذائقة والإنتاج الفكري، والنُظُمِ التي تُغذّيها أو تعمل على تأطيرها، يقتضي فيما نرى مقاربةً أخرى، تتكوّن داخل المشكلة، وليس استيراد حلولٍ، لها سياقات خاصة لحلّها، وعلى هذا النحو، سنجد أنّ المفارقة كبيرة، وأنّها ستكبُر مع مرور الزمن، لأنّ ثمّة سبيليْن لا يلتقيان، أوّلهما: بنية ثقافية لها شروط تكوّنها الذاتية، وثانيهما: "معيار" غربي لـ "تحديثها"»[1].

ويصدق هذا الكلام على الثقافة العربية الحديثة ككل، فلابد من مقاربةٍ تنطلقُ من قلب الأحداث والمشاكل حتى يحصل الوعي النقدي بها، وحتى نتمكّن من تحليلها وتفكيكها، وليس استعارة نموذجٍ مكتملٍ من آخر مغايرٍ، حتى ولو كان ذَاتَنَا القديمة، لأنّ هيمنة نموذجٍ أحادي على ثقافة ما، قد لا يكون سببًا في حلّ مشكلاتها الخاصّة، بل قد يكون مفعوله سلبيًا على تلك الثقافة، بأنْ يعمل على إقصاء عناصر تكوينها ويُلغِي مظاهر تميّزِهَا، مستبدلا بها عناصر أخرى قد تكون مناقضة لها تماما، ممّا سيعمّق الجرح الثقافي داخلها، بفتح المجال واسعا أمام العصبيّات والمفاهيم المغلوطة.

لأجل هذا كان لابد من اجتراح نموذج أو مشروع خاص بالذات، حتى تحقّق وجودها الفعلي داخل الساحة الثقافية العالمية، ولا تكتفي بذلك الحضور بالقوة، الذّي لم يكن سوى تجلٍّ باهتٍ، لم يشفع لها بأنْ تجد مكانًا وسطَ العالمِ، الذي ما فَتِئتْ أماكنهُ تضيقُ في جانب منها، وتتّسِعُ في جانبها الآخر، والمهمّ في هذا الكلام «أنّ الزمن المعاصر لم يعفُ أحدًا ولن يعترف مستقبلاً بأيّة جماعة هجينة، لا تتقدّم إلى العالم بملامح واضحةٍ وبحضورٍ قويٍّ في تميّزه، وهذه الإعادةُ صياغةٍ لا يمكنها أن تتمّ، اليوم أكثر من أي وقت مضى، دون التفكير في الاختلاف ودون أخذ نظرة الآخر وحضوره في الاعتبار، وهذه القاعدة تنطبق على الغرب كما على الشرق»[2].

---

1 عبد الله إبراهيم. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة. تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1.1999. ص 63.

2 نور الدين أفاية. المتخيل والتواصل. مفارقات العرب والغرب. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1.1993. ص 116.

وبـالعودة إلى المشـروع الثقـافي العربـي الحـديث – وهـذا تجـوّزا فقـط – نجـد بأنّـه لم يُعِرْ انتباهًـا لمـا يسـمّى بالمغـايرة والاخـتلاف، كمـا لم ينتبـه إلى حضـور الآخـر، وإنْ انتبـهَ لحضـوره، فهـو انتبـاهٌ لأجـلِ مطابقتـه أو إلغائـه، «لقـد انـزاح المشـروع العربـي قرونًـا عديـدةً عن الحدث، عن الما يحدث، عاش هَامِشَ المَا يَحْدُثْ للآخر، وكان غيابه ذاك يشكّل جزءًا فعليًا من معاناة الما يحدث لدى الآخر نفسه، لأنّ المشروع الغربي حين تبنّى نظام الأنظمة المعرفيـة والسلوكية في نموذج الثنائيـة، كـان عليـه دائمًـا أن يكتشـف الآخـر وحتى أنْ يخترعهُ اختراعًـا، كيما يُتَاحُ لـه أن يكتشـف حيويّتـه الخاصّـة، وكـان المشروع العربي واحدًا من جملةِ الغائبين»[1].

لقد كانت العلاقة العربية بالغرب دائما علاقةً يشوبُها الحذر والحيطة من كلا الطرفين حيث لعبت الخطابات المتنوّعة: الفكرية والدينية والإبداعية... دورًا هامًّا في تشكيل تلك العلاقة ورسمِ حدودِهَا، فصارت الذات من آخرٍ مقابلٍ إلى آخرٍ للمتعةِ والدّهشةِ ثمّ إلى آخر مُلْغَى، كما تحوّل الآخر من مجرّد آخرِ الذاتِ إلى عدوِّها/حَامِيهَا ثمّ إلى آخرٍ مُلْغَى/المَلْجَأْ. إنَّ الآخر بالنسبة للذات وآخرُ الآخرِ، إنّما هو «الكليّة المزدوجة الكينونة الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل وَيَتَمَرْأَى في سلسلةٍ غير منتهيةٍ، تبدأ من أدقّ الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات عبر زمنٍ شديدِ الضّآلَةِ ولا تنتهي إلاّ بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان، فالفرد يمكن أن يكون آخرَ حتى بالنّسبة إلى نفسه قبل مُدَّةٍ قصيرةٍ، ويمكن أن يتحوّل إلى آخرٍ بعد مُدّةٍ قصيرةٍ أيضا، وكلّ شخص هو آخرٌ بالنسبة لأيّ شخص على وجه الأرض»[2].

ونتيجة لهذه العلاقة المتشابكة التي تجمع الذات بالآخر، ظهرت في الساحة الثقافية العربية الحديثة كثيرٌ من الأسئلة الحسّاسة، مثل أسئلة الهوية والاختلاف، الذات والآخر... والتي تَأَرْجَحَتْ – حسب نور الدين أفاية – «بين الإرادة المهووسة للاحتواء الإيديولوجي وبين بلاغة المتخيّل، في حين أنّها أسئلةٌ لا تكفّ عن إزعاج الفكرِ والثقافةِ، بل إنّها تكثّف سؤال الثقافة في كليّتها، لأنّ من الثقافات من تمتلك قدرة على الاستقبال والضيافة

---

1 مطاع صفدي. نقد العقل الغربي. الحداثة ما بعد الحداثة. مركز الإنماء القومي. بيروت. دط.1990. ص 325، 324.

2 صلاح صالح. سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية. المركز الثقافي العربي. بيرت. ط1.2003. ص 10.

والانفتاح، ومنها ما تُفرِزُ، على العكس من ذلك، مقاوماتٍ وعناصرَ لا حدود للاستبعاد والإقصاء...»[1] فيها.

ولكنّ هذا الوصف هنا لا يصدق على جميع تلك الأسئلة المطروحة، خاصّة التي طُرِحَتْ في الزمن المعاصر، لأنّ بدايةَ تناولِ تلك الأسئلة بالبحث والتحليل كان مَشُوبًا بذلك الشَّغَفِ لاحتواء الآخر، بل إلغائه وإحلال صورةٍ متخيّلةٍ عنه، والتي لا تُلَبِّي سوى الرّغبة الذاتية، إلاّ أنّ الأمور اليوم تغيّرت – نوعا ما – عن ذي قبل، فصارت التساؤلات أكثرَ موضوعيةً، بل أكثر وعيًا بضرورة طرحهَا، لا لإلغاء الآخر واحتوائه، وإنّما للتعرّف على الذات والآخر معًا، ومعرفة التحدّيات المُوَاجَهَةِ، حتى يمكن تحصيل ذلك التفوّق والتميّز، وكذا تحقيق الذات لبعض تطلّعاتها خاصّة وأنّها في رحلة بحثٍ عن ذاتها، ولكنّ هذه التساؤلات من جانبٍ آخرَ، قد تَفْقِدُ مصداقيتها وفاعليتها، بسببِ الانفتاح الهائل للعالم، وتداخل الثقافات وتمازجها «فحتى وقت غير بعيد كان يبدو لنا من المشروع التساؤل عمّا يميّزنا ويحدّدنا، عمّا ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا؟ كنّا نحاول تحديد ذواتنا، فرديًا وقوميًا داخل عالم محدّد المعالم، كنّا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مُبَوَّبَةٍ، رُقْعَة "معقولة". فكان من السهل علينا أن نتّخذ مكانًا فيها: فكنّا شرق – غرب أو جنوب شمال، أو ثالث اثنيْن، أما اليوم فإنّنا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعيات في فضاء بلا مرجعيات... إنّ ما يُميّزُ عالمَ اليوم، أي العالم، وقد اكتسحته التقنية هو غياب الاختلاف، أي سيادة التنميط والأحادية»[2].

غير أنّ هذا الكلام لا يمكن أخذه في مطلقه، كونه يتحدّث عن عولمة العالم، والتي ليست في حقيقتها سوى مفهوم اختزالي للتنوّع الهائل داخل البلد الواحد، ما بالك بالعالم أَسْرِهِ، فغياب الحدود إذنْ في جانب منه زائف ولا قيمةَ له، وإنْ صَدَقَ في جانب آخر، «ومع ذلك فإنّ الثقافات الأصليّة مازالت هي التّي تحدّد معالم الثقافات الجديدة... ولم تصل بعدُ إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانبٍ من الثقافات المحليّة لا يعني تلاشيها... فالثقافات تتمازجُ لكنّها لا تتلاشى»[3]، كما يرى عبد الله ابراهيم.

وأيضا، مادام عالم اليوم يُمَيِّزُهُ غياب الاختلاف، فلابد إذن من البحث عن هذا الاختلاف وركائزه، حتى يتمّ تجاوز تلك النمطية والأحادية في التفكير، ويبدو أنّ تحقيق

---

1 نور الدين أفاية. الغرب المتخيل. ص 8.

2 عبد السلام بنعبد العالي. العقلانية ساخرة. دار توبقال. المغرب. ط2004.1. ص 39.

3 عبد الله ابراهيم. المركزية الإسلامية. ص 20.

الاختلاف يقوم على معرفة جديدة، تتطلّب بدورهَا «ممارسةَ ضربيْن متوازييْن من التفكير، ضرب يتّجه إلى تفكيك آليات المعرفة القديمة وإبطالِ مفعولها وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرها، وإظهارِ تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن، وضربٌ يعنَى باستحداث آلياتٍ جديدةٍ كالمعرفة المُرَادِ إيجادُهَا، وذلك من خلال وضع المفاهيم والتصوّرات والأهداف...» [1].

وليس معنى هذا القول أنْ تُرْفَضَ وَتُمَجَّ المعرفة القديمةُ، وإنّما المقصود هنا، هو فكُّ ذلك الالتباس الذي يلفّ العلاقة مع تلك المعرفة، والتي امتدّ تأثيرها إلى عالم اليوم ولم يتمّ نقدها بعد، وضرورةُ استحداث مفاهيم وآليات وتصوّرات جديدة، تعي أهدافها ومقاصدها وتعمل من أجل اختلافها وتميّزها عن غيرها، سواء في منهجها، أو في أسئلتها الخاصّة، لذلك كان «أنْ نُفكِّرَ معناه أن نُبدِعَ ونختلف، أن نَخْرُجَ من قوقعة الأنا، ونستيقظ من أشكال السّبات، أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شرط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلّقة بما ننشئه من خطابات أو ننخرط فيه من تجارب وممارسات، وتلك هي رهانات الفكر» [2].

يرى عبد الله إبراهيم أنّ الثقافة العربية الحديثة، واقعةٌ في نوعيْن من المطابقة، مع التراث ومع الآخر، ويؤكّد على أنّ هذه المطابقة ما هي إلاّ وهمٌ وقع فيه كلّ من دعاة الأصالة ودعاة الحداثة، لذلك يرى أنّه «ينبغي التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة تتّصف بالاستجابة السلبية للثقافة الغربية [والعربية]، ذلك أنّ تلك الاستجابة بمظهرها السلبي الرّاهن تُشِيرُ إلى حالة ضمور خطيرة في مكوّنات الثقافة العربية، بما يجعلها عاجزةً عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى، وهو أمر يجعلها تَنْدَرِجُ في علاقات ولاءٍ وامتثال لغيرها، بعيدا عن واقعها التاريخي والاجتماعي الذي يُقْصَى ويُسْتَبْعَدْ وَتَحُلُّ مكانه سلسلة متّصلة من أفعال المحاكاة والتقليد» [3].

فبعد تشخيص الحالة لابدّ من التساؤل عن مسبّباتها، وهذا هو الأمر الذّي قام به الناقد، وهو تساؤلٌ يمسّ صميم المشكلة وأسباب هذه الحالة الواهنة التي تعيشها الذات

---

1 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية. ص 64.

2 علي حرب. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر. مقاربات نقدية وسجالية. دار الطليعة. بيروت. دط.1994. ص 11.

3 عبد الله ابراهيم. المركزية الغربية. ص 5.

في كليّتها اتجاه الذوات الأخرى، في تفاعلٍ سلبيٍ يعكس "حالة ضمور" كبيرةٍ تمسّ مختلف مكوّناتها، مع إقصاءٍ تامٍّ "للواقع التاريخي والاجتماعي" في ظلّ نعيم المحاكاة والتقليد.

ورغبةً منه في حلّ هذه الإشكالية/الأزمة، حاول الناقد تغذيةَ وتزويد الثقافة العربية بِوِجْهَةِ نَظَرٍ جِدِّيَة، تُسهم في بلورة وعي خاصٍّ، ينتقل بالثقافة العربية الحديثة من واقع المطابقة العمياء إلى أفق الاختلاف، حتى تستطيع أن تُحَصِّلَ الذات العربية فَهْمًا وتفاهما جيّدا مع الذات والآخر في الآن نفسه، حيث قام بنقدِ هذيْن الأخيريْن معًا، ولكنّه نقدٌ «لا يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنيْن، إنّما ترتيب العلاقة بينهما على وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية، بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرّمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتها والآخر المتمركز ومُصَادَرَاتِهِ...»[1].

إنّ نقد العلاقة بين الذات والآخر، لا يَجِبُ أنْ يكون من أجل فَرْطِ عَقْدِ الصّلَةِ التي تجمعهما وإحداث هُوّةٍ بينهما، فهذا لا يزيدُ في الحقيقة إلاّ العزلة، بل يزيد شدّة الصراع وحدّته، إنّما الغاية - كما يرى الناقد - هي ترتيب تلك العلاقة، ولكنْ على أساس التفاعل والتواصل وتحقيق ذلك الاختلاف الرّمزي عنهما، وما من شكٍّ هنا أنّ عبد الله ابراهيم يستفيد من الأطروحات النقدية الغربية المعاصرة، حول الاختلاف (دريدا، نيتشه...) والحوار (باختين...) والتواصل (هابرماز)، وتتجلّى وظيفة النقد كما يراها الناقد في أنّها سَتُسْهِمُ «في تغيير مسار التلقّي، ويقترح كيفيات لإدراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية... فالأفكار تُمارِسُ أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أُطُرِ الثقافة الأخرى على أنّها مكوّنات فاعلةٌ فيها، لأنّ التمركز ظاهرةٌ ثقافيةٌ... وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز»[2].

فالقضيّة إذن مرتبطة بنقد التمركز حول التراث والتمركز حول الآخر، ومحاولة تغيير طبيعة العلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بهما، خاصّة فيما يتعلّق بقضية "التلقّي"، بمعنى طرح تساؤل حول ماهية المسار أو الكيفية التي تلقّت فيها الذات تراثها القديم، وكذا تراث ذلك الآخر؟ لأنّ «النتاج الثقافي نتاجٌ إبداعيٌ خلاّق يتعامل مع العقول والقلوب، ويشتبك مع الموروثات الثقافية والأخلاقية والأعراف، ليتّخذ في النهاية صيغته الجديدة التي تتّفق

---

1 المرجع السابق. ص 9.

2 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية. ص 10.

وحاجات المجتمع الثقافية الخاصّة، ولهذا فلابد للظاهرة الثقافية أن تمرّ بدورةِ اختبارٍ ذاتي، خاصّة وأنّ مرحلة "حضانة" معيّنة تكون بعدها قادرة على التأثير والإشعاع والفاعلية والهجرة ثانية إلى مجتمعات وبيئات ثقافية جديدة»[1].

إلاّ أنّ تلك الهجرة الثقافية ليست هجرة شفّافة، بل إنّها تنطوي على محمولاتها العَقَدِيَّةِ والفكرية والمركزية... ومنه وَجَبَ الحَذَرُ من تلك الأفكار المهاجرة، وَوَجَبَ تحويلها إلى عناصر فاعلة داخل الثقافة المستقبلة/العربية، غير أنّ عمليّة جعل تلك الأفكار عناصرَ فاعلةً أمرٌ من الصّعوبَةِ بمكان تحقيقه في الواقع، بسبب اختلاف الشروط الثقافية التي نشأت فيها والوسط الثقافي الذي انتقلت إليه.

لأجل هذا وذاك، اقترح عبد الله ابراهيم "الاختلاف" بديلاً عن "المطابقة"، التي أصبحت أبرز سمةٍ للثقافة العربية الحديثة، داعيًا إلى «تطوير عوامل "اختلاف" لا تُؤدّي إلى الانقطاع عن "الآخر" والغرب خاصّة، ولكن أيضا لا ترتمي في حصن الذات المنيع، ولا تُذْعِنُ إلى فكرة الاعتصام بالذات، الفكرة المَرَضِيَّةِ التي تقوم على النرجسية، وجعل الذات محورًا لكلّ شيء. إنّما "اختلافٌ" يَبُثُّ الحيويّة والصيرورة في كلّ العوامل التي تشكّل عناصر التكوين الذاتي للهويّة. "اختلافٌ" نقديّ يضعُ الحوار محلّ السجال والتفاعل الخصب محلّ الانغلاق، والتأثّر الشفّاف محلّ التمركز الكثيف»[2].

الاختلاف ليس مغايرةً من أجل المغايرة، إنّه اختلافٌ يُسْهِمُ في بثّ الحيويّة والفاعلية داخل مكوّنات الذات، اختلافٌ يقوم على النقد الحواري بدل السجال... يختلف عن الذات كما يختلف عن الآخر ولا يعترف بالتمركز مهما كان نوعه، ويدعو إلى التفاعل والانفتاح ونبذ التعصّب والانغلاق. إنّه اختلافٌ قائمٌ على التواصل لا "القطيعة"، يتحاور مع الذات كما يتحاور مع الآخر، وينفصل عنهما معًا، إنّه اختلافٌ «يُوَفِّرُ حريّة نسبية في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر، فهذه المخاوف والتوجّسات أنتجتها ثقافة المطابقة، وهي مخاوف وتوجّسات تنهار دفعةً واحدةً إذا انتظمت الثقافة على أسس نقدية واعية وواضحة»[3].

---

1 فاضل ثامر. اللغة الثانية. في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1.1994. ص 84.

2 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية. ص 36.

3 المرجع نفسه. ص 6.

من المعلومِ أنّ الاختلاف في الطرح الغربي جاء كردّ فعل على ظاهرة المطابقة، والثبات والشمولية والمركزية التي اتّصفت بها الثقافة الغربية الحديثة، وهي تقريبا الصفات نفسُها التي اتّصفت بها الثقافة العربية الحديثة، لهذا حاول الناقد أن يستفيد من تلك الأطروحات، موظّفًا إيّاها بطريقة تعكس فهمه وتمثّلهُ الكبير لما هو مطروح في الساحة الثقافية العالمية والعربية؛ من مقولات وأفكار، مؤكّدا على ضرورة الاشتغال بما يهمّ الذات من موضوعات تتّصل ببعدها التاريخي مع عدم إهمال الواقع الرّاهن، وهذه النقطة هي من أهمّ الأساسات في أطروحته، فهو يرى أنّ البديل هو «اشتقاق نموذج حيٍّ وَمَرِنٍ وَوَاسِعٍ وَمُتَنَوِّعٍ وَكُفْءٍ من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر ويتجدّد بتجدّدِهِ، ولا ينغلق على نفسه ولا يَدَّعِي اليقينَ... إنّما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثْرَى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنّه يُقدّم الخلاص ولا يَعِدُ بالنجاة الكاملة»[1].

يصدر النموذج الخاص كما يراه الناقد من الواقع، مع اشتراط كفاءته وخصوصيّته عن باقي النماذج الأخرى، ولكنْ أيضًا بشرط التفاعل معها والتجدّد بتجدّد الحاضر نفسه، غير أنّ التساؤل يطرح نفسه هنا، هل من الممكنِ حقًّا اشتقاقُ نموذجٍ من الواقع يتّصف بجميع تلك الصفات المشترطة؟ وأيُّ واقع هذا الذّي يفرض نموذجه، هل هو الواقع المادّي الملموس الذي نعيشه، أم هو الواقع الفكري في ذهن الناقد؟ ألا يبدو هذا الطرح في جانب من جوانبه يُوتُوبِيًا نوعا ما؟

قبل مناقشة هذا الأمر، لا بد من الإشارة إلى أنّ الناقد قد نبّه إلى أنّ أرضيّةَ الاختلاف بمعناه العام غيرُ ممهّدةٍ بعد، لذلك لا بدّ من «نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصّة بالمجتمع والسّلطة والمعرفة والدّين والفكر والاقتصاد وغيرها...[و] إعادة نظر نقدية للعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير لا تتقاطع فيها تلك المؤثّرات ولا تتعارض، ولا تذوب مكوّناتها في مكوّنات غيرها...[و] أنْ تُعْلِنَ عن أسئلتها الخاصّة التي تترتّب مُقدّمَاتُهَا وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي»[2].

إنّ تمهيد أرضية الاختلاف كما يراها الناقد تحتاج إلى نقد التمركز الداخلي وما يتعلّق به من مفاهيم، وكذا إعادة النظر في العلاقة مع التراث والآخر، وكلّ ذلك من أجل خلقِ

1 عبد الله ابراهيم. المركزية الإسلامية. ص 17.
2 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية. ص 6.

منطقةٍ ثالثةٍ متميّزةٍ عن المنطقتيْن [الأنا القديمة والآخر]، تقومُ أساسًا في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي، أي أنّها تنطلق ممّا يحتاجه الإنسان العربي الحديث، ومن الواقع العربي في بُعْدِهِ التاريخي وليس الواقع المتعالي على تاريخه، الموسوم بالثّبات والدَّيْمُومَة.

وإذا كان ما يميّز هويّة المتمركز هو أنّها «تظهر مجرّدة عن بُعْدِهَا التاريخي بوصفها هُويّةً قارَّةً وكونيةً في آنٍ واحدٍ، فإنّ الهويّة الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تُقِرُّ بالثبات ولا الشمول وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تَصْطَنِعُ هُوِيّةُ الثقافة المتمركزة أصولاً عرقيةً ودينيةً وفكريةً تُوَافِقُ مضمونَهَا، فإنّ هُويّةَ الاختلاف تتجنّب إنتاج أيديولوجيا لها صِلَةٌ بهذه الرّكائز... وأخيرا فيما تقوم هويّة الثقافة المتمركزة بطمس واستبعاد كلّ العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهويّة كما أنتجتها تلك الثقافة... فإن هويّة الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوّنات فاعلة فيها، وهي تمثّل جانبًا من جَدَلِهَا الذاتي مع نفسها وغيرها»[1].

هذه هي الخصائص التي تتّصف بها هويّة الاختلاف في مقابل هويّة التمركز، إنّها خصائصٌ تأتي كردّ فعلٍ على تعالي خصائصِ الخطاب والهويّة المتمركزيْن، ولكنْ لا يبدو أنّ تناول الاختلاف يُفْضِي «إلى نفيِ الجدليّة بين الذات والآخر ولا إلى جَوْهَرَةِ الهويّة، كما يحدث في خطابٍ عربيٍ سائدٍ، ومنه كما يرى الكيلاني نقد الاستشراق... كذلك لا يُفْضِي تناولُ الاختلاف إلى المساواة بين الثقافات - كما تدّعي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة - لأنّ النظر إلى الآخر باعتباره مختلفًا يُحِيلُ بالضرورة على التراتب»[2].

غير أنّ الاختلاف الذّي يتحدث عنه عبد الله ابراهيم لا يبحثُ نَفْيَ تلك الجدليّة بالدرجة الأولى ولا إلى المساواة بين الثقافات...، بل إنّه يهدف - كما قلنا سابقا - إلى وضع حدودٍ وفواصلَ رمزيّة بينها حتى يُمْكنها التفاعل، وكذا ترتيب العلاقة بين الذات والآخر وتغيير مسار التلقّي، لتستطيع الذات تجاوزَ التمركز الذّي يَخْنُقُ حركتها ونشاطها، ولكنْ رغم هذا المنطِق الذي يدعو أصحابه إلى الاختلاف والتعدّد ورفض الثنائيات ومبدأ التطابق، «ومع ذلك فلا ينجو مثل هذا المنطق من همّ الخوف من اللاّمعرفة ولا يَلْقَى نفسَهُ فوق الثنائية، وأنّه ليس مصنعًا آخرَ لمزدوجات ضمنية أو مكشوفة، ولذلك فإنّ هيدغر كان حريصًا منذ البداية على دعمِ أولويّةِ الانطولوجيا على الإبستيمولوجيا، فاللاّمُفَكَّر ينبغي أن

---

1 المرجع نفسه. ص 11، 10.

2 الطاهر لبيب. من تقديم كتاب صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورًا إليه- أعمال ملتقى. مركز دراسات الوحدة العربية. المغرب. ط1.1999. ص 21.

يظل يدور في فلك الكينونة، لا أن يصير بديلاً عنها، حتى تبقى المساءلة دائمًا مُتَضَمَّنَةً في علاقة الكائن بالكينونة، وليست خارجةً عنها ولا عاليةً فوقهَا، وهو المأزق الذّي تحاشاه هيدغر مُقَدَّمًا، ولكنْ وقع فيه فكرُ الـمُخْتَلِفْ، عند جيل دولوز ودريدا»[1].

ويبدو أنّ عبد الله ابراهيم، قد تحاشى هذا المأزق أيضا، لأنّه لم ينتصر للإبستيمولوجيا على حساب الأنطولوجيا، فهو يربط بين الطرح الفكري والواقع، حتى لا يَحْدُثَ انفصالٌ بين الكائن والكينونة، وتظلّ أطروحاتُه مرتبطةً بالحاضر، غير متعالية عليه، وهو هنا يستفيد من أطروحات هايدغر وهابرماز.

بالإضافة إلى كل هذه الأفكار، لم يغفل الناقد الحديث عن الحداثة، باعتبار أنّها تلك الرّؤية الفلسفية التي تسمح للذات من رُؤيَةِ ذاتِها والآخر، وِفْقَ تصوّر جديد، يرتبط بالواقع التاريخي ومُتَطَلَّبَاتِ التجدُّدِ فيه، حيث يُؤَكِّدُ «أنّ المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعدُ من مَخَاضِ الحداثة، ومازالت تتخبّط دونَها، ولم تُطَوّر مفهومًا خاصًّا بحداثَتِهَا، لأنّها لم تُرَاكِم معرفةً عقليةً – نقديةً تُمَكِّنُهَا من الاقتراب من خَيَارِ الحداثة بعدُ، الحداثةُ كمشروعٍ لِتَغَيُّرِ البُنَى التقليدية والأفكار، ومازال النّسقُ الـمُهَيْمِنُ في علاقاتها الاجتماعية نسقًا إقطاعيًا – أَبَوِيًا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئويُّ والطبقي والجنسي والمذهبي»[2].

يستمدّ هذا التعريف منظورَهُ من مفهوم الحداثة كما طُرِحَ في الغرب، إلاّ أنّ جانبًا منه يصلُحُ لأنْ يكون معيارًا للحُكمِ على وجود حداثةٍ عربيةٍ من عَدَمِهِ، خاصّةً في قوله" تَرَاكُمُ معرفةٍ عقليةٍ – نقديةٍ"، و"الحداثة كمشروع لتغيُّرِ البُنَى التقليدية والأفكار، إلا أنّ ما لا يُوافَقُ عليه هو قوله بهيمنة العلاقات الإقطاعية الأبويّة في العلاقات الاجتماعية–وإنْ صدق هذا الوصف في جزء منه– لكن بد من تذكّر أنّ العلاقة الاجتماعية مبنية أساسًا على الاحترام وليس على الخضوع المطلقِ كما هو مُرَوّجٌ له، وبالنسبة "للتراتب الفئوي والطبقي والجنسي "الذي عدّه من سلبيات الثقافة العربية الحديثة ألا يحكُمُ هذا الأمر الغربَ المعاصر نفسَهُ فكيف بلغ الحداثة إذن؟!.

وَلْنَعُدْ من جديدٍ إلى تلك التساؤلات التي طُرِحَتْ من قبل حول مشروع الناقد، خاصّة فيما يتعلّق بقضيّة الانطلاق من الواقع الرّاهن والمقصود من وراء ذلك الواقع، وأيضًا مناداته "بالانفصال الرّمزي عن الذات والآخر"، وكذا "خلق منطقة ثالثة تتميّز عن منطقتيْ الذات

1 مطاع صفدي. نقد العقل الغربي. ص 24.

2 عبد الله ابراهيم. المركزية الإسلامية. ص 23.

والآخر"... ما قيمةُ وفاعليةُ مثل هذه الأفكار؟ وماذا عن الاختلاف كما يقدّمه عبد الله إبراهيم؟

لقد حاول الناقد إحلال بديلٍ سمّاه "الاختلاف" لإخراج الثقافة العربية الحديثة والذات العربية عموما من براثن "المطابقة" التي أحكمت إطْبَاقَهَا على كلّ أملٍ للإسهام الثقافي وإيجاد دورٍ فاعلٍ داخلَ هذا العالم المترامي الأطراف، وهذا هو ما حَدَا به للحفر في أعماق السياق الحضاري والثقافي الكبير الذي صيغت فيه الأنساق الثقافية والفكرية للحضارتيْن الغربية والعربية الإسلامية، وتحليل وتفسير ما حصل بينهما من تفاعل وحوار أو صدام، لأنّ هذه العلاقة هي المسؤولة عن تحديد مرجعيات التفكير وأنساقه في ثقافتنا.

يبدو للباحث أنّ الاختلاف الذّي يقترحه عبد الله ابراهيم ليس غريبًا على الثقافة العربية الإسلامية، فالعديد من آيات القرآن الكريم تؤكّد على "الاختلاف" في هذه الحياة، بجميع مضامينها وتجلّياتها، وإن كان ليس بالمعنى نفسه الذّي أراده الناقد، لـ «أنّ القاعدة والأصل والسنّة والقانون- في التصوّر الإسلامي - هي "التعددية والاختلاف والتنوع" في سائر ميادين الخلق الإلهي، فما عدا الذات الإلهية، قائم على الازدواج والتزاوج والاختلاف... تلك هي سنّة الله في الخلق، التي لا تبديل لها ولا تحويل»[1].

وهذا ما يؤكّد لنا أنّ العرب المسلمين هُمُ الذّين قدّموا فهمًا مختزلاً للدّين الإسلامي، ولم يستطيعوا بَلْوَرَةَ فهمٍ يأخذ هذا البُعْدَ الاختلافي، الذي هو - تقريبا - أساسُ الطرح الديني، ومنه فالدّين الإسلامي بعيدٌ كلّ البعدِ عن تلك المفاهيم المغلوطة التي قرأته من منظار التمركز حول الذات والإقصاء للآخر.

كما أنّ تأكيد الناقد على البُعْدِ الواقعي لم يكن خارجًا كثيرًا عن الأطروحات العربية المتداولة حديثا، فأدونيس مثلا يرى بأنّ «الفكر يجري ضمن حركتين: نقدية، تعيد النظر باستمرار في ما أنجز سابقا، واستشرافية تنطلق من فهم الواقع الرّاهن»[2].

وليس بعيدًا عن هذا أيضا ما قاله سعيد يقطين، حيث يدعو إلى ضرورة «أن نفكّر بجديّةٍ وصرامةٍ في الذات العربية وواقع الإنسان العربي في تاريخه وتراثه وآفاقه، بدون نرجسية كاذبة، أو وَهْمٍ خادعٍ يَحُول بيننا وبين رؤية ذَاتِنَا ذَاتَهَا كوجود وطرائق للتفكير في آن معا،

---

1 محمد عمارة. الأصولية بين الغرب والإسلام. دار الشروق. القاهرة. 1998. ص 75.

2 علي أحمد سعيد (أدونيس). النظام والكلام.. دار الآداب. بيروت. ط1.1993. ص 158.

في الزمان والمكان...[فعلى الذات] أن تنطلق ممّا هو كائنٌ بالقوة والفعل في "واقع الحال"، وذلك بملامسة الأشياء في كينونتها وصيرورتها بالصورة التي يمكن أن تسهم في تشكيل الإنسان العربي الجديد "الممكن" القادر على فهمِ ومواجهةِ أُمْرَيَاتِ العصر وتحدّيات الواقع»[1].

أمّا بالنّسبة إلى نظرته لظاهرة التمركز، فلا يمكن القبولُ بها تمامًا، كونُها تختزِلُ حضارتيْن عظيمتيْن كالحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، في تمركز ثقافي، يأخذ معنى سلبيًا في مختلف جوانبه؛ لأنّه لا يمكن التغاضي عن الظواهر والصور والعلاقات التي يسودُهَا الاعتراف والجوار، بالإضافة إلى عِظَمُ نتاج كلّ حضارة من هاتيْن الحَضَارَتيْن، - والناقد مع ذلك لم يُهْمِلْهَا تمامًا - لكن يظهر أنّ أيّ نظرة تَغِيبُ عنها الرّؤية الشاملة للظاهرة في اكتمالها لن تستطيع الوصول إلى نتائج متماسكة ومنطقيّة.

أمّا عن رأيه حول ضرورة نقد الذات ونقد الآخر معًا، مع تحقيق ذلك الانفصال الرّمزي عنهما، فهو في أصله مستمدٌ من الأطروحات الغربية، خاصّة فكرة الانفصال والتي تُعَدُّ أساس الحداثة الغربية، فالحداثة تُعرّف بأنّها: «حركة انفصال، إنّها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لِنَبْذِهِ وإنّما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها الـمُتَجَدِّد، ومن ثمّ فهي اتّصال وانفصال، استمرار وقطيعة، استمرارٌ تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجيةٌ له»[2].

لا يمكننا الجزم بأنّ الانفصال المقصود عند الناقد هو نفسه الـمُقدّم في هذا التعريف للحداثة الغربية، لكنّ ممّا لاشك فيه هو أنّ الناقد مُطَّلِعٌ على الفلسفة والفكر الغربي بدرجةٍ واسعةٍ جدًّا، هذا ما يؤيّد فكرة أنّه استمد فكرة الانفصال من هذا الطرح؛ الطرح الحداثي وما بعد الحداثي، حيث قام بتحويره وتوظيفه لمناقشة القضايا العالقة في ثقافتنا الحديثة. أمّا في الطرح العربي، فهناك عدد كبيرٌ من الباحثِينَ من طرق الفكرة نفسها من أمثال: أدونيس ونور الدين أفاية، والجابري...، فهذا الأخير مثلاً يرى «أنّ ثقافتنا الرّاهنة محكومةٌ بهذا "الآخر" وتابعة له بقدرِ ما هي محكومةٌ وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي،

---

1 سعيد يقطين. الكلام والخبر. مقدّمة للسرد العربي. المركز الثقافي العربي. الدار البضاء. ط1.1997. ص 16.

2 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الحداثة. دفاتر فلسفية. دار توبقال للنشر. بيروت. ط1. 1996. ص 5.

ونحن نعتقد أنّ التحرّر من الآخر لا يمكن أنْ تتمّ إلاّ من خلال العمل من أجل التحرّر من التبعيّة للماضي، ماضينا نحن»[1].

أما "عن البعد التاريخي" للظواهر في مناقشاته، فهي مستمدّة من الطرح الفوكوي، حيث «إنّ إدخال البعد التاريخي في تحليل الخطاب، هو ما يُميّز طريقة فوكو مقارنةً بالتأويل أو التحليل...[و تنفرد انطولوجيّته التاريخية بالجمع بين التاريخ والفلسفة]، هذا الجمع يتجسّد في المهمّة النقدية التي اضطلعت بها، وفي تأكيدها على أهمية الاختلاف والتعدّد، وفي جعل الحاضر موضوعا للتفكير والنقد»[2].

ولكن هل في أعمال ناقدنا ذلك الفصل المنهجي (عن الأنا والآخر)؟ وهل أعماله تنتمي إلى تلك اللحظة (الفصل) أم إلى لحظات أخرى؟ وما مدى إمكانية تحقيق ذلك الانفصال الذّي ينادي به؟ وهل استطاع الناقد حقًّا أنْ يُوجِدَ المنطقة الثالثة التي نادى إليها؟.

يبدو أنّ الناقد قد استطاع أنْ يُحقّق ذلك الانفصال المنهجي عن الأنا والآخر معا مع نسبيّته، ويظهر ذلك من خلال نقده للذات والآخر المتمركزيْن حول ذاتيهما نقدا يعتمد الرّكائز نفسها، مع التحليل والتفكيك لكلّ المظاهر التي تجلّت فيها تلك المركزية ورغم ذلك لا يمكن القول بأنّ جميع أعمال الناقد تنتمي إلى لحظة الفصل تلك، خاصة وأنّه بَدَا في بعض أطروحاته يَتَغَيَّا المطابقة بين المركزية الغربية والمركزية العربية الإسلامية دون أن ننسى صعوبة ذلك الانفصال الـمَرْجُوِّ، بل يمكن القول بأنّه من أَعْوَصِ المشاكل، سواءً في تعاملنا مع التراث العربي الإسلامية أم مع تراث الغرب، ويبقى أمرٌ آخرٌ، وهو "المنطقة الثالثة" التي تقوم "مُقدّماتها وبراهين أسئلتها على حاجات الإنسان والواقع التاريخي"، حيث يأخذ هذا الطرح قيمته، من اهتمامه باحتياجات الإنسان العربي المعاصر، وكذا الانطلاق من الواقع الحاضر، ولعلّ الإشكال يطرح نفسه مع قضية الواقع لا قضية حاجات الإنسان.

لماذا؟ لأن الواقع الـمُتحدّث عنه من طرف الناقد مُبْهَمٌ وغير واضح، وإذاكان يقصد بـ "الواقع" الواقع المادّي، وليس الواقع كما يُتَصوّر في العقل، فهل الواقع العربي المتحدّث عنه

---

1 عابد الجابري. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط5.2005. ص 43.

2 الزواوي بغورة. ميشيل فوكو. في الفكر العربي المعاصر دارالطليعة. بيروت. ط1.2001. ص 39 – 40.

هنا هو واقعٌ واحدٌ؟ وإذا لم يكن واحدًا وثابتًا، وَمُؤكّد أنّ الناقد لا ينظُر إليه من هذا المنظور، لأنّه يركّز فيه على بُعدِهِ التاريخي، أي الواقع في تحوّله وصيرورته، فكيف يمكن الانطلاق من واقعٍ هو نفسُه ليس واقعنا، هل يمكن حقًّا القولُ إنّ الواقع العربي اليوم هو واقع عربي محض؟ أليس الواقع العربي اليوم هو صورةٌ مُحَاكَاتِيّة للواقع الغربي؟، فكيف يُطْمَأَنُّ لهذا الواقع ويُؤَسّسُ عليه، وماذا عن الواقع العربي التاريخي؟ ألم يكن ولمدة طويلة جدًّا واقعًا متخلّفًا ورجعيًا لدرجة كبيرة؟ كيف يمكننا التأسيس لنموذج خاصّ يُشْتَقُّ مِنْ هَكَذَا وَاقِعٍ؟ لكنْ، رُبّمَا يمكننا الاستفادة من مساءلة ذلك الواقع وتحليله، وهذا أمرٌ مهمٌّ في سبيل تشكيل النموذج الخاص غير أنّ اشتقاق نموذجٍ من الحاضر نفسِه يحملُ مختلفَ تلك الصفات التي ذكرها الناقد، فهذا ما نرى فيه مجازفةً قد لا تُحمد نتائجُهَا.

هذا، وتقوم المطابقة التي تحدّث عنها عبد الله إبراهيم في إحدى جوانبها على فكرةِ صحّة التأويل التي قدّمها هيرش في كتابه validity in Interpretation فأنصار الأصالة (التراث) وأنصار الحداثة (الغرب)، وَقَعُوا في وَهْمِ المطابقة بين قراءتهم (تأويلهم) وموضوع التأويل (التراث، الآخر)، وذلك بإعطائهم تأويلاً وَفَهْمًا واحدًا لهما، مع تعصّب كل طرف لتأويله واعتباره الأصدق والأصحّ.

إنّ مطابقة الآخر تُؤدّي إلى اغتراب الوعي الثقافي بالنسبة للذات، أمّا مطابقة التراث فتؤدّي إلى اغتراب الوعي التاريخي (كما يسمّيه غادامير)، وهذا ما يؤكّده عبد الله ابراهيم في مواطنَ كثيرةٍ من كتبه، لأنّ التيّار الأوّل يتناسى اختلاف السياقات الثقافية بين كلٍّ من الذات والآخر، في حين أنّ التيّار الثاني يَغْفُلُ السّياق التاريخي بين الذات وذاتها القديمة.

يبدو أنّ أساس كلّ الأطروحات التي قدّمها عبد الله إبراهيم مرتبطٌ بالقراءة وفكرة التأويل، فما طرحه التياران من قبل (تيار الحداثة وتيار الأصالة)، هو عبارة عن تأويلٍ خاصّ لظاهرةٍ أو خطابٍ مَا، غيرَ أنّ ما وقعت فيه هاتان القراءتان هو تقديمُهُمَا لتأويلٍ واحدٍ ووحيدٍ للموضوع المُؤَوَّلِ، وَعَدَمِ فَتْحِ الباب أمام تأويلاتٍ أخرى، قد تسهم كثيرًا في فهم الذات والآخر فهمًا يقارب الموضوعية، أمّا ما قَدَّمَهُ الناقد (ومعه الكثير من النقاد والمفكّرين الذين يَعْجَبُ الباحث غيابَ ذِكْرِهِمْ داخل أطروحات الناقد، رغم حديثه المتواصل عن التيارين الحداثي والتراثي، ولا ندري لماذا ذلك التغييب!؟)، قلتُ إنّ ما قدّمه الناقد، هو تأويلٌ من نوعٍ مَا، تأويلٌ آخرٌ داخل جُملةِ التأويلاتِ المُتواجدَةِ في السّاحة الثقافية العربية الحديثة، وهو ما يمكن تسميته "بالتأويل الثقافي"، الذّي يعني «عمليّات القراءة والتأويل

المرتبطة بالممارسات والخطابات الثقافية والنصوص المؤسّسة في ثقافة من الثقافات كالنص الديني أو القانوني»[1].

لم تعد القراءة ولا التأويل أمرا مرتبطا بالنص الملفوظ أو المكتوب فقط، بل أصبح أيُّ نصٍ أو خطابٍ بمعناهما العام (ظواهر ثقافية، دينية، سياسية، فكرية...)، ممكنَ النقد والتحليل، لذلك ظهر في الخطاب النقدي المعاصر ما يسمّى "بالنقد الثقافي"، حيث أصبح النصّ معه، ليس «سوى مادّة خامّ، يُستخدَمُ لاستكشاف أنماطٍ معيّنَةٍ من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأيديولوجية وأنساق التمثيل، وكلّ ما يمكن تجريده من النص»[2]، لقد أصبح النصّ ظاهرةً ثقافيةً ومُتجَاوزًا لِحُدُودِهِ الإبداعية.

إنّ تغيّر طبيعة النصّ الأدبي والفكري أحدثتْ تغيّرًا في طريقة النظر إليهما، والتأويل الثقافي الذي قام به الناقد عند محاولته لتفكيك استراتيجية المطابقة- والتي يمكن عدّها استراتيجية تأويليّةً مكينةً في الخطاب النقدي العربي المعاصر- يعد مسايرة لذلك التغيّر، فلم يَكْتَفِ الناقد بنقدٍ مزدوجٍ "للأنا والآخر"، بل إنّهُ «نقدٌ مركّبٌ لثقافة الآخر وثقافة الماضي وثقافة الذات أيضا، وهو نقدٌ يسعى إلى تفكيك استراتيجيات التأويل التي كانت فاعلةً في الثقافة العربية الحديثة، والتي كانت تفترض إمكانية تحقّق العلاقة المستمرة والأنبوبية بين ثقافة الذات وثقافة الماضي من جهة وثقافة الآخر من جهة أخرى»[3].

وبحسب ميشيل فوكو «فإنّ الحقائق لا تُمَثّلُ شيئًا أكثر من كونها مجرّد هيمنةٍ بعض التأويلات والحكايات على تأويلاتٍ وحكاياتٍ أخرى، وهو الأمر الذي يستوجب تَعْرِيَةَ هذه الهيمنة وفضحها وبالتأكيد على أنّها لا تعدو كونَها مجرَد تأويلٍ من بين تأويلاتٍ عدّةٍ لثقافةِ الماضي ولثقافةِ الآخر، وهذا التأويلُ لا يُظْهِرُ نفسَه بوصفه كذلك، بل يتظاهر دائمًا بأنّه هو التأويل الوحيد والصحيح والنّهائي»[4].

يصف هذا القول بدقّةٍ، ما يحدُث داخل أيّ وسطٍ ثقافي، ومنه الوسط الثقافي العربي، فكل تيّار ينتصر لحكايته الخاصّة حول الحداثة والتطوّر وسُبُلِ التفوق غير مكْتَرِثٍ إلى غيره

---

1 مقال نادر كاظم. التأويل الثقافي وتفكيك المطابقة في مشروع عبد الله إبراهيم ضمن:
/005/2006.2. www. abdullah-ibrahem.com/inner.php? ThaKID=68JD= 3789

2 عبد الله الغذامي. النقد الثقافي. قراءة في الأنساق الثقافية العربية. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط2. 2001. ص 17.

3 مقال نادر كاظم. التأويل الثقافي وتفكيك المطابقة في مشروع عبد الله إبراهيم..

4 المرجع السابق نفسه.

من الحكايات المطروحة في سوق التأويل والحكاية، وما قام به الناقد عبد الله ابراهيم هو بالضّبط تعريةٌ لتلك التأويلات المُهَيْمِنَةِ وَفَضْحِهَا، من أجل كشف ضعفها وَعَدَمِ كِفَايَتِهَا، وتقديم تأويلٍ - ثقافيٍ - مُخَالِفٍ، يقوم على مفهوم الاختلاف، لأنّ «الاختلاف مع الآخر هو أيضا الاختلاف مع الذات: تأسيسُ فنِّ التأويل الدلالي الذّي يُقِرُّ بحقيقة السَّفَرِ المتواصل للأفكار والانتقال اللاّنهائي للمفاهيم والتصوّرات من فضاءٍ معرفيٍ إلى آخر، وداخل الفضاءِ المعرفيِّ بذاته، فهذا الأخير، على الرغم من الانفصالات المُتوالية، يحتوي على رواسبَ سابقةٍ كدلالةٍ على حضور الآخر في الذات واقتحام الغيريّةِ للهُويّة»[1].

ويمكننا القول في الأخير، إنّ عبد الله ابراهيم بِقَدْرِ ما حاول الغَوْصَ في الذاكرتَيْنِ الغربية والعربية لاستقصاء وبحثِ مختلف الصور والأساطير والتخيّلات التي احتوتها الذاكرتان، بِقَدْرِ ما استطاع أنْ يُوَفِّرَ انفتاحاتٍ لأسئلةٍ جوهريّةٍ تَمُسُّ التاريخ والواقع الفكري العربي، غير أنّه في ذلك لم يخرج كثيرا عن زُمْرَةِ الأطروحات النقدية والفكرية العربية الحديثة مثل: أطروحات الجابري ونور الدين أفاية، ومحمد أركون والغذامي... ورغم كلّ هذا أيضا استطاع أن يَجِدَ لنفسه ولخطابه حضورًا قويًّا داخل السّاحة الثقافية العربية الحديثة.

خاتمة:

ما من شك في أنّ أي بحث يملك نتائجه الخاصة به ومن بين تلك النتائج التي توصّل إليها هذا البحث ما يلي:

أنّ ظاهرة التمركز ليست بدعا على العرب أو الغرب وحدهما، بل هي خاصية عرفتها وتعرفها مختلف الحضارات الإنسانية ولا سبيل إلى تلافيها، كما ظهر لنا بأنّ عبد الله إبراهيم يُرجع جميع الأوضاع المتردّية التي تتخبّط فيها الذات الثقافة العربية الحديثة إلى هذه الظاهرة، التي أوجدت مبدءًا خطيرًا عملت على تأصيله وتثبيته داخلها وهو مبدأ "المطابقة"، ولما كانت المطابقة متعلّقة بطرفيْن اثنيْن وجب التعرّض لهما معًا ومعرفة الأسباب التي تقف وراء ذلك الارتباط بهما، لهذا ألفينا عبد الله إبراهيم يركّز في أطروحاته على تناول المركزيتيْن الغربية والإسلامية وتبيان مرجعياتهما ومُصَادَرَاتِهِمَا، مع محاولة نقد وتفكيك الخطاب الذي نهضتا عليه. بدا من خلال هذا البحث أيضًا أنّ الناقد استطاع مقاربة تلك المركزيتين مقاربة قائمة

---

1 محمد شوقي الزين. تأويلات وتفكيكات. فصول في الفكر الغربي المعاصر. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط1. 2002. ص 112.

على حسٍ نقدي كبير، غير أنّ مقاربته ظهرت في بعض الأحيان ميّالة أو خاضعة للتوجيه الغربي، لذلك فقد تعرض وعيه النقدي إلى لحظات لا وعي عديدة جرّته إلى الوقوع في مزالق متنوّعة منها التعامل مع المركزيّة الإسلامية وكأنّها المركزية الغربية وعدم التطرّق أو الإشارة إلى اختلافاتهما، كذلك سلطة بعض المفاهيم والمقولات التي نهضت عليها المركزية، ممّا يجعل من أطروحاته تحيد -نوعا ما- عن المسار الذي رسمته لنفسها في مقاربة الذات والآخر.

إنّ ما قدّمه عبد الله إبراهيم من توصيف لحال الذات العربية الحديثة لا يقدّم جديدا في حدّ ذاته، لأنّ عديد النقاد والمفكّرين العرب قدّموا- تقريبا- التوصيف نفسه ولكن ما يمكن أنْ يحسب للناقد هو تركيزه الشديد على أهمّية ظاهرة التمركز في معرفة مرجعيات وخبايا تلك الحالة والدور الكبير الذي من الممكن أن يؤدّيه نقد التمركز والخطابات المختلفة التي أسّست له في فضّ وتغيير تلك النزاعات والعصبيات التي تسيطر على آراء وأفكار كثيرٍ من المثقفين العرب المعاصرين.

- ظهر بأنّ الناقد يملك مخزونًا معرفيًا وثقافيًا متنوّعًا من إلمامٍ بالظاهرة الإبداعية خاصّة السردية منها وانتقاله السلس بين المناهج النقدية دون تبنيه لمنهج بعينه وهذا لأنّه يرى في تلك المناهج مجرد وسائل إجرائية ترتبط بلحظة تاريخية معيّنة، لتأتي بعدها مناهج أخرى وهكذا، غير أنّنا التمسنا ميلا واضحًا للطرح التفكيكي والحفري والتواصلي، فهو يحفر في قلب الظواهر الثقافية للكشف عن التناقضات داخلها وتفكيكها وفق رؤية تواصلية تسمح بالانفصال والاتصال بالظاهرة المدروسة في الآن معًا، حيث ساعدته هذه الأمور كثيرا في تعرية الخطاب الحاضن للتمركز ونقده ومحاولة تقديم البديل عنه. ورغم أنّه يحاول- كما يقول الناقد نفسه- أن يبني منهجا نقديا خاصًا به ينهض على مبدأ" التمثيل السردي"، إلاّ أنّه تبيّن من خلال البحث أنّ هذه الفكرة طرحها عديدُ النقاد والدارسين العرب والغرب في مختلف الحقول المعرفية من فكر ونقد وأدب... أمثال ادوارد سعيد، ميشال فوكو وغيرهما وبالتالي لا يمكن القول بأنّ للناقد منهجا خالصًا يتميّز به عن باقي النقاد العرب المعاصرين، فهو يحاول الاستفادة من المناهج النقدية الغربية المعاصرة كغيره من النقاد ولكن تبقى درجة التمثّل وكيفية الاستعمال هي ما يميّز كل واحد منهم عن الآخر.

اِنبنى خطاب عبد الله إبراهيم النقدي على "المطابقة والاختلاف" مع/عن الذات والآخر معًا، حيث أكّد على ضرورة نقد تلك العلاقة القائمة مع الطرفين وتغيير مسار تلقّي الأفكار عن الآخرين، لأنّ هذه الأخيرة ستفعل فعلها السلبي في الثقافة الحاملة لها، مع

ضرورة نقد مختلف المركزيات الثقافية المتواجدة في الوسط الثقافي ورفض المطابقة والدعوى إلى الاختلاف وخلق منطقة ثالثة متميّزة عن المنطقتين السابقتيْن، حيث ظهر الناقد في كلّ ذلك صاحب خطاب نقدي متميّز، يستفيد كثيرا من الفكر الحداثي وما بعد الحداثي، لقد جاء خطابه ثوريًا ومتمرّدًا على الخطابات المبذولة السائدة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، يكثّف من طرح الأسئلة المقلقة والمحرجة، إلاّ أنّه أغفل الحديث عن أهمّ الخطابات النقدية والفكريّة التي تتواجد اليوم، رغم قيمة وأثر تلك الأطروحات وَسَبْقِهَا في عديدٍ من تلك الأفكار التي يطرحها، ولعلّه يكون بهذا الصنيع قد عاد بنا إلى نقطة البداية التي تغْفُلُ روح الحوار والتواصل الفعّال وتنهض على التناقض والضدية بدل الاختلاف والمغايرة.

رغم قيمة الأفكار التي يقدّمها عبد الله إبراهيم، خاصّة مبدأ الاختلاف ومطالبته بخلق منطقة ثالثة، إلاّ أنّ مكمن الصعوبة التي تعتور مثل هذه الأفكار هو صعوبة إن لم نقل استحالة تحقيق وتجسيد ذلك الاختلاف عن الذات والآخر، بسبب الارتباط المباشر بهما والتداخل الكبير جدًا بين الذات المعاصرة والتراث العربي الإسلامي وبينها والآخر الغربي المعاصر. لقد تمكّن الناقد– نسبيًا– من تحقيق ذلك الانفصال الرّمزي عن الذات والآخر معًا وظهر هذا جليًا من خلال تعريضه المركزيّتيْن للنقد والتحليل ممّا ساهم في تحقيق فهم أكبر لهما، لكنّ نقده ذاك كان يرتدّ على عقبيه في بعض الأحيان، خاصّةً عندما كان يُصِرّ على مقابلة المركزية الإسلامية بالمركزية الغربية رغم أنّه لم يقل بهذا صراحةً، وكذا عند توظيفه لبعض المعطيات "استشهادات وآراء" لتأكيد المركزية الإسلامية ومصادراتها، مثلما ألفيناه يفعل مع رحلة ابن فضلان.

وبالنسبة إلى المنطقة الثالثة التي يدعو إليها فقد تبيّن للباحث صعوبة/استحالة إيجاد هذه المنطقة وهذا لِصُعُوبَةِ/استحالة ذلك الانفصال عن المنطقتيْن السابقتين.

بدا الخطاب النقدي العربي المعاصر– متمثّلاً في خطاب عبد الله إبراهيم النقدي– أكثر جرأةً على طَرْقِ المواضيع بمختلف تجلّياتها وأكثر تحكّمًا في الآليات النقدية المعاصرة، حيث أصبح الناقد العربي يملك مهادًا نظريًا وتطبيقيًا كبيرا يسعفه عند الاقتراب من الظواهر والخطابات بكلّ ثقة ممّا يسمح له من كشف خباياها وأسرارها والتي كانت متمنّعة على الكشف من قبل.

وفي الأخير يمكن القول بأنّ الناقد عبد الله إبراهيم قدّم قراءته الخاصّة للوضع الذّي تمور به الذات العربية المعاصرة، في زمنٍ تتحكّم فيه العولمة والاتصال من كلّ جانب ومهما يكن

فإنّ ما قدّمه الناقد من جهد نقدي وفكري يَنْضَافُ للجهود النقدية والفكرية العربية المعاصرة والتي تسعى لتحقيق وعي جاد بهذا الزمن ومتطلباته حتّى يمكن للذات من مواكبة مختلف التطورات الحاصلة في بنيته سواء العقلية منها أو المادية ولعلّ أهمّ تساؤل يمكن لنا أن نقدمه حول مختلف الأطروحات العربية المعاصرة هو: لماذا اتسمت بصعوبة/استحالة تجسيدها على أرض الواقع، فرغم كل تلك المشاريع المتواجدة منذ أكثر من نصف قرن إلاّ أنّنا لم نلحظ أيّ تغيير في الوضع العربي ولا ندري إن كانت تلك المشاريع في الطريق لأن تُؤتي أُكلها أم أنّ ثمارها سقطت قبل أن تنضج أم تُراها مشاريعُ مُجْهَضَة في الأساس...؟؟؟.

سؤال الفعل وهواجس الكينونة
عند عبد العزيز العيادي

ربوح البشير

فرش إشكالي:

استطاعت الفلسفة في تونس، وخاصة في المدة الأخيرة، أن تحقق إنجازات معرفية غير مسبوقة في مجال الانفتاح على النصوص الفلسفية الغربية الأصلية، وأن تنهل من ينابيعها المتنية المتعددة، غير مكترثة على وجه الإطلاق بعوائقها الابستيمولجية التي أفرزتها تجربة التعامل معها. ومكنتها هذه التجربة الطريفة والممتعة مع الآخر، من تجاوز عائق اللسان الغربي، هذا التجاوز – على سبيل المثال- تجلى بصورة واضحة في الأعمال التي قدمها أستاذنا الطاهر بن قيزة حول الفيلسوف الألماني الكبير "ليبنيتز"، حيث ترجم له نص "مقالة في الميتافيزيقا" بمقدرة عالية تدل على تبحر الرجل في اللغة الألمانية، لغة كانط، هيغل، هيدغر، وهي لغة العرك الفلسفي بامتياز.

ثمة مشاريع أخرى، تملك خاصية الاندراج ضمن هذا التمشي الانفتاحي، من بينها ما يبدعه مفكرنا المتميز "فتحي المسكيني" الذي انغمس في النصوص التأويلية، بحثاً عن عقل تأويلي جديد، مما دفعه إلى ولوج النص الفلسفي الهيدغري في لغته الأم، فأبدع لنا نصوصاً فلسفية دلت على ولادة نجم تأويلي في سماء ثقافتنا العربية المعاصرة. جمعها في كتبه التالية: نقد العقل التأويلي، فلسفة النوابت، الهوية والحرية، التفكير بعد هيدغر، بالإضافة إلى اهتمامه بمسألة الترجمة من اللسان الألماني إلى اللسان العربي، فهو يعكف على ترجمة كتاب هيدغر العمدة" الوجود والزمان" وكتاب كانط "الدين في حدود العقل"، وغيرها من النصوص التي يبتغي من خلالها أن ينسج وشائج تواصل قوية ومتينة بين الثقافة العربية والثقافات العالمية. حتى لا نبقى أسرى لرؤية هووية قاتلة.

في وسط هذا المشهد المشاريعي، وبالقرب من هذه النوايا الفلسفية الطيبة، يمكن أن نتحدث عن مساعي الأستاذ "محمد محجوب" الجادة في تقريب الأنطولوجيا الغربية للقارئ

العربي، وعن جهود الدكتور "فتحي انقزو" التي توجهت صوب التفاعل مع النص الظاهراتي وخاصة في متنه الهوسرلي، وأيضاً في مسعى الدكتور المتألق "ناجي العونلي"، الذي انشغل بالنص المثالي الألماني ترجمةً وتأليفاً. هذه مجرد نماذج بسيطة على مدى حيوية التفكر في الفلسفة داخل الفضاء المعرفي التونسي والمغاربي.

هذا السرد الفلسفي للأسماء ومشاريعها، لا يجب أن يجرنا نحو اعتقاد مفاده أنها مجرد أفعال معزولة عن ظروفها الاجتماعية وملابساتها المعرفية وامتداداتها الحضارية، بل هي بالأحرى مشاريع ترعرعت في ظل فضاء معرفي ساهم في تأثيثه مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، يأتي في مقدمتهم، أستاذنا "فتحي التريكي" بدعوته الإنسانية نحو فكرة "العيش سوياً"، وحرصه اللامتناهي على الانخراط في مجتمع الاختلاف والتنوع والتعدد، باعتباره الفضاء الأمثل لالتقاء الإنسان بالإنسان كصورة ضديدة للتصور الهوبسي المرعب.

لكن، عندما نبدأ في استقراء الواقع الفلسفي التونسي بصورة نتتبع فيها بعض الممارسات الفلسفية التي تعد في نظرنا المتواضع علامة واضحة على بداية حقيقية وصادقة لميلاد مفكر ظاهراتي جديد، متفرد في رؤاه المعرفية، وفي مقدرته التحليلية على سبر أغوار الذات البشرية، وخاصة الذات العربية المستقبلة لقرن عسير وصعب، من جهة كونه قرنا معولماً بقوة السياسة وبضغط الاقتصاد وبإكراهات الإعلام.

نعني بحديثنا، المفكر العربي الرصين في طبعه والمعتدل في مواقفه والجاد في تحليلاته، الدكتور عبد العزيز العيادي، غير أن الاقتراب من نصوصه يقتضي منا الذهاب رأساً صوب الفلسفات التي تقاطع معها العيادي أثناء عمله الدؤوب في تعبيد طريق فلسفي بإسمنت ظاهراتي عميق منغرس في أرض التفلسف الحق، وبرؤية أنطولوجية هاجسها الأول والأخير البحث عن ذات أصيلة، أو دازاين هيدغري حقيقي يملك المقدرة على صنع تاريخه تماشياً مع همه القلق ورغبته الجامحة في ولوج عالم التأسيس التاريخي لأفق إنساني مفرط في بهائه وتألقه.

ما هو طريف في المسعى الفلسفي لأستاذنا العيادي هو أنه يقف على أرضية هيغلية تنظر إلى فعل التفلسف من داخله، دونما حاجة إلى مسوغات برانية استعان بها المتفلسفة عبر العصور لتسويغ وجود الفلسفة، كالمسوغ السياسي، العقدي، الثقافي، الاجتماعي، وغيرها من المسوغات الهشة التي تمسك بها الفلاسفة دون أن يحققوا مبتغاهم في توطينها والتمكين لها أنطولوجياً، فالذي يستهدفه العيادي من هيغل هو: «إلحاحه على "العنصر" الفلسفي أي على ما به تكون الفلسفة فلسفة في غير ما حاجة إلى مقارنتها بسواها أو في

جعلها وجهة نظر حول العالم أو في البحث عما يشرّع لها من خارج ضرورتها هي بالذات»[1].

والضرورة التي نتحدث عنها هنا تسكن داخل النفوس النبيلة كونها حسب هيغل قوى تؤمن بالحق، والشجاعة، والإقدام، فـ: "الشرط الأول للفلسفة هو شجاعة الحق والإيمان في قوة الروح"[2].

هذه الأرضية الهيغلية، هي التي شكلت عنده، قناعة بضرورة النبش عن العنصر الفلسفي داخل أي متن معرفي، والذي يمنحه عمقاً في التحليل وقوة في الطرح، وقد قاده هذا الانهمام بكل ما هو فلسفي، إلى تكريس جهده البحثي في متابعة **النص الفنومنولوجي** للفيلسوف الفرنسي موريس مرلوبونتي (1908/1961)، ومن صلب هذا العمل الموسوعي توجه جهة تطبيق المنهج الفنومينولوجي على مسألة أنطولوجية تتموقع في مركز الكينونة البشرية، هي مسألة **الفعل**، كونها النقطة المفصلية في أي ممارسة بشرية، وعلى أساسها حرص على الحديث عن المناطق الجديدة التي هاجرت إليها الفلسفة، باعتبارها فلسفة رحالة أو بتعبير العيادي الفلسفة النقيلة، واعتمادها على طريقة **العرج**، نظراً لكونها طريفة في حركيتها أثناء انتقالها من فضاء إلى آخر.

ما يستوقفنا في مسلك هذا التمشي التحليلي، هو مدى التزام عبد العزيز العيادي بالمنهج الظاهراتي في ترحاله داخل المواضيع الفلسفية التي شكلت مع مرور الزمن الأنطولوجي ركائز في أي تفكر فلسفي، من بينها: الحرية، المعنى، الفعل، الإنسان، السعادة، الموت، الإتيقا، الشقاء، الأمل، الزيف الوجودي، الذات، التاريخ، الجسد، وغيرها من المفاهيم المجاورة لها والقريبة منها، بغية: "إعادة النظر في البداهات الزائفة كشرط امتلاك الذات ذاتها في راهن الفعل"[3].

وعليه نتساءل: كيف تعامل عبد العزيز العيادي فنومينولوجياً مع هذه المسائل المركبة؟ وإلى أي حد أنطولوجي وصل العيادي في مساءلاته الفلسفية لقضاياً شغلت الفكر البشري

---

1 العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس تونس، ط 1، 2004، ص 12.

2 هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها) تر، خليل أحمد خليل، مجد، لبنان، ط 2، 2002، ص 15.

3 العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 2004، ص 22.

وأرقته معرفياً، ولم يستطع بعد أن يصل فيها إلى مسطح اليقين وفضاء الوضوح وأفق البداهة، وفق القراءة الديكارتية؟؟، وما هي الآفاق التي دشنها العيادي من خلال سعيه نحو المسك بعمق الأشياء وحقيقة الظاهرات ومعاني الوجود المتعددة والمنتشرة في أخاديد المكان وتعاريق الزمن؟.

فرش تحليلي:

في مبتدأ التحليل، يمكن أن نعرج على الحياة الفكرية لمفكرنا الأنطولوجي عبد العزيز العيادي، اعتماداً على ما سطره لنا بقلمه من نقاط مضيئة في مساره المعرفي والتعليمي:

حصلت على دكتوراه دولة في الفلسفة بعنوان: **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو- بونتي** (2003) بملاحظة مشرّف جدا مع تهاني اللجنة وتوصية بالنشر.

مهمات التدريس

انضممت إلى سلك التعليم الثانوي وباشرت التدريس منذ سنة 1979. التحقت سنة 1991 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس للتدريس بقسم الفلسفة ومازلت أدرس بنفس القسم بصفتي أستاذا للتعليم العالي فضلا عن قيامي بدروس لطلبة التبريز بدار المعلمين العليا بتونس وطلبة الماجستير بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.

المنشورات العلمية والبيداغوجية

المؤلفات:

- **ميشال فوكو، المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو - بونتي، دار صامد، تونس، 2003.
- ميتافيزيقا الموت والسعادة، دار صامد، تونس، 2005
- **فلسفة الفعل**، دار علاء الدين، تونس، 2007.
- *La philosophie nomade*, L'Harmattan, Paris, 2009. (الفلسفة النقيلة)
- *La philosophie claudicante*, L'Harmattan, Paris, 2011. (الفلسفة العرجاء)

الترجمة:

- بول ريكور، **العادل**، الجزء الثاني (بمعية الأستاذ منير الكشو)، بيت الحكمة، تونس، 2003.
- موريس مرلو- بونتي، **العين والفكر**، بيت الحكمة، تونس 2009.
- موريس مرلو- بونتي، **المرئي واللامرئي**، المؤسسة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

عناوين بعض المقالات:

- «المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو»، **الكراسات التونسية**، مجلد عدد39، العددين149-150 وأعادت مجلة **العرب والفكر العالمي** نشره في العددين18/17، شتاء/ربيع1992.
- «ميشال فوكو والاقتصاد السياسي للجسد»، مجلة **فواصل**، الجزء الرابع، الثلاثية الأولى 1992.
- «اللاوعي بين الفلسفة والتحليل النفسي»، مجلة **فواصل**، الجزء الخامس، الثلاثية الثانية 1993.
- «قراءة في فكر عبد الله العروي»، مجلة **مدارات**، العدد1، صيف 1993.
- «بين أنطولوجيا الأنا وإتيقا الآخر»، ضمن وقائع ندوة **الآخر**، مطابع نوفا برنت، صفاقس، تونس 2000.
- «الهرمنوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر»، مجلة **أوراق فلسفية**، القاهرة، العدد العاشر، 2004.
- «الفعل الحِواريّ»، ضمن ندوة **التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي**، نشر بيت الحكمة، تونس، 2007.
- «لعبة الترجمة»، مداخلة ضمن أعمال ملتقى الفلسفة والترجمة، تونس، 7و8 أفريل 2008.
- «الإيقاع»، جامعة وهران بالجزائر، 2009.
- «إيقاعات المحلات»، الملتقى الدولي حول المدينة والمُواطنة، قابس 2012.
- «Phénoménologie asubjective et philosophie de l'amplitude chez Jan Patočka» in *Études phénoménologiques*, Fascicule 1, 2006
- «Action et jugement: l'exigence éthique» in *L'agir philosophique dans le dialogue transculturel*, éd. L'Harmattan, Paris,2006.

- «Potentia et potestas: les lignes deleuziennes» in L'agir philosophique dans le dialogue transculturel, éd. L'Harmattan, Paris,2006.
- «Individuation et individu», communication présentée au colloque international organisé par La Chaire Unesco de Philosophie sous le titre: *Individu et socialité*, tenu à Tunis du 10 au 13 Juin 2006.
- «Interpréter et expérimenter», communication présentée au colloque: *Phénoménologie et Herméneutique*, organisé par le département de philosophie à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sfax, Février 2006.
- «L'éthique problématique», communication présentée au colloque international: *Croyance, Savoir et Normes*, organisé par le département de philosophie à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1-2-3 mars2007.

أعمال قيد الإنجاز

التأليف

إيقاعات واستشكالات في فلسفة الإثبات

الترجمة

جيل دلوز، **الفرق والمعاودة** (ناجز ولم يُنشر بعدُ)

التأطير

لقد اضطلعت بالإشراف على جملة من المذكرات والرسائل والأطروحات في مختلف مستويات التدريس، بعضها أنجز ونوقش وبعضها مازال قيد البحث والإنجاز فضلا عن انتمائي إلى جملة من اللجان البيداغوجية والعلمية كاللجنة الوطنية للتبريز ولجنة التأهيل والدكتوراه ولجان الانتداب.

المشاركات الأكاديمية

- عضو مؤسس لوحدة الدراسات والبحوث الفنومينولوجية بقسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس.

- عضو وحدة البحث في الفنومينولوجيا والتأويلية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.
- عضو وحدة البحث في الإتيقا والتقنيات التابعة لمخبر الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.
- عضو بلجنة تحرير مجلة حوليات الفنومينولوجيا والتأويلية.
- عضو بلجنة تحرير مجلة **بحوث فنومينولوجية**
- عضو بلجنة تحرير مجلة **بحوث جامعية** التي تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ومشرف على البحوث الفلسفية فيها.
- عضو بالرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.

مسارات البحث

أ. التأليف والترجمة

بذلت جهدي ومازلت للإسهام فيما أعتقد أنه مشاركة في توطيد منزلة الفلسفة والتفلسف في مؤسساتنا التعليمية بخاصة وفي اللسان والكيان العربيين بعامة. فالذي نشرته من أعمال والذي مازال مخطوطا أو موزعا في المجلات والدوريات كان هاجسه التعاطي مع مشكلات حيوية كالسلطة والحرية والمعنى والحياة والموت والزمان والمكان والفكر والفعل والقيمة والكتابة والتأويل وأساليب التعاطي مع الآخر. أما في مجال الترجمة، وهو مجال لا يقل أهمية عن مجال الكتابة والتأليف، فقد خصصت له حيزا من وقتي وجهدي إذ ترجمت جوانب من أعمال فوكو وسبونفيل متعلقة بالسياسة والإتيقا لتصدر عن بيت الحكمة ضمن عمل جماعي يهتم بهاتين المسألتين في الفلسفة المعاصرة. كما كنت ترجمت بمعية الأستاذ منير الكشو الجزء الثاني من كتاب **العادل** لبول ريكور، ثم ترجمت كتابين لمرلو- بونتي هما **العين والفكر** و**المرئي واللامرئي**، ثم ترجمت واحدا من أهم المراجع في الفلسفة المعاصرة -لم ينشر بعد- هو كتاب **الفرق والمعاودة** لجيل دلوز.

ب. راهن البحث وآفاقه

إن مسار البحث الذي اتبعنا هو إطلالات كأنها مطارحات مع وجوه من تاريخ الفلسفة، غربية كانت أو عربية إسلامية. ولعل ما ينتظم جملة محاولاتنا هو سؤال الفلسفة، به تعود على ذاتها وبه تسأل ما سواها، به تتزمن وبه كأنها لا تكف عن الانفصال

عن تاريخها. فما أدّانا إليه البحث ونحن نقرأ ونستثمر ونكتب في الكندي والفارابي وابن باجة مثلا هو أن هؤلاء جميعا ليسوا تراثا بالمعنى الذي تُختزَل فيه مشكلات الفكر وأسئلته وتطوَّع قسرا لجدالات ثقافوية أو أنتروبولوجية أو تُحبَس في دائرة الصراع الإيديولوجي. وإنما الذي رأيناه عند هؤلاء هو ما به ينتمون إلى تاريخ الفلسفة بأسئلتها واستشكالاتها، الأنطولوجي والإبستيمولوجي والإتيقي منها. فهم ليسوا أفضل من غيرهم من الفلاسفة وليسوا أقل شأنا منهم وإنما هم فلاسفة وكفى، بما كان لهم من فعل التفلسف. وإذا كنا ركزنا نسبيا على الوجه الإتيقي في كتاباتهم فظنا منا أن ذلك من الوجوه الأبقى في الفلسفة.

أما في تاريخ الفلسفة الغربية فقد توجه اهتمامنا تخصيصا إلى الفلسفة المعاصرة، وهو اهتمام لا يُغفِل - بحكم موضوعه- ما كانته الفلسفة في تاريخها. فالذين من الفلاسفة حاورناهم في المقالات والتآليف والدروس من فنومينولوجيين وتأويليين أمثال هوسرل وهيدغر ولفناس وريكور وباتوشكا ومرلو- بونتي، أو من فلاسفة الفرق الذين يَدينون بالكثير للمباحث الفنومينولوجية والهرمينوطيقية أمثال فوكو ودلوز ودريدا وليوتار، هؤلاء جميعا كان لهم هم ذواتهم حوار موصول مع المرجعيات الأساسية في تاريخ الفلسفة كما مع أهم المعضلات التي حاورها الفلاسفة.

إن قسما كبيرا من انشغالات الفلسفة المعاصرة يتعلق بمنزلة المعقوليات وبكيفية إنتاج الخطابات وبمسارات التذييت وبسياسة الحقيقة، وكلها جهات من النظر تسائل العلوم واللغة وكيفيات التفكير وأشكال التجارب وأساليب العيش وعلائق السلطات وبناها. وتعمل الفلسفة في هذه الجهات جميعا على أن تكون **تشخيصا** من حيث أنها هي ذاتها ليست "فكرا محلّقا" أو تأملا معزولا للعالم وللإنسان. ولعل همّ الفلسفة المعاصرة هو عملها المزدوج على فتح منافذ جديدة للفكر وعلى الحفر في الفضاء الذي يتحرك فيه هذا الفكر. ولا شك أن بين هذين المنحيين فروقات وتوترات سواء من جهة العلاقة بتاريخ الفلسفة ومنزلة الميتافيزيقا تخصيصا أو من جهة الانشغال والموضوعات ونوعية التسآل. فطرائق تذييت الكائن البشري والتحليل النقدي للعالم الذي نعيش فيه ومحاولة الانفكاك عن الأنساق والاهتمام بالفرادة والحدث والمفارقة والصيرورات، شكّلت صيغة للتفلسف تعلن صراحة مواجهتها لكل صيغ التغليق الشمولي ولكل الأوديسات الكبرى ذات النهايات السعيدة.

صيغة التفلسف هذه رأينا فيها علاقة متوترة بالميتافيزيقا وبالفنومينولوجيا تخصيصا وهو ما دفعنا إلى هذه الفلسفة نستكشف مشكلاتها ونقرأ متونها في هيغل وهوسرل وهيدغر وفنك ومرلو- بونتي وريكور وكويري وفي كتابات السلوفاكيّ باتوشكا. فهذه الفلسفات الفنومينولوجية لا تبحث عن يقين مطلق بل تعلّم كيفية العيش في أزمة، هناك حيث يصبح الوجود الجماعي والفردي استشكاليا. بدلالتها هذه ليس للفلسفة أن تكون إقامة مريحة بجوار الكينونة كما أنه ليس لها أن تكون عزاء أو مهربا من أحداث العالم بل هي تعبير عن الإمكانات القصوى التي يعرض لها الإنسان ذاته، وهي حياة في الاستشكالي وفي تجربة التحرر وفي صدقية الكيان، وهو ما لا يجعل من الفلسفة انشغالا موجَّها للأنطولوجي والمعرفي فحسب وإنما للإتيقي أساسا بما تمنحه من أهمية للعالم وللبراكسيس ولتصالب الذاتي والموضوعي داخل المجال الفنومينولوجي، وبما تثيره من أسئلة حول التقاء الإنسان بذاته وبالآخرين داخل" وجود- مع - من أجل..."، لكن هذا "المـا من أجله" (le ce -en vue -de quoi) ليس مجرد تعبير عن تعيين وتشكيل الأهداف، إنه انفتاح ومقصد أو هو أفق بالمعنى الذي يحدد به مرلو- بونتي الأفق من حيث هو «ما يحتضننا بقدر ما يحتضن الأشياء» أو هو «الأسلوب المشترك» لكل ما يوجد.

إن الهاجس الذي كان يحركنا في جل كتاباتنا ومداخلاتنا هو البحث عن إبداعية الفعل الفلسفي في ثراء فروقاته وفي أصالة امتداداته وفي تعيّن فرادته وفي جدة استراتيجيته وفي تشعب علاقاته بغيره من سبل القول والفعل. إبداعية فعل التفلسف هي التي حاولنا تنويع القول فيها من خلال تنوع التسميات والعناوين التي حرصت جميعها على بيان عدم الاكتمال الجذري الذي يداخل القول الفلسفي بل وحتى على بيان صمت الفكر الذي لا يسوّره التصور وعلى التنبه إلى أسئلة الفلسفة العاملة في المفارقة وليس في الوضوح والممتدة في الحَرْفي والمجازي، في العيني والتجريدي، في المنظور والمستور، في القدرات والعطالات، في التحرر والاغتراب، في المعنى واللامعنى، وعلى الجملة في «الكلمات والأشياء». إن الجانب الأوفر من انشغالنا كان موجها إلى تفهّم تصالب الإلزام والإلتزام والتوترات والمطلقات والمرتكزات والعقبات وضروب الانبساط ومكامن التغليق، المنغرزة في الكينونة والطالعة نبْتا من غوْر العالم. إن مساءلتنا للسلطة واللاوعي والحرية والمعنى والقيمة والسعادة والموت والفعل والغيرية والتفريد وغيرها من المباحث التي جربنا فيها القول، هي مساءلة لرغبات مأساوية "تتغذى من جوعها" ولكثرة تنشر

مفاعيلها في الممارسات العرجاء التي لا يتنبه لها "عقل ماكر" ولا يضمنها وعي شديد التيقظ. ففي تلك الرغبات وفي تلك الكثرة فائض يفجّر التطابق لأنه طالع من ثقل الوجود الغليظ ومن المأساوي الذي تتجاهله أو تتستر عليه فلسفات الوضوح السعيد. إنه طلوع مصرّ ومستمر تختلج فيه الكلمات والأفعال والأشياء وهي تتولّد مع معانيها في كل الأصقاع. فعقل الفلسفة الحي لا يُحتكر ولا يكون "امتيازا لخبراء الغرب" إذ «العبقرية ليست نوعا أو سلالة في البشرية» مثلما كان يقول مرلو- بونتي. فالمعقولية تصّاعد من تلافّ الأوضاع والعرضيات ومن كثرة الأعراق والنصوص التي تقول تنوّع العلاقات بالوجود. فـ "العقل الموسَّع" مطالب بتوضيح تكوّنه وببيان ما يتخفى فيه من عسْف وبالالتفات إلى العالم الذي سكنانا فيه هي أقوى بواعث التفلسف. ففي العالم تتكوّن الدلالات وتتحرر القوى وتتشكل المواد وتتخلق الديناميات والدوافع في "عالَم كل العالَم". وفي العالم يطلع سؤال الفلسفة الذي طاولت به كل مناوئيها لأنه ليس بهتة عارضة بل هو محنة ومصابرة رغم كل ضروب الإنهاك والانتهاك الذي نشهده اليوم في التقسيم الدولي للعمل وللحياة والموت وللمعقولية والهمجية.

إن المسائل التي درّسناها أو كتبنا فيها محقونة بالإخفاق المرادف للتجريب المخاطر والكادح، تجريبا هو نقطة الاستهراب الباحثة عن جودة الروية. وآخر ما انتهينا إليه من جهة التجريب والبحث هو اختبار فكرة **المكان** والعمل على تعميقها وهي التي لم تهتم بها الفلسفة قدر اهتمامها بالزمان. وذلك أمر قدّرنا أن تأثيره كان كبيرا حتى على الفكر العربي الإسلامي في وجهيه الحديث والمعاصر على وجه الخصوص حيث توجهت جل الدراسات إلى الهوية والتراث وبالتالي إلى التاريخ ولم تهتمّ بالحيوزات الجغرافية إلا يسيرا، وهي لعمري الحيوزات الحيوية، ليس لمصائرنا البيولوجية وحسب بل لفضاءاتنا الرمزية ولأفعالنا التغييرية ولحرية الفكر الذي قبل أن يتفكر المكان يجب أن يتسع له المكان ليفكر. فإلى أي أفق يمكن أن يقودنا ما أنجزناه من بحوث- على تواضعها -؟ لسنا ندري الوجهة البعيدة، لكن الأفق القريب ظهر لنا فيه سؤالان نحن نعمل الآن على بلورتهما: أولهما هو **استشكال المعنى** وثانيهما هو **معضلة الإيقاع** خارج دائرة التفكير في الثابت والمتحول.

هو ذا بإيجاز بعض الجهد المتواضع في البحث والتأليف والترجمة، يضاف إليه الجهد المبذول في البحوث التي تتطلبها الملتقيات والندوات، زائدا إلى ذلك ما تعلمون من الزمن والجهد اللذين يستغرقهما التدريس ومتطلبات الحياة الجامعية بشكل عام.

العيادي وسؤال المنهج

من المؤكد في بداية هذا الفرش التحليلي، أن رؤية العيادي للمسائل والقضايا الفلسفية نابعة من حرصه على مواصلة التزامه بالمنهج الفنومينولوجي، وخاصة في صورته المرلوبونتية، بعيدا عن تأثيرات هوسرل، فعندما استهل مرلوبونتي كتابه: "**فنومينولوجيا الإدراك الحسي** بسؤال ما هي الفنومينولوجيا؟ وهو سؤال قد يبدو مستغربا خاصة وقد مضى على أعمال هوسرل الأولى نصف قرن. فأية فلسفة هذه تستحق أن نلتفت إليها وهي لم تتوصل حتى إلى تعريف نفسها؟ بل لعل الأمر لا يتعلق إلا بأسطورة أو بدُرْجة. لكن بالنسبة إلى مرلو بونتي "حتى لو كان الأمر كذلك فانه يقتضي فهم نفوذ هذه الأسطورة وأصل هذه الدُرجة. والجدية الفلسفية تترجم هذه الوضعية بقولها إن الفنومينولوجيا تمارَس ويقع التعرف عليها كنمط أو كأسلوب. إنها توجد كحركة قبل بلوغها وعيا فلسفيا كاملا. إنها على الطريق منذ زمن بعيد ومتبعوها يجدونها في كل مكان عند هيغل وعند كيركغارد بالطبع ولكن أيضا عند ماركس ونتشه وفرويد". إذا منذ البدء لم تعد المسألة متعلقة بهوسرل – وإن كان حوار مرلو بونتي معه سيكون مطولا– بل بتاريخ الفلسفة وبكيفية تأويله"[1].

تبيّن للعيادي أن سؤال مرلوبونتي عن الظاهراتية، سؤال استفزازي في مطلبه، فكيف نطرح مثل هكذا سؤال عن فلسفة امتلكت نوعا من الاستقرار المعرفي في أذهان المتفلسفة وغدت بذلك مرتبطة أشد الارتباط بهوسرل، غير أنه يرمي إلى توسيع مجالها الاشتغالي ليطال توجهات فلسفية على درجة عالية من التنوع الفلسفي، كالماركسية، الفرويدية، النيتشوية، الهيغلية، الوجودية، وغيرها، لكي يجعل منها منهجاً فلسفياً موسعاً، بإمكاننا أن نجده يتحرك في أي فضاء معرفي يبتغي العودة إلى الأشياء ذاتها.

وعلامة المنعطف الظاهراتي عند مرلوبونتي هي حرصه على تجاوز الطرح الثنائي الذي ورثته الفلسفة الغربية من مثالية أفلاطون حيث قسم العالم إلى قسمين هما: عالم المثل الثابت، وعالم الحس المتغير، وحديثه العقلي والجدلي عن الحقيقة التي تقطن في عالم المثل، وتسفيهه لنسخ الأشياء الباهتة. مما يدل على ولادة القسمة الأفلاطونية التي دشنت بدورها المسار الميتافيزيقي الغربي، وعلى أساس هذا المنطلق بنى ديكارت فلسفته الذاتية على فرضية الحقيقة المنشودة، وقد تجلى هذا التجاوز الذي بدأه مرلوبونتي في رفضه للثنائيات الميتافيزيقية،

1 عبد العزيز العيادي، «موريس مرلو بونتي والفنومينولوجيا»، مقال غير منشور، ص 2.

والنظر إلى التجربة الواقعية على أنها المحك الحقيقي لهزيمة الثنائية، ففي جوفها تزول الفواصل وتنمحي الفروقات، ولا يمكن الحديث عن ظاهر الشئ وباطنه أي عن وجود إحساس دون موضوع يحتويه ويلفه أنطولوجياً، ومن خلالها نفهم الوجود في تجليه العاري من كل مساحيق اللغة ووقائعيته الصارخة المنتصبة في وجه العدمية القاتلة، حيث ما نلحظه في أعمال مرلوبونتي هو بحثه: "عن تجاوز القسمة الكلاسيكية بين الماهية والواقعة، بين الموجود في ذاته والموجود لذاته. إنه يبحث عن قتل الصورة التقليدية للوعي. إن الوجودية بهذا المعنى هي عود إلى الوجود المعيش في تقلباته ووقائعيته وفي كيفية كشفه واختباره ومعاناتنا وتعنينا له. وحينما نقول إن مرلو بونتي فيلسوف وجودي فإنا نعني أنه فيلسوف التجربة، ولعل الأمر كله يتعلق بمعرفة أية تجربة. إنها التجربة الإدراكية بكل استتباعاتها: العالم والذات والآخرون وما أدخله عليها مرلو بونتي من تنويعات"[1].

في منتصف هذا التمشي الظاهراتي، ينحو مرلوبونتي جهة التفلسف في مواضيع أنطولوجية تتعلق أساساً بالكائن الإنساني في تجاربه الحياتية المتجددة، في قلقه وانهمامه، في معايشته لنشوة الهيمنة، وفي إحساسه بهشاشته في صلب هذا الوجود. بمعنى أن مرلوبونتي وضع نصب فكره معالجة مسائل الحرية، اللغة، الجسد، المعنى، اللامعنى، المرئي، اللامرئي، الذات، التأويل، الإبداع، بصورة ظاهراتية، أي أنه ارتحل بالمنهج الظاهراتي صوب مناطق لم يفكر فيها ظاهراتياً. وعند هذا المستوى من التحليل، كان وما يزال عبد العزيز العيادي وفياً لطريقة مرلوبونتي في نوعية وكيفية اشتغاله فلسفياً، بحيث توجه العيادي صحبة الطريقة الفنومينولوجية إلى آفاق معرفية طريفة في محتواها وجديدة في الحديث عنها، ومن بينها:

الإتيقا وسؤال الحياة

شكل مفهوم الحياة عند العيادي هاجساً فلسفياً دفعه إلى استشكاله وفق تصورات أنطولوجية، لأن الحياة في مختلف ضروبها وأشكالها هي بالأساس جوهر الوجود أو بيته الذي يسكن فيه الإنسان، ويأوي إليه خوفاً من الذوبان في الزمن أو سقوطاً في تفاهة الأمكنة المغلقة على نفسها، وكأنها قبور جهزت لكائنات ميتة. والفلسفة في هذا الأفق الحياتي هي طريق الخلاص من التصورات المتكلسة التي اعتدنا عليها، وأن تتحمل مسؤولية إتيقية، دون

---

1 عبد العزيز العيادي، «موريس مرلو بونتي والفينومينولوجيا»، مقال غير منشور، ص ص 2-3.

أن يقرأ على أنه عودة للمثاليات المفلسة، إذ لا يجب عليها: "أن تغفل عن ذاتها كإتيقا إلا لماماً ونحن نجدها اليوم تعود للتفكير في الوضع الإنساني وفي تسارع التحولات بما فيها تحول القيم والسلوكات وتقنيات البرهنة وأنواع الأفعال ووجوه الحياة"[1].

إن أس التفكر الفلسفي لدى العيادي يسكن في جوف مفهوم السعادة، كونها مطلباً فردياً في منبتها الوجودي، واجتماعياً في منتهاها العملي، حيث يتصل الفرد بفضائه الاجتماعي بحكم دوافع أنتروبولوجية وسيكولوجية ودينية، أي أنها اجتماعيته مركبة من مفاعيل متعددة ومتجددة، وبهذا المنظور: "يكون الوجود الإتيقي انتماءاً لما هو عام وفي نفس الآن خصيصة فرادة من جهة احتياز الفرد وتطبيقه ما يسوس الوجود المشترك، وتلك هي المفارقة الإتيقية، نعني كيف أن الأكثر اشتراكاً هو الأكثر تفرداً"[2].

بصيغة أخرى، تكون السعادة مطلباً فرديا ومسعى اجتماعيا، تجتمع فيها الفردية والاجتماعية، وفي صلب هذا التعالق بين الخصيصتين ينبجس: "السؤال الإتيقي عن شروط أفضل حياة ممكنة وهو سؤال يتطلب موقفاً أنتروبولجياً، أي نظرية في الإنسان وموقفاً ميتافيزيقا أي نظرية في مبادئ الوجود وفي الغايات القصوى للإنسان"[3]. وعلى أساس هذا التشارك الأنطولوجي تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، من أجل تحريرها من أوهام الصراع التافه والسقيم في منعرجاته، ومن أسر الرؤية الهوبسية المخيفة في قراءتها لطبيعة البشر، أو من النظر الحالم والرومانسي لانبساط الوجود الهادئ، فتأخذ العلاقة منحى وسطيا يُمزج في داخله الصراع والتعاون، ومنه تكون: "الحياة مع الآخر ليست نعيماً فردوسياً تسوسه الوحدة والتناغم وليست تناحراً مستديماً تقوده جدلية **الاعتراف** الفاسدة أنطولوجياً ومنطقياً من جهة ضرورة الوصول فيها إلى حسم يصل حد إقصاء الآخر أو القضاء عليه"[4].

ومن بعد هذا الحديث الاشتراطي، يحملنا العيادي على إقصاء الرؤى التي تنظر إلى الوجود على أنه وجود صرف وخالص يسقط في متاهة البحث عن الشروط الحياتية الأولى من مأكل ومأوى ومعيشة هادئة وهانئة بالمفهوم الساذج، ويحرص على أن يسيج هذا الوجود

---

1 عبد العزيز العيادي، اتيقا الموت والسعادة، دار صامد، تونس، ط1، 2003، ص ص 18- 19

2 العيادي، اتيقا الموت والسعادة، المصدر نفسه، ص ص 33-34.

3 العيادي، المصدر نفسه، ص 35.

4 العيادي، المصدر نفسه، ص 36.

برؤية أيتيقة ترفع من قيمته الأنطولوجية، فيمتزج الوجود بقيم العمل، والطموح والتضحية في سبيل هدف حياتي خليق بأن يرفعنا إلى مراتب إنسانية عليا، لأن: "جمالية الوجود ليست اعتباطا ساذجاً يجهل الواقع وإنما هو فعل وعمل ودلالة بها يرتقي الإنسان إلى حريته، ذلك أن سؤال الإتيقا هو سؤال في كيفية الوجود وفي صيغة الحياة وفي الحال أو الأسلوب الذي يشكل إبداعيا تقالب الراهن والمأمول إمكانا مع ما في هذا الإمكان من مخاطر ومن قدرة على التضحية أيضاً"[1].

ثمة توجه صريح لدى العيادي لمقاومة كل أشكال الضياع التافه التي ينغرس فيها الإنسان من صور القبح ومن غواية العنف اليومي والاستعلاء على البشر والركون إلى الدوغمائية المريحة في مقولاتها الجاهزة والتي تعفي الذات من التفكر في حياتها وفي محيطها الاجتماعي، حتى وإن كانت دوغمائية لاهوتية أو إديولوجية أو أية أنواع أخرى من النزعات الاجتماعية المهترئة في مقولاتها والمترهلة في طرائقها التفسيرية، إن مجمل هذه: "الأشكال جميعاً هي ضروب من الخلط الأخلاقي- الثيولوجي المستثمر سياسياً والعامل كقوة عطالة اجتماعية تمنع من مواجهة صور القبح في تبدياتها الثلاثة كما حددها باديو:

- الاستشباح أو الوفاء للحدث الكاذب.
- الخيانة أو التنازل عن الحقوق من أجل المصلحة الخاصة.
- النكبة أو تسوير الحدث باعتقاد دوغمائي"[2].

وفي ذات المسار، يستمر العيادي في إضاءة الطريق الأنطولوجي للذات البشرية بوضع علامات إتيقية لعلها تهديه إلى مستقره النفسي كي يمسك بالخيط الهادي نحو السعادة، وهي علامات سلبية تجتهد في رفض ما هو فاسد وجوديا، وهنا يطرح العيادي الوصفة التالية:

- الحذر من السقوط في مطب المظاهر المزيفة وإيهام الذات بأنها هي جوهر الوجود حتى يكون في حل من حقيقة الحياة المتقومة في صلب الكد غير المنقطع عن الفعل، فما: "يعنيه هو ضرورة أن لا يبسط الإنسان كينونته في المظاهر وأن يعمل على تنمية اقتداره على الفعل المعقول دون جبن ودون استسلام حتى لا يموت المرء في حياة ميتة سلفاً"[3].

1 العيادي، المصدر نفسه، ص ص 41- 42.
2 العيادي، اتيقا الموت والسعادة، المصدر نفسه، ص 69.
3 العيادي، المصدر نفسه، ص 178.

- تجنب رطانة اللوم الملقاة على لفظة "**الظروف**" التي يختبئ وراءها كل من لم يصب من الحياة هدفاً، ومن لم يحقق من أمانيه إلا النزر اليسير منها، وكل من اعتقد واهما أن الظروف هي التي تسببت في إخفاقاته، فعلى العكس من ذلك فإن الظرف عند العيادي هو فسحة وأفق وجودي نستطيع فيه أن نحقق إنجازا جديرا بأن يعمق من شخصيتنا وأن يهبنا فرصة نوسع فيها من أحلامنا، لأن ظرف الفقر المادي لا يمكن أن يكون بالضرورة سبباً في جلب التعاسة أو في طرد السعادة من حياة المرء، وإنما يمكن أن تهب الفرد الفرصة في البعد عن مشاغل الحياة التي لا تنتهي، فيعيش حياة هنيئة في صميمها، ويمكن أن يدفع الغنى المادي الفرد صوب آفاق اليأس، والإحباط، والضياع، والتيه، والقحط الأنطولوجي، ومنه يكون: "الذين يحمّلون الظروف والأوضاع كل مآزقهم إنما يفترضون الظرف عبئاً والوضع بلية بينما الظرف شرط وجود والوضع فضاء فعل وتحرر يخلّص من الهيبة الزائفة ومن وهم سعادة تامة وبهجة مترفة نحسب أنها حكر على الأغنياء والمتنفذين في هذا العالم أو هي إقطاعة لذوي الثروة والسلطان بينما هؤلاء كثيراً ما تتضاعف عليهم المكاره ويشتد بهم الوجل ويتعب منهم الجسم والنفس ويملؤهم الغيظ والحنق"[1].

غير أن الحذر الأكبر عند العيادي يتجلى في أن يسقط الإنسان في شرك الخيانة، ليس بالتصور الاجتماعي لها، والذي يحصرها في خيانة الآخر، وإنما هي بالمعنى الإتيقي مواجهة الوضع البشري في أعسر مسالكه والتوثب صوب أخذ المسائل الإنسانية بحزم المقتدر والعاقل، مما يؤدي إلى ارتداء ثوب الشجاعة باعتبارها نقيض الخيانة، فيجب على المرء الصادق مع نفسه -كونها مبتدأ الفعل الحقيقي- أن ينسج وجوده من خيوط الشجاعة، ومعنى ذلك: "أن لا يخون، وأولى الخيانات هي خيانة الذات ذاتها أي احتقارها لذاتها وقبولها بتخليها عن موقعها ليحتله الآخرون"[2].

سؤال الفعل ورهان الكينونة:

يستمر العيادي في الوفاء لرؤيته الأنطولوجية في صورتها الظاهراتية، ويسعى إلى ربط مفهوم الفعل برؤيته الإتيقية السابقة، من أجل أن يؤسس للفعل أرضية قيمية تمنح له لباسه

1 العيادي، المصدر نفسه، ص 218.

2 العيادي، إتيقا الموت والسعادة، المصدر نفسه، ص 245.

المشروع أخلاقيا وإنسانياً. ف "الخاصية الأولى للفعل إذن قدرته على فتح الذات إتيقياً على الآخر مع أنه فعل تضطلع به الذات وتتحمله ويعود إليها تحمّل تبعاته"[1]. ويكون بذلك العيادي قد أعاد الحيوية والحياة للتفكر في مسألة الفعل، كمسألة مهملة أو موضوع غفل ، وضع على هامش النقاش الفلسفي الرصين، ومنه انتقل مفهوم الفعل من هامش السجال إلى مركزه، بعدما اكتفت الأنطولوجيات بالحديث عن الإنسان وكينونته ورهنت حديثها لمواضيع الضياع، واليأس، والإحباط، والانتحار، والقلق، والعرضيات الزائفة. وعلى أساس ذلك يكون العيادي قد انخرط في مسار فلسفي اهمم بـ: "استئناف التفكر بالفعل في الأنطولوجيا هو استئناف الأنطولوجيا التي تعرت من الحياة وعرت الكائن من مقولة أساسية من مقولاته وهي مقولة الصراع، وتجذير التفكر بالفعل في التاريخ والأخلاق هو تجذيره في الزمن والقيمة وجدلنة متابعته في الأضداد أو في الفروق أو في التقالبات والتقاطعات"[2]. مما يعني عنده تخارج الذات من ذاتها، أي القضاء على وهم الاكتفاء بمعطيات الذات، كونها رؤية عززتها الفلسفات الذاتية التي أرجعت نمو الذات وتطورها إلى انعكاسها على نفسها وحصر العالم في تمثلها لنفسها، باعتبارها المكون الأساسي في المعطى الأنطولوجي والبعد التاريخي والعنصر الديني والهم السياسي، على أن يكون العالم ذاتي في منطلقه وفي منتهاه.

وهي صورة عمل العيادي على مطاردتها من الرؤية الفلسفية المعاصرة، نظرا لما أفرزته من أعطاب وجودية، ودفعه التفكر في هذه المسألة إلى تفعيل دور الآخر في تشكيل الذات المعاصرة، لأن: "الانبساط والخروج من الذات للعودة عليها باستمرار والعمل على جعل ما هو مشترك انهماماً شخصياً وبسط المفرد في النحن الجماعي، هو ذا التآخذ الذي هو فعل شجاعة"[3].

وتقترن الشجاعة كمطلب إتيقي، دوما عند العيادي بمفردات عديدة من بينها، المبادأة، الدأب، الاجتهاد، الإرادة الكادحة، التصميم، العزم، المقاومة، القدرة، الاقتدار، وهي تنتمي في كليتها إلى حيز الوجود الأصيل بكل تفصيلاته المتجددة في أفق التناهي الإنساني. إن ما يشغلنا هنا عند العيادي هو أن الفعل لا يرتبط بالبدء فقط، بالرغم من أن البداية ليست

1 العيادي، فلسفة الفعل، دار علاء الدين للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص 25.
2 العيادي، فلسفة الفعل، المصدر نفسه، ص 33.
3 العيادي، المصدر نفسه، ص 30.

لعبة المبتدئ، كما تحدث عنها إدوارد سعيد، وإنما البدء هو نقطة الانطلاق في مسار نحت الوجود الذاتي الذي يستمد حضوره القوي من قيم العزم والهمة العالية والمسك بالأشياء، والحرص على إنجازها كما تشكلت في ذهننا أول الأمر، فشجاعة الإنصات إلى صوت الوجود تقتضي منا التوجه صوب القيم الإتيقية التي تحدثنا عنها سابقاً، ومن صلب هذا التمشي العملي/الإتيقي يأتي الفعل أُكله بعد أن يكون قد استنفذ كامل جهده في استكمال ما عزم عليه.

ومن حيث يغدو الدأب حجر الزاوية في نشاط الذات الأنطولوجي، يحرص العيادي على وصفه بـ "المثابرة التي تدعم البدء الذي استهلته الإرادة فيما هو حاسم، إذ ليس يكفي في الإرادة أن نبدأ أيا كانت أهمية البدايات وأيا كان عسرها في الانتفاض على وهن الذات أو في رسم الحرف الأول من كتاب أو في وضع الحجر الأول من بناية أو في انطلاق الصيحة الأولى للاحتجاج. فالانتفاضة لن تعني شيئاً، والكتاب لن يكتمل، والبناء لن يستمر والاحتجاج لن يثمر ما لم يكن للإرادة شجاعة مواصلة ما استهلته"[1].

هذا الحديث، الذي يحمل صيغة الخطاب الموجه إلى الذات والآخر دفعة واحدة، يمكن أن يقرأ على أنه فتح في الممارسة من جهة كونه يعبد طريقا عمليا في كيفية تحقيق الحلم الذاتي، شرط الالتزام بقيم الإرادة الأصيلة وعدم السقوط في الوهن والهشاشة والضعف، فما يبشر به العيادي هو العودة إلى الأشياء ذاتها بلغة الفلسفة الفنومينولوجية، أي إلى الوجود المؤسس على الفعل، بحكم اعتبارات متعددة، منها ما يتعلق بالوجود في حد ذاته، فالوجود الفارغ من الفعل هو وجود لا حقيقة له البتة، لأن الفعل هو الذي يمنح له أصالته وكينونته، ويضع له عنوانا يدل على محتواه.

لا يكتفي العيادي بهذا فقط، بل يجتهد قدر مستطاعه في تسوير خطابه الظاهراتي بجملة من القيم الإتيقية، وذلك بدعوته الملحة إلى منح العلاقات الإنسانية أهمية أكبر من حيث شحنها بمعاني وتطويقها بدلالات خوفاً من إفقارها، لأن "تصحر العلاقات البشرية أشأم من تصحر الأرض، إذ تصحر الأرض تقاومه الأعمال بالتعمير أما تصحر العلاقات ففيه تعديم لعوالم ممكنة أو كائنة ما عاد لها أن تعود"[2]. هذا الخوف من التصحر العلائقي

1 العيادي، فلسفة الفعل، المصدر السابق، ص 133.
2 العيادي، المصدر نفسه، ص 193.

سينقشع حتما عندما نحتكم دوما إلى فضاء الحرية، فـ "الحرية – الحدث ليست برنامجاً أو مشروعاً من جهة المستقبل وليست أساساً أو مبدأ أو ماهية من جهة الماضي وإنما هي حاضر الحدث الذي ينحفر في الزمن بتكرار الحدوث وكأن ذلك التكرار بدء نعاصره لأول مرة"[1].

ومن جوف تمشي مفكرنا، يمكن أن نعثر على ترسيمة معرفية بصبغة أنطولوجية تنطلق من الإتيقا، أي الانهمام بالحياة كمعطى أنطولوجي لا يمكن التفريط فيها باعتبارها مأوى الموجود، ثم التعريج على الفعل كونه درب الوجود الأصيل، المتعالق مع الآخر داخل مسطح الحرية، أو بتعبير آخر نلج مرحلة الإيقاع الذي يباغتنا بكل جديد كي يبعد عنا الملل من هذا الفضاء الرتيب، فـ: "الإيقاع كنقد بالدلالة المحددة آنفاً ليس مجرد توازن مكرور وليس مجرد جسر إبستمولوجي بل هو تفكيك للتراص أو التماسك الذي يمارس وظيفة الإغلاق والتسوير في الوجود كما في المعرفة والأخلاق والسياسة، إنه فعل تحرير يواجه التغليق، لكن هذا الفعل يفقد كل دلالة ما لم يكن ثمة أفق إمكانات منتظرة ومباغتة في نفس الآن"[2].

خلاصة:

ما زال عبد العزيز العيادي يجتهد في الإبحار داخل النص الفلسفي، فهو وإن وجد ضالته في المنهج الظاهراتي، بحكم حرصه على العودة إلى الأشياء ذاتها قبل انخراطها في التاريخ وانغراسها في الممارسات الإيديولوجية، إلا أنه لم يتوقف عند هذه المسائل الفلسفية مثل: الإتيقا، الفعل، الحرية، بل جاوزها إلى مواضيع أخرى طريفة في محتواها وجديدة في نتائجها، كسعيه نحو استشكال مفهوم الفلسفة في حد ذاته، خاصة بعد حديثه عن الفلسفة النقيلة والفلسفة العرجاء تأثرا بنصوص موريس ميرلوبونتي، إذ لم: "تزعم الفلسفة مع مرلوبونتي أنها مذهب خلاصي ولكنها لم تتخل عن الاضطلاع بالإستشكالي، بالمعاني المشروخة وبالحريات العطوبة، بدوامات التكون والتلاشي، بالتأسيسات والمؤسسات، بعري الأجساد وبمادية التفاصيل، بانحرافات العقل وبجنون الوعي، بتشابك أنسجة الطبيعة والتاريخ. بالمعاني

---

1 العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، المصدر السابق، ص 43.

2 العيادي، مقال: «الإيقاع»، مجلة التدوين، المدرسة الدكتورالية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران، العدد1، ديسمبر 2009، ص 10.

التي تفتحها الحياة ويقطعها الموت وبالحريات التي لم تنهكها انتهاكاتها وبالإجمال بتفتيت صلابة الأضداد بما في ذلك معتاد تضاد الحرية والحتمية، المعنى واللامعنى. ذلك هو بعض عرج الفلسفة التي تتعلم من حركتها وجهدها ما به يعرج المعنى والحرية"[1].

ومن الواجب علينا أن نكتب عن العيادي ونقدم للقارئ العربي نبذة بسيطة ومتواضعة عن حياته الفكرية والتعليمية، بغية التبشير بولادة فلسفة عربية تنويرية أصيلة، منطلقها تونس الثورة والفلسفة والأمل.

1 العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلوبونتي، ص 571.

أحمد عبد الحليم عطية وقراءة القراءة
إشكالية الآخر في مرآة الأنا

ماهر عبد المحسن

تمهيد:

إن المتتبع لكتابات المفكر العربي أحمد عبد الحليم عطية يلحظ اهتماما متزايدا ومزدوجا بكل من "الأنا" و"الآخر"، الفكر العربي ونظيره الغربي. وإذا كان مثل هذا الاهتمام يأتي بوصفه واحدا من مظاهر التجلي الأمة للفكر العربي المعاصر والتي تنصب في عمومها على قضية "الأصالة والمعاصرة" ومحاولة تقديم إجابة لسؤال النهضة الملح الذي تم طرحه في بداية الألفية الثانية، ولم ينحسم حتى الآن. إلا أن جهود عبد الحليم عطية في هذا المجال لا تعد بأي حال من الأحوال تكرارا أو إعادة لما سبق وإن ردده السابقون عليه، بالرغم من اعتماده الكبير على إنتاجهم.

ذلك أن أحمد عبد الحليم عطية قد اختط لنفسه طريقا مختلفا لا ينحاز فيه للأنا أو الآخر ولا يحاول أن يعثر على صيغة ثالثة توفيقية بينهما لكنه ينطلق من لحظة دينامية فريدة يلتقي فيها"الأنا" بـ "الآخر" وليرهص بما يمكن أن نسميه "الفيمتو فلسفة" أو "الفيمتو تفكير"، حيث يهتم برصد حركة الفكر وصيرورته من "الأنا" إلى "الآخر" ومن "الآخر" إلى "الأنا".

أحمد عبد الحليم عطية والفكر العربي المعاصر:

ويكشف هذا التوجه عن- فيما نرى- عن إيمان عبد الحليم عطية- العكس الكثيرون ممن سبقوه-بوجود فكر وفلسفة عربية معاصرة منجزة بالفعل، ومن ثم فإنه لا ينشغل بالبحث عن شروط الإبداع أو محاولة تلمس الطريق الذي ينبغي أن يتوجه إليه العقل العربي، قدر اهتمامه بدراسة هذا المنجز وتوصفه وتحليله.

وبالرغم من أن مثل هذا التأويل لفكر عبد الحليم عطية يبدو متعارضا مع ما صرح به هو نفسه في أكثر من مناسبة، خاصة في تصديره لكتابه "الديكارتية في الفكر العربي

المعاصر"، حيث يقول" إن اصطلاح الفكر العربي المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الأطر العامة التي تحدده والذي يدور حولها... إن الفكر العربي المعاصر في سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال"[1].

إلا أن دراساته المتعددة حول الفكر العربي المعاصر وحرصه على إفراد الكثير من الملفات في مجلة "أوراق فلسفية"، التي يرأس تحريرها، للتعريف بالمفكرين العرب وإنتاجهم الفرك ي الغزير يواء في صلته بالتراث العربي الإسلامي، أو في صلته بالتراث الفلسفي الغربي، إنما كلها مؤشرات تؤدي للقول بوجود منجز فكر ي عربي ما، حتى لو كان في طور التكوين. فمائة عام من الإنتاج العربي الفكري المعاصر لابد وأن تسفر عن شيء له كيان واضح وملامح خاصة ومحددة، وإلا فمتى سيتحقق هذا الكيان؟ خاصة أن الغرب ينتج في كل بضع سنين تيارا فلسفيا جديدا.

والدليل على ذلك يمكن أن نستمده من عبد الحليم عطية نفسه عندما يقول: "ومن هنا يستدعي سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالإضافة لبحث جهود رواده إعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن"[2].

فثمة "صورة كاملة" يسعى لمعرفتها وثمة مكونات لهذا الفكر ويمثل الغرب أحدها، غير أنه مازال في حاجة لجهود الدارسين والباحثين للكشف عن مناطقه المجهولة وتحديد معالمه على حد تعبيره. ليس هذا فحسب، وإنما هناك أيضا ملامح لهذه الصورة التي تشكل فكر الرواد المحدثين من المفكرين العرب، حددها عبد الحليم عطية في النقاط التالية: -[3]

- إن ما أخذه المفكرون العرب عن مفكري الغرب هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم، أي أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم.
- إن ما نقلوه يحمل في كثير جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم، بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه في النهاية اختيارهم.

---

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع"، القاهرة، 1990م، ص 5.

2 المرجع السابق، ص 7.

3 نفسه، ص 6.

- يعاب على تلك الجهود أنها تناولت المذاهب الغربية بشكل فردي منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعي من جهة ثانية.
- إن الجهود (المنقولة) في أغلب الدراسات كانت هدفا لذاتها، ولم تمثل صدمة بالنسبة للعقل العربي تمكنه من التعامل مع واقعه، ومن ثم تمنحه القدرة على تجاوزه.

ويتضح من هذا العرض أن الإنتاج الفكري العربي المعاصر يغلب عليه الطابع الذاتي، فليس ثمة مدارس أو تيارات فكرية، وإنما هناك اختيارات فردية تختلف باختلاف الذائقة الفلسفية الشخصية لكل مفكر على حدة، ودون أية محاولة لضمها مع بعضها من أجل تشكيل مدرسة أو تيار. هذا من ومن ناحية أخرى نجد أن هذه الجهود ظلت حبيسة الأطر الفكرية النظرية دون أن تتماس مع الواقع، الأمر الذي جعلها تفقد الكثير من حيويتها وفاعليتها، وتتحول إلى نوع من المباريات الذهنية التي يحاول كل لاعب (مفكر) فيها التغلب على الآخر والانتصار لمذهبه المستعار من الآخر (الغربي).

ويلخص عبد الحليم عطية الموقف برمته في أن" تلك الجهود المتفرقة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع إلى الدعوة إلى مذاهب غربية، والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب"[1].

وهو بهذا المعنى يضع يده على أحد أهم أسباب أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي، وهو "التبعية" ومن ثم "غياب التنظير المباشر للواقع". فأول شروط الإبداع هو "الحرية"، ولا تتأتى هذه الأخيرة إلا عن طريق التحرر والاستقلال، لا بمعنى طرح الآخر كلية، والانطلاق من الفراغ، ولكن بمعنى استيعاب وتمثل الفكر المغاير ثم توظيفه في خدمة قضايا الأنا الراهنة. ولا يتحقق ذلك من خلال التطبيق الأعمى للتيارات والمذاهب الغربية على قضايانا وإشكالياتنا المحلية، وإنما من خلال استيعاب هذه التيارات والمذاهب على النحو الذي يجعلها تذوب وتصير جزءا أساسيا من مكونات الذات العربية. ومثل هذا الذوبان الذي قد يصل إلى حد التماهي لا يعني إحلال الآخر محل الأنا ومن ثم فقدان الهوية، وإنما يعني أن الهوية كيان متنامي، في حالة صيرورة دائمة، ويخضع للشروط التاريخية التي من شأنها أن تحذف وتضيف إليه وفق قانون التقدم.

وعلى ذلك يرى عبد الحليم عطية أن الفكر الغربي بكل تياراته ومذاهبه يمثل تحديا بالنسبة لنا نظرا لتواجده وحضوره الطاغي في ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربي

1 نفس الموضع.

المعاصر. ويؤكد على أن هذا التحدي سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربي حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضاري في إطار الفكر الغربي وتاريخ المجتمعات الغربية"[1].

وتردنا هذه الأفكار إلى المفكر العربي الكبير عبد الوهاب المسيري ودعوته الدائمة من أجل تجاوز المركزية الأوربية ووضعها في حجمها الحقيقي بوصفها أحد منجزات الحضارة الإنسانية، لا بوصفها ممثلة لهذه الحضارة برمتها. كما تردنا إلى الهرمنيوطيقا التاريخية عند الفيلسوف الألماني جادامر، الذي يطالبنا بضرورة الوعي بالمحددات التاريخية التي تتحكم في عملية الفهم.

إن موقف التلقي المفروض على الفكر العربي، أو ما يسميه أحمد عبد الحليم عطية "الخضوع للتفوق الإبستمولوجي الغربي" هو المنطلق الذي يتحكم في العقلية العربية، حيث صور الغرب نفسه على أنه النموذج المكتمل والأرقى والذي - وفقا منطق الخضوع للأقوى- ينبغي الأخذ منه دون تحريف.

ويريد عبد الحليم عطية - في جل كتاباته حول الفكر العربي وعلاقته بالفكر الغربي - أن يتجاوز ذلك الطرح التقليدي العقيم الذي لا يمل عمل المقارنات العديدة والمطولة ما بين الفلاسفة الغربيين ونظرائهم من الفلاسفة العرب الأقدمين كي يبرهن على أن الفكر العربي قد سبق الفكر الغربي في الكثير من مسائله وقضاياه القديمة والمعاصرة. وفي هذا الصدد يتساءل مستنكرا: "هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغني بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه العالم، وحول منهجه في الشك نقلا لما وجد لدى ابن سينا والغزالي والمعتزلة أن العكس؟"[2].

وتأتي الإجابة الإيجابية التي تكشف عن المعنى العميق الذي يريد إيصاله، والطريق التي ينبغي السير فيه متضمنة في سؤاله التالي مباشرة عندما يقول: "هل كان ديكارت مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع؟"[3].

وتأتي كلمة "مناسبة" هنا لتعين الفرق الدقيق بين "النقل" و"الاستلام". فالعقلانية الديكارتية وكافة التيارات الغربية الفكرية هي عناية "الفرصة" أو "لحظة الإلهام" التي تعمل

---

1 المرجع السابق، ص 9-10.

2 نفسه، ص 16.

3 نفس الموضع.

على إيقاظ العقل العربي من سباته الدوجماطيقي. ويختلف الاستلام عن النقل في أن الأخير يعني التقليد الحرفي والتكرار، في حين يعني الأول "المثير" أو "المنبه" الذي يدفع للعمل والتحرك في اتجاه ما، ربما مختلف ومغاير، بل ومعاكس إذا دعت الضرورة التاريخية والظرف الاجتماعي والثقافي المختلف.

أحمد عبد الحليم بين الغاية والمنهج:

ويعرف عبد الحليم عطية هدفه مباشرة، ولا يمل التصريح به في كل مناسبة يقدم فيها على دراسة فكر عربي من منظور عربي. فالسؤال الأساسي في دراسته عن "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجا للفلسفة الحديثة ومؤسسا للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكري العربية"[1]. ويصف دراسته عن "سارتر في الفكر العربي المعاصر" بأنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي، وسعيا للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه"[2].

وفي دراسته عن "الكانطية في الفكر العربي المعاصر" ينفي عبد الحليم عطية أن يكون القصد من وراء هذه الدراسة مجرد عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية، وإنما الهدف هو بيان الكيفية التي استُقبلت بها فلسفة كانط في العربية، وإيضاح صورته على النحو الذي ظهرت به لدى المفكرين العرب المعاصرين[3]. وفي دراسته "هيدجر في العربية" يناقش إشكاليتين متداخلتين في سياق واحد، الأولى، استقبال هيدجر في العربية، خاصة لدى عبد الرحمن بدوي، والثانية، موقف العرب من الدين في فلسفة هيدجر، ويصر في مقدمة الدراسة بأن الهدف من البحث هو محاولة الكشف عن كيفية فهمنا وتعاملنا مع النص الهيدجري، وكيفية ظهور نص هيدجر في الكتابات العربية، وكيفية تحوله إلى مرجعية فكرية لمجموعة من المفكرين المعاصرين الذين ساروا على دربه[4].

---

1 المرجع السابق، ص 13.

2 د. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر في الفكر العربي المعاصر"، جريدة الرأي، 30حزيران، 2006.

3 د. أحمد عبد الحليم عطية، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو2002م، ص 7.

4 د. أحمد عبد الحليم عطية، "هيدجر في العربية"، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع، يناير 2004م.

ويواصل عبد الحليم عطية السير في نفس الاتجاه- بذات العزم والتصميم- ليكرر المجاهرة بنفس الهدف، وطرح ذات التساؤلات في دراستيه في دراستيه الأخيرتين حول: "دريدا والفكر العربي المعاصر" و"نيتشه في الفكر العربي المعاصر" فيؤكد في تمهيده للدراسة الأولى على أنه يسعى في هذه الدراسة إلى بيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا الذي سكنت كتاباته ساحة الفكر العربي وانشغلت بحروفه الثقافة العربية"[1]. وفي تصديره لدراسته الثانية حول نيتشه في الفكر العربي المعاصر يطرح السؤال التالي كهدف هام للدراسة على حد تعبيره، هل اكتفى الكتاب العرب بهذه المهمة، مهمة الشرح أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم واهتماماتهم؟ ويرى أن الإجابة تقتضي منا الوقوف على صورة نيتشه في الثقافة العربية منذ التعرف عليه في بدايات القرن العشرين، وحتى اليوم، والوقوف عند القراءات المتعددة له"[2].

ويلاحظ من جملة الدراسات التي قام بها عبد الحليم عطية حول الفلاسفة الغربيين من خلال تناولهم في الكتابات العربية أن الهدف النهائي، والهاجس الذي كان يلح عليه هو "الكيفية" التي تم بها استقبال المفكرين العرب للفلسفات الغربية وللفلاسفة الغربيين. فمثل هذه "الكيفية" هي التي ستكشف لنا إلى أي مدى كان الذات العربية مقلدة للآخر"، وإلى أي مدى كانت قادرة على تطويعه لخدمة قضاياها الخاصة. وبناء على هذا التحديد يمكن وضع تصور لصورة الفكر العربي المعاصر. فإلى أي مدى نجح عبد الحليم عطية في تحقيق هذا الهدف؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف تسنى له الوصول إلى هذه الغاية الطموحة؟ بعبارة أخرى، ما هو المنهج أو المناهج التي اتبعها في دراساته العديدة التي سبق لنا الإشارة إليها؟.

في الحقيقة ولكي لا نكون أقل منهجية، فينبغي علينا البدء بالسؤال الأخير، سؤال المنهج. والإجابة على هذا السؤال ليست بالرغم مما تبدو عليه من سهو له - بالأمر اليسير. فعبد الحليم عطية يدرس الغرب لكن من خلال وسيط يحول دون

---

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، "دريدا والفكر العربي المعاصر"، ضمن كتاب "مابعد الحداثة والتفكيك"، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008م، ص 127.

2 د. أحمد عبد الحليم عطية، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر"، مؤتمر "نيتشه وهذا الزمان"، معهد العلوم الاجتماعية، تونس 17-19 أبريل 2008.

اللقاء المباشر به، وهو الفكر العربي. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا إزاء احتمالين: الأول، إما أن يكون هذا الوسيط شفافا، وفي هذه الحالة سنرى الغرب كما هو عليه في الواقع، وهنا سيكتفي بالوصف، وإما يكون الوسيط أقل شفافية، وفي هذه الحالة سنرى الغرب في صورة يشوبها شيء من التحريف، وهنا سيحتاج الأمر إلى عدم الاكتفاء بالوصف والدخول في منطقة التأويل. والحقيقة إن الصعوبة ليست في هذه الازدواجية التي قد تشوب الفكر العرب، فنجده مرة ينتهج سبيل" الوصف" وفي مرة أخرى نجده ينتهج سبيل "التأويل". وإنما لصعوبة الحقيقة إنما تكمن في وجود مستويين من الدراسة أو القراءة: القراءة الأولى التي يقوم بها الفكر العربي الوسيط، والقراءة الثانية التي يقوم بها عبد الحليم عطية للقراءة الأولى. ولكي نتجاوز هذه الصعوبة فإننا سنفترض أن عبد الحليم عطية - بشكل عام" يتخذ الوصف الفينومينولوجي منهجا له كخطوة أولى، ثم نحاول أن نتلمس خطواته المنهجية الأخرى، والتي ستكشف لنا عما إذا كان قد اكتفى بهذا الوصف أم تجاوزه إلى التفسير والتأويل، وذلك من خلال دراساته نفسها وأفكاره المتضمنة فيها. أما لماذا وضع "الوصف الفينومينولوجي" كفرض أولي، فلأن السؤال الأساسي الذي يبدأ به- دائما - عبد الحليم عطية دراساته إنما هو سؤال عن "الكيفية" التي استقبل بها العرب الفكر الغربي، والإجابة هنا لا بد وأن تنطوي - بداهة- على "وصف" للفكر الغربي كما تبدى في "الوعي" العربي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يلاحظ أن أحمد عبد الحليم عطية لم يهتم بتحديد المنهج الذي يسير عليه في دراساته - على كثرتها- قدر اهتمامه بتحديد الهدف أو الغاية من هذه الدراسات. فعلى مدار دراساته الست التي أشرنا إليها والتي لمسنا فيها مدى حرصه على التحديد المسبق والصريح للغية التي دفعته للقيام بها، لا نجد تحديدا واضحا ومباشرا للمنهج الذي اتبعه فيها سوى في دراستين اثنتين فقط: "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، حيث يصرح بأنه سوف يستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع التأثيرات الديكارتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية، والمنهج المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمي إلى مجال الدراسات المقارنة، وفي نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعيات المعرفة"[1].

---

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص 19.

وفي دراسته عن "سارتر في الفكر العربي المعاصر"، حيث يذكر في صدر الدراسة: "لا تدعي هذه الدراسة استقصاء شاملا لتعامل الكتاب والمفكرين العرب مع فلسفة سارتر، ولا يمثل رصد الكتابات العربية حولها هدفا نهائيا لنا، وهي ليست بحثا في "الوجود والعدم" ولا "الوجودية نزعة إنسانية" أو "نقد العقل الجدلي" إنها أقرب إلى نقد التلقي العربي لفلسفة سارتر، وتحليلا لهذا التلقي"[1].

وربما يكون السبب في اقتصاره على دراستين فقط من ست في التصريح بمنهج دراسته: هو أولوية الغاية على الوسيلة (المنهج) عنده وهو ما تؤكده عبارته التالية: "تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع الفلسفة الغربية"[2].

ويبقى السؤال التزم عبد الحليم عطية بالمناهج التي صرح بها في دراسته الأخرى التي سكت عنها؟، وإلى أي مدى يمكن اعتبار استخدامه للمنهج التاريخي والمقارن بمثابة "الوصف" واستخدامه لمناهج النقد والتحليل بمثابة "التأويل" أم أن محاولاتنا للقيام بقراءة ثالثة من شأنها أن تخلط الأوراق وتميع الأمور وتكشف عن استحالة القراءة إلى ما لا نهاية، وضرورة الوقوف بها عند حد معين لا يسمح بالمزيد من التأويل أو التفسير؟

سنحاول في المباحث التالية تقديم قراءة خاصة لقراءات مفكرنا العربي المعاصر أحمد عبد الحليم عطية لعلنا نعثر على بعض الملامح أو العلامات التي من شأنها أن تعيننا على الإجابة عن شيء من التساؤلات السابقة. فالدخول في منطقة "القراءة" ودائرة "التأويل" لا يفي بأجوبة بقدر ما يفتح المجال على المزيد من التساؤلات.

الفكر العربي المعاصر بين الوصف والتفسير:

يرتبط منهج عبد الحليم في دراسته الفكر العربي المعاصر في جانب المتعلق بالفلسفة الغربية بمنهج هذا الفكر محل الدراسة بمعنى أن دراساته تميل للوصف والعرض كلما كانت بصدد دراسة عربية تقف عند هذه الحدود، وتميل للتحليل والتفسير كلما كانت بصدد دراسة تقدم تأويلا أو توظيفا للفكر الغربي بما يتلاءم مع شخصية المفكر العربي الفكرية وبيئته الثقافية المختلفة.

---

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، "سارتر في الفكر العربي المعاصر".

2 د. أحمد عبد الحليم عطية، "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص 19.

1 - النقل:

ويلاحظ أن الدراسات الواصفة تغلب على كتابات الرواد، وبخاصة الأكاديميين فهم مثل محاضرات "ماسينون" و"الكونت دي جلارزا" وعلي العناني في الجامعة الأهلية حول ديكارت، والتي وصفها عطية بأنها "تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها"[1]. وبهذه المناسبة يرى أحمد عبد الحليم أن الدروس الجامعية كانت دائما هي البداية لانطلاق الكتابات العربية حول فلاسفة الغرب فيذكر في دراسته حول "الكانطية في الفكر العربي المعاصر" أن "الدروس الجامعية هي البداية الأولى، وعن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية، كذلك يتعرف على القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة"[2]. كما يذكر في هامش دراسته عن "هيدجر في العربية" أنه "من الصعب تحديد بداية دقيقة تبين معرفة العرب بفلسفة هيدجر إلا أنه من المعلوم أن بعض الأساتذة الفرنسيين في الجامعة المصرية في بداية عهدها عرفوا بفلسفته. ويمكن أن نجد نفس الأمر قد حدث في الجامعة الأمريكية، بالإضافة إلى تتلمذ بعض العرب على يد هيدجر مباشرة أو على تلاميذه بالجامعات الألمانية".

ونجد مث لهذا النزوع للوصف والعض لدى الرواد من غير الأكاديميين عند فرح أنطون في تقديمه لفلسفة نيتشه في الجزء الثالث من مجلة الجامعة، ومرقس فرج بشارة في أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر. ويلفت أحمد عبد الحليم النظر في هذه الكتابات إلى ملاحظتين: الأولى "تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة في حياته، والموضوع الذي يجذب الانتباه في فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية: أن معظم هذه الكتابات هي نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوربية عن نيتشه"[3].

وتنقلنا الملاحظة الثانية إلى قضية "النقل والإبداع" أو "التأثير والتأثر"، وهي نفس القضية التي نعبر عنها منهجيا في هذه الدراسة بـ "الوصف والتفسير". فما من شك في أن الوصف يرتبط بالتأثر وبالنقل في حين يرتبط التفسير بالإبداع والتأثير. ويلاحظ أن هذه القضية كثيرا ما تثار بصدد مفكرنا الكبير عبد الرحمن بدوي وإنتاجه الفلسفي الكبير،

---

1 نفسه، ص 91.

2 د. أحمد عبد الحليم عطية، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص 8.

3 د. أحمد عبد الحليم عطية، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

والشديد التنوع. وربما يكون السبب هو كونه من الرواد الأوائل الذين قدموا للعربية الكثير من نتاجات الغرب الفلسفية المعاصرة، فكان التقديم الأولي يغلب عليه- بطبيعة الحال- النقل والعرض والتعريف، وربما كان السبب راجع إلى حالة التماهي والتوحد التي يعيشها عبد الرحمن بدوي أثناء إنتاجه الفكري على اختلاف أنواعه ما بين التأليف والترجمة والتحقيق.

في هذا الصدد يطرح أحمد عبد الحليم هذه الإشكالية في بداية دراسته عن "هيدجر في العربية" عندما يقول: "إن استقبال هيدجر في العربية كان وما يزال استقبالا استشكاليا بين تهدجر العرب وتعريب هيدجر. فمنذ كتب بدوي الزمان الوجودي والنقاش حاد حول حضور هيدجر وتأثيره"[1].

ويعرض أحمد عبد الحليم للآراء التي حاولت أن تقلل من قدر عبد الرحمن بدوي واعتباره مجرد ناقل عن هيدجر، متأثر به، وكذا دفاع يوسف رماد عن عبد الرحمن بدوي ورده على هذه الآراء. مما يعلق على رأي طه حسين المعتدل قائلا: "ينتج من قول طه حسين نتيجة ذات حدين: الأولى أن عمل بدوي بالفلسفة الألمانية خاصة هيدجر أثر تأثيرا قويا يمثل خطرا، وهو خطر يحد من الإبداع الفلسفي عند بدوي. إن حدي الإشارة والتوجيه في حديث طه حسين يؤكد التقارب الشديد بين فيلسوف فريبورج وفيلسوف مصر"[2].

وتثار نفس الإشكالية عند دراسة نيتشه، ويميل أحمد عبد الحليم إلى القول بنيتشوية بدوي، ويتضح ذلك جليا في تصريحه: "أما بدوي فهو إن صح القول بنيتشه العربي"[3]، ومستشهدا بكلام بدوي نفسه عن نفسه في الموسوعة: "لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى إثنين هما هيدجر ونيتشه".

ويتضح ميل أحمد عبد الحليم عطية للوصف التفصيلي الدقيق عند تناوله لكتابات الرواد الواصفة من هذه الفقرة الطويلة التي ننقلها كما هي باعتبارها تجسيدا حيا للمنهجية الوصفية التي يقبلها في الكثير من كتاباته عن الدراسات العربية المعاصرة" لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته: وأول كتاب يصدر بالعربية أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر، والذي قدمه مرقص فرج بشارة (1892-1964)، وهو والد الكاتب المسرحي ألفريد فرج والصحفي نبيل فرج، وصدر هذا العمل عن مطبعة السلام -

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، "هيدجر في العربية"، ص 317.
2 المرجع السابق، ص 320.
3 د. أحمد عبد الحليم، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

شارع مولاي محمد بالإسكندرية، وأعيد نشره في مجلة إبداع، العدد 9، عام 2001، وهو يقع في 28 صفحة من القطع المتوسط، وأهميته تكمن في كونه أول كتاب يصدر بالعربية عن نيتشه وهو يعيد الاعتبار للفيلسوف الألماني ضد الاتهامات التي اتهم بها"[1].

2 - الترجمة:

وإذا أردنا أن ننتقل إلى الجانب الآخر من التعامل العربي مع فكر وفلسفات الغرب، ذلك الجانب الذي لا يقتصر على الوصف وإنما يمتد ليدخل في منطقة التفسير، فينبغي علينا ألا نغفل مرحلة الترجمة باعتبارها نوعا من التفسير. ويؤكد أحمد عبد الحليم على هذا المعنى حين يقول: "إذبا كانت المحاولات السابقة تنحصر في عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلاني النقدي وتطبيقه على الأدب العربي، فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته إلى العربية وتسعى لإيجاد اللغة المناسبة لذلك، ويتمثل هذا في ترجمة المقال في المنهج"[2].

ويقصد أحمد عبد الحليم بـ "المحاولات السابقة" تلك التي قام بها الرواد الأوائل من خلال محاضراتهم بالجامعة الأهلية، ويقصد بالدعوة لتطبيق المنهج العقلاني النقدي على الأدب المحاولة التي قام بها طه حسين في كتابه المثير للجدل" في الشعر الجاهلي". ونحن نختلف - منهجيا- مع أحمد عبد الحليم في وصفه لمرحلة التطبيق" قبل مرحلة "الترجمة"، حيث كان ينبغي أن يأتي التطبيق في نهاية الشوط بعد الوصف والتفسير كما سنرى فيما بعد. وربما كان التسلسل التاريخي هو الذي جعله يضع كل محاولة في سياقها التاريخي يقصد النظر عن السياق المنطقي للأفكار الذي يتجاوز الزمان والتاريخ.

ومرة أخرى يشير أحمد عبد الحليم إلى أهمية الترجمة في فهم الآخر ومدى تأثيره في الأنا. فيذكر بصدد مناقشة لحضور هيدجر وتأثيره في العربية أنه حتى يمكننا مناقشة هذا الحضور وذاك التأثير نشير بإيجاز إلى تعريب هيدجر حتى يتضح لنا تهدجر العرب"[3]. ويقتصر في هذه الدراسة على سرد قائمة طويلة بالأعمال المترجمة لهيدجر مشيرا إلى أنها غير كاملة لعدم وجود ثبت بكل ما ترجم وما كتب عن هيدجر بالعربية وأنه قام برصد ما هو متاح فقط. ونفس الشيء نجده في دراساته الأخرى عن كانط وسارتر ودريدا دون التعرض لقضية الترجمة في حد

---

1 المرجع السابق.

2 د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، ص 91.

3 د. أحمد عبد الحليم، هيدجر في العربية"، ص 317.

ذاتها وعما إذا كانت مثل نقلا أم تأويلا للنصوص المترجمة، الأمر الذي من شأنه يقدم لنا صورة جيدة عن الكيفية التي تعامل بها المفكرون العرب مع التراث الفلسفي الغربي. وبالرغم من ذلك فإن القراءة المتأنية لهذه المؤلفات خاصة دراساته عن ديكارت وسارتر ونيتشه ودريدا. يمكن أن تقدم لنا بعض الملامح الهامة عن هذه الصورة، والتي تؤكد في نفس الوقت على ارتباط النشاط التفسيري لأحمد عبد الحليم بمدى كون الترجمات التي يتناولها تميل إلى النقل والوصف أم تمتد إلى التفسير والتأويل، هذا مع الوضع في الاعتبار آخر ما توصلت إليه الدارس التأويلية المعاصرة من أن "كل ترجمة تأويل، على اعتبار أن اختلاف اللغات والثقافات لا بد وأن يخلق مسافة بين لغة النص الأصلية واللغة المنقول إليها في عملية الترجمة من شأنها أن تسمح بشيء من التأويل.

وفي هذا الصدد يتساءل عبد الحليم عطية في دراسته عن سارتر إننا بحاجة إلى دراسة لغوية تبين طبيعة اللغة التي نقل عبرها سارتر إلى العربية إن كانت إيديولوجية أم لغة فلسفية؟"، وينطوي هذا التساؤل على وعي بإشكالية الترجمة وأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه اللغة في حسم هذه الإشكالية. ويتضح هذا الوعي بنحو أكبر في دراسته عن ديكارت حيث يفرد فصلا مستقلا عن" الديكارتية واللغة الفلسفية العربية" تناول فيه جهود المفكرين العرب في ترجمة "مقال في المنهج" لديكارت خاصة ترجمة محمود الخضيري الذي عمل على إحياء اللغة الفلسفية القديمة التي نحت مصطلحاتها واستخدمها الفلاسفة المسلمون الأوائل في ترجمتهم للتراث الفلسفي اليوناني في عصر الترجمة الأول. ويتوقف أحمد عبد الحليم عند السبب وراء إقدام الخضيري على ترجمة هذا العمل رغم صعوبة عباراته وتعسر نقله بالقياس مع وضوح أفكاره، ويرى أن مهمة الخضيري كانت "إيجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الإنسانية العامة"[1].

ولا شك أن محاولة نقل أفكار من لغة صعبة إلى لغة سهلة إنما لابد وأن ينطوي على شيء من الشرح والتفسير لإيصال المعاني والمفاهيم التي قد تبدو غامضة ومبهمة إلى متحدثي اللغة المترجم إليها النص. إلا أن ما يستوقفنا هنا ليس مجرد الترجمة الشارحة، وإنما المقدمات والتعليقات التي صاحبتها والتي وصفها أحمد عبد الحليم بأنها" فاقت من حيث الحجم النص الأصلي للكتاب"[2].

---

1 د. أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص 101.

2 المرجع السابق.

ويتجاوز أثر الترجمة نقل النص إلى العربية وما ينشأ حوله من شروح وتعليقات إلى إنتاج نصوص أخرى حول النص الأصلي المترجم وهو ما يؤكد عليه أحمد عبد الحليم في ملاحظاته حول استقبال سارتر في العربية حيث يقول: "إن بعض ترجمات أعماله صارت أساسا لدراسات متخصصة حول الموضوعات والقضايا التي أثارها الفيلسوف في هذه الأعمال"[1].

إلا أن الخطوة الأكثر أهمية في إشكالية الترجمة تتمثل في تلك المحاولات الجسورة التي جعلت من ترجمتها نوعا من التأويل حيث اعتمدت على قراءة مغايرة ليس فقط لقراءات أخرى وإنما مغايرة لم قصده المؤلف نفسه. وتأتي قراءة فليكس فارس لكتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" كنموذج صارخ للترجمة التأويلية، ويعبر أحمد عبد الحليم عن أهمية هذه الترجمة وتأويل فارس لأفكار نيتشه قائلا: "إن الجدل الهام حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت" حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألماني"[2].

والحقيقة أن القراءة التي قدمها فارس في تمهيده للكتاب ليست فقط قراءة معاكسة تنطوي على قلب المعنى، ومحاولة الوصول إلى نتائج مخالفة لما هو متعارف عليه، خاصة فيما يتعلق بمسألة "إلحاد نيتشه"، ويبرر عبد الحليم هذه المحاولة المثيرة بأن "فارس يقدر نيتشه تقديرا عاليا ويرفض في نفس الوقت موقفه من الدين، ويريد أن يفسره تفسيرا يقربه من الدين... ويعطينا تأويلا لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان"[3].

3 - التفسير:

وإذا كان السؤال بـ "كيف" هو الذي جعلنا نضع أيدينا على جوانب النقل والوصف في إنتاج مفكرينا العرب بعامة ومفكرنا أحمد عبد الحليم بصفة خاصة، فإن السؤال بـ "لماذا" هو الذي سيجعلنا نضع أيدينا على جوانب التفسير والإبداع في هذا الإنتاج. بعبارة أخرى، إذا كان السؤال عن "الكيفية" التي تعالم بها العرب مع الفكر الغربي يمثل مدخلا وصفيا. فإن السؤال عن "علة" اختيار فيلسوف بعينه متضمن جملة الفلاسفة الغربيين هو ما سيمثل منطلقا للتفسير.

---

1 د. أحمد عبد الحليم، "سارتر في الفكر العربي المعاصر".
2 د. أحمد عبد الحليم، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر".
3 المرجع السابق.

وكما كان أحمد عبد الحليم حريصا على أن يكشف لنا عن هدفه من الدراسات التي قام بها في بداية كل دراسة على حدة وقبل الدخول في صميم الدراسة، فإنه كان حريصا أيضا على أن يوضح لنا" علة اختياره للفلاسفة الغربيين الذين تناولهم في دراساته من خلال الكتابات العربية.. ففي مقدمة كتابه عن ديكارت يصرح بأن اختياره لديكارت بالذات ليكون أول الدراسات المقارنة المزمع إنجازها" جاء نتيجة كونه استمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها وإقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية"[1]. وهو اختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة إلى الأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه كما يوضح لنا في السطور التالية.

وفي دراسته عن هيدجر يلمح إلى علة الاختيار من خلال وصفه لاستقبال هيدجر في العربية بأنه "جزء من علاقة الفكر والثقافة العربية، خاصة منذ عصر النهضة الحديثة مع الفكر والثقافة الغربية التي شكلت بإشكالياتها وموضوعاتها - فيم يرى البعض - جزءا أساسيا من مرجعيةوتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم"[2].

وتختلط الغاية بعلة الاختيار عند أحمد عبد الحليم في دراسته عن سارتر لتأتي الأخيرة متضمنة في الأولى، ويتضح ذلك في قوله: "إننا نسعى للبحث في أبرز مواقف المثقفين العرب تجاه صاحب فلسفة المواقف، الذي اختلطت في كتاباتهم حوله أمانيهم وطموحاتهم مع كتاباته وآرائه. ونتج عن ذلك صورة يمكن أن نسميها "سارتر العربي"، الذي ظهر فيما قدم عنه في العربية باعتباره صورة للضمير الإنساني وعاصفة على العصر"[3]. ويلخص كل ذلك في عبارة قصيرة مركزة تفسر اهتمام العرب المتزايد بفيلسوف فرنسا الوجودي الثائر بـ "أن العرب وجدوا في كتابات سارتر ما يعبر عن معاناتهم وهمومهم".

وتمتزج "العلة" عند أحمد عبد الحليم مع "العلة" عند المفكرين العرب الذين يتناولهم بالدراسة. فإذا كانت" العلة" متضمنة في إشاراته وتصريحاته في دراساته الخاصة بديكارت وهيدجر وسارتر، فإنها - في ظل عدم التصريح أو التلميح بها- تأتي متداخلة وممتزجة بعلة المفكرين العرب أنفسهم - محل دراسات أحمد عبد الحليم - ودوافعهم لتناول فلاسفة غربيين

---

1 د. أحمد عبد الحليم، "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص 14.
2 د. أحمد عبد الحليم، "هيدجر في العربية"، 317.
3 د. أحمد عبد الحليم، "سارتر في الفكر العربي المعاصر"، ص 21.

بعينهم دون غيرهم. ويتضح ذلك بشكل جلي في دراسات عبد الحليم عن كانط ودريدا ونيتشه.

لا يعلن أحمد عبد الحليم عن سبب اختياره لكانط موضوعا لدراسته، لكن الأسباب التي أبداها المفكرون العرب الدارسين لكانط يمكن أن تكشف لنا عن الأسباب التي دفعت عبد الحليم لتناول هذا الفيلسوف الألماني المثالي الكبير، والتي لا تختلف عن تلك التي أوضح عنها في دراساته الأخرى.

يشير عبد الحليم عطية إلى إشادة زكريا إبراهيم بالفلسفة النقدية وبما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل "تعلم النزاهة الفكرية واكتساب روح الدقة المنطقية والتزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم"[1]. ويقول عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتابه عن كانط: أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث هما قمتا الفكر الفلسفي. وقد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتابا، فلا أقل بأن نخصص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء"[2].

وعن دريدا يقول كاظم جهاد معللا سبب اختياره ومدى أميته في العربية: "كل هذا يشهد على أنه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواه بكثير يصار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به، عبر نصوصه أو نصوص موضوعه في نصوصه... ولنا أن نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قبض لهذا كله أن يبسط مطارحة ويلتقي بخطه"[3]. وكما تتبدى أهمية دريدا في العربية من الناحية الإيجابية، فهي تتبدى - كذلك - من الناحية السلبية فيرى المسيري أن "أسلوب دريدا أمر جديد كل جده في لحظات الخطاب الفلسفي العربي، يتسم بكونه طنينا، وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيرا طفوليا غير أنيق عن العدمية"[4]. ويعبر أحمد عبد الحليم عن الإشكالية التي يثيرها وجود دريدا في الثقافة العربية بعبارة واحدة قصيرة قائلا: "وبين الدريديون والأنتي دريديين تتعدد المواقف في الفلسفة والنقد الأدبي"[5].

ويورد لنا أحمد عبد الحليم أجزاء من كتابات فرح أنطون التي تبين لنا الأهمية الكبيرة التي يمكن أن يلعبها نيتشه في نهضة الشرق فيقول: "إن ما يحدث في أوربا مشابه لما يحدث في

---

1 د. أحمد عبد الحليم، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص 15.
2 نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، "الكانطية في الفكر العربي المعاصر"، ص 21.
3 نقلا عن د. أحمد عبد الحليم" مابعد الحداثة والتفكيك"، ص 129.
4 نقلا عن المرجع السابق، ص 13.
5 نفسه، ص 131.

الشرق الذي يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه... إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها"[1].

وبعد استعراضنا لآراء أحمد عبد الحليم وآراء المفكرين العرب محل دراساته حول أهمية وأسباب اختيار الفلاسفة الغربيين الذين كانوا موضوعا لشق كبير من دراسات الفكر العربي المعاصر. يمكننا القول أن الدوافع التاريخية والحضارية هي التي كانت تقف وراء هذه الاختيارات وتلك الاهتمامات المتزايدة التي وصلت أحيانا إلى حد التماهي لنجد سارتر العربي، ونسمع عن نيتشوية بدوي، ونتساءل عن مدى تهدجر العرب. ولعل السبب في هذا يكمن في أن الفكر العربي المعاصر قد تشكل في خلال المائة عام الماضية، وهي المائة عام الساخنة والحاسمة في تاريخ الكثير من بلدان العالم بعامة والوطن العربي بخاصة. فهو القرن الذي شهد حربين عالميين، وشهد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وسقوط الملكية في مصر، والحرب الباردة، ثم النظام العالمي الجديد ذو القطب الواحد. وهو القول الذي نشطت فيه الحركات الإصلاحية ومحاولة اللحاق بركب الحضارة الحديثة التي تركزت في أوربا وأمريكا بينما ظل العرب على الهامش، يقفون في موقف المتفرج الناقد أحيانا والمنبهر غالبا.

ولأن قضية النهضة العربية ترتبط بالعقلانية فكان الاهتمام بديكارت وكانط المثاليين، ولأنها ترتبط بالدين فكان الاهتمام بكانط ونيتشه وهيدجر لأنهم تجاوزوا النظرة التقليدية للدين وتعاملوا معه في إطار من العقل وحرية الإرادة، ولأنها ترتبط بالحرية وإرادة القوة فكان الاهتمام بسارتر ونيتشه، فالأول فيلسوف الحرية والثاني حامل لواء الإنسان السوبرمان، ولأنها ترتبط بالتراث وسلطة النصوص فكان الاهتمام بدريدا الذي نقل الاهتمام من المتن إلى الهامش ولفت الانتباه إلى إعادة النظر في مسالة الهوية، والتي لم تعد تعبر عن الوحدة بقدر ما تعبر عن التنوع والاختلاف.

ويؤخذ على هذه الاختيارات المصحوبة بالكثير من مظاهر الاحتفال كطقس وجداني يمارسه المفكرون العرب عند استقبالهم لكل فيلسوف غربي في ثقافتنا العربية، يؤخذ عليها ذلك الشعور بالضآلة الذي يحسونه إزاء الفلاسفة الغربيين عند التعالم معهم مباشرة أو من خلال أعمالهم الفلسفية والأدبية. ويمكن أن نشتم رائحة ذلك الشعور في الكثير من عبارات الحفاوة والتكريم من قبيل أن دريدا "كان الفيلسوف المنتظر في العربية"، أو أن سارتر بوصفه صورة للضمير الإنساني "كان يشغل فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، وأن الغرب كان يرتعد

1 نقلا عن د. أحمد عبد الحليم، "نيتشه في الفكر العربي المعاصر".

خوفا إنه معنا ومنا يهزنا ويطربنا، وينشينا تزايدنا مواقفه حماسة ولذة" أو أن كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" "إذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعا دونه، وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد".

وربما يكون السبب وراء هذه النزعة العاطفية من قبل مفكرينا هو ذلك الشعور بالامتنان تجاه فلاسفة غربيين كانت لهم مواقف مناصرة للقضايا العربية مثل موقف سارتر المؤيد من القضية الجزائرية. أو أن أفكار بعض هؤلاء الفلاسفة تتماس مع قيمنا ومبادئنا الذاتية مثلما نجد في علاقة بدوي بنيتشه، حيث وجد الأول في فلسفة الأخير الأساس النظري لتوجهه السياسي، وفي ثورته الروحية النظرية الملهمة لحياة متسامية رافضة للعادات والقيم القديمة كما أوضح أحمد عبد الحليم في معرض ذكره لأهمية كتاب بدوي عن نيتشه.

بعد مراحل النقل والترجمة في الفكر العربي المعاصر نصل إلى مرحلة التغير والتي ستكشف لنا كيف أن نبرة التغير لدى أحمد عبد الحليم قد ارتفعت مع ارتفاعها لدى المفكرين العرب محل الدراسة. فيتناول في الفصل الرابع من كتاب "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" التفسيرات المثالية لدى عثمان أمين ويوسف الحاج ونظمي لوقا وإمام عبد الفتاح، ومحمد عزيز الحبابي، حيث نجد تأصيلا فلسفيا لمثالية عثمان أمين المستندة - بشكل كبير- على فلسفته الجوانية وتوضيحا لفهم يوسف الحاج الكاثوليكي الديني لفلسفة ديكارت- أكثر مما تعبر عن ديكارت. ويقرأ أحمد عبد الحليم بحث إمام عبد الفتاح وكتاباته عن ديكارت، التي جاءت ضمن سياق مثالي تقليدي بوصفها إطلالة على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرارا له. كما يرى أن" ديكارتية الحبابي في علاقتها بفلسفة ديكارت تأتي تأكيدا لقوله: إن المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب، بل إنه ذلك وزيادة، وتلك الزيادة هي إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت"[1].

ويقدم لنا عبد الحليم عطية عددا من الملاحظات القيمة التي تفسر بعض الظواهر التي كانت مصاحبة لتلقي سارتر في العربية منها طابع الحدة والجدال والصراع الذي كان يسم هذا التلقي "فكما تحمس المثقفون العرب لأفكار الحرية والالتزام والمسئولية، فإن هناك من وجد في الوجودية فلسفة رجعية وكما ترجمت "الوجودية نزعة إنسانية" إلى العربية ترجمت أيضا

1 د. أحمد عبد الحليم، "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص 150.

دراسة كان كانابا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية... فمع الحماس كان النقد، وإن غلب الحماس ومع هذا فإننا نستطيع أن نتبين أشكالا متعددة من النقد الفلسفي والديني والسياسي لعمل سارتر"[1]. ويصل إلى أن ثمة مستويين من التعامل مع الوجودية: المستوى الإيديولوجي كما يتضح في دراسة عبد العظيم أنيس، والمستوى المعرفي كما ظهرت بعض ملامحه فيما كتبه مراسل "الآداب" البيروتية من القاهرة في العدد الحادي عشر من نوفمبر 1955.

ويشير عبد الحليم في نفس الدراسة إلى ملاحظة أخرى هامة حول أوجه الشبه بين تلقي سارتر والوجودية في الثقافة العربية وتلقيه في الثقافة اليابانية على المستوى البنيوي: "حيث ارتبط استقبال الوجودية في الثقافات ذات الحضارات القديمة محاولة تطعيم هذه الثقافات بأحد تيارات العصر الفلسفية في هذه الفترة"[2].

ونجد نفس هذه الملاحظات التفسيرية لدى أحمد عبد الحليم في دراسته عن نيتشه، حيث يغلب على الكتابات العربية التي تناولت نيتشه -فيما يرى - التناول الأدبي، وهو الأمر الذي أدى بمعظم الكتّاب العرب إلى الوقوف عند أحداث حياة نيتشه وعلاقاته بمعاصريه، والتركيز على أفكاره من الناحية الشعرية أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار كما عند فرح أنطون والعقاد. وتتعلق الملاحظة الثانية بمحاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر كما تمثل ذلك في دراسات فليكس فارس وبولس سلامة. وفي ملاحظة أخيرة يؤكد على أن تقديم نيتشه إلى العربية إنما كان يهدف إلى بيان الدور الذي قام به في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم وفض القديم كما تبدى ذلك عند إسماعيل أدهم وعبد الرحمن بدوي.

ويختتم دراسته بخلاصة تجمل رؤيته عن تعامل بدوي مع نيتشه، حيث يتداخل في هذا التعامل عنصران أساسيان: العنصر الديونيزي أو نيتشه الشاعر الداعية صاحب الرسالة الذي وجد فيه بدوي تعبيرا عن ذاته في كتابه عن نيتشه. والثاني هو العنصر الأبولوني الذي تعامل معه بدوي الفلسفي من أجل صياغة مذهبه الوجودي.

1 د. أحمد عبد الحليم، "سارتر في الفكر العربي المعاصر".

2 المرجع السابق.

4 - التطبيق:

المرحلة الأخيرة في منهج التعامل مع الفكر الغربي يعد مراحل النقل والترجمة والتفسير هي مرحلة التطبيق التي تعد من وجهة نظرنا هي أعلى المراحل، حيث تتجسد فيها روح الإبداع، ويتم التخلص تماما من قيود النقل والمحاكاة الحرفية لمنجزات الآخر. لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا التقييم المرحلي لمناهج التكامل مع الغرب لا يخضع للتسلسل التاريخي، وإنما هو تسلسل وترتيب منطقي. فما زالت الكتابات الوصفية التي تعتمد على النقل موجودة حتى لحظة كتابة هذه السطور كما أننا لا نعدم محاولات للتطبيق تمت في مراحل مبكرة من تاريخ الفكر العربي المعاصر كما نجد في محاولة طه حسين لتطبيق المنهج الشكي الديكارتي على الشعر في كتابه "في الشعر الجاهلي" وكتاب زكي نجيب محمود "موقف من الميتافيزيقا".

والمقصود بالتطبيق هنا كما يتضح من الكتابين السابق الإشارة إليهما هو استخدام مناهج فكرية غربية وتطبيقها على قضايا عربية شديدة المحلية. والحقيقة بالرغم من اختلاف وتباين هذه المحاولات، وبالرغم من أوجه القصور الذي قد يشوب بعضه، وسهام النقد التي لم تسلم منها، إلا أنها تظل - في النهاية- أوضح محاولات التعامل مع التراث الغربي. ذلك لأنه تعامل مزدوج يعتمد على استيعاب الآخر وتمثله ثم إعادة توظيفه من أجل خدمة قضايانا وإشكالياتنا العربية.

ولما كان الأمر متعلقا بالتطبيق فمن الملاحظ أن التركيز أصبح على "المناهج الغربية أكثر من "المذاهب"، خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي. وعلى ذلك فإن الأمر قد تحول من مجرد "الاستفهام" كما حدث مع سارتر ونيتشه، إلى التطبيق المباشر كما حدث مع بارت ودريدا وجادامر أصحاب المناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية، ولعل السبب في هذا التحول يكمن في دخول الفكر المعاصر عصر ما بعد الحداثة ونهاية عصر الإيديولوجيات، حيث انهيار الكثير من المعتقدات والدخول في لعبة تبادل الأدوار فيتم تهميش المركز ومركزه الهامش في محاولة لتحدي مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور.

وفي هذا الصدد سنحاول تقديم "الديكارتية" و"التفكيكية" كنموذجين منهجيين غربيين ثم تطبيقهم اعلى التراث العربين وإذا كانت الديكارتية لا خلاف عليها كمنهج، فإن الخلاف الذي ثار حول معنى التفكيكية فإنه قد تم حسمه برأي دريدا عندما قال في أحد حواراته: "ليس التفكيك فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات، ولا هو سؤال الوجود L'Etre

بالمعنى الذي يذهب إليه هيدجر كما أنه من زاوية ما، ليس شيئا. فهو لا يستطيع أن يكون اختصاصا أو منهجا وهو غالبا ما يقدم بوصفه منهجا أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها"[1].

وبالرغم من أن دريدا يحاول أن يضفي على فلسفته شيئا من الغموض لدرجة أنه يصفها بكونها - من زاوية ما - ليست شيئا، إلا أننا نميل للأخذ بالمعنى الذي يعتبر التفكيكية منهجا خاصة في السياق التطبيقي الذي نحن بصدده. ولأن دريدا في تعريفه يحاول أن يتوافق مع قناعاته الذاتية الرافضة لكل حضور والقائلة بعدم وجود معنى، وهو ما يتعارض مع ثقافتنا وقناعاتنا بضرورة وجود معنى ما، على ألا يكون معنى نهائيا.

يعرض لنا أحمد عبد الحليم في الفصل الثاني من كتاب "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر" لقضية تطبيق المنهج الديكارتي في النقد الأدبي كما دعا إليها طه حسين والتي بدأها عمليا بكتابه "في الشعر الجاهلي". وإزاء الهجوم الذي تعرض له طه حسين ممن لم يفهموا المغزى العميق لهذا الكتاب يطرح عبد الحليم عطية القضية برمتها في شكل تساؤل فلسفي، ما معنى تبني المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي؟ والحقيقة أن هذا السؤال لا يتعلق بديكارت فحسب، وإنما بكل التراث الغربي ومدى إمكانية الاستفادة منه. ومن ثم فإن الإجابة عليه من شأنها أن تحدد الطريق التي ينبغي السير فيها حتى يمكننا أن نتعامل مع الآخر على النحو الصحيح.

وللإجابة على هذا التساؤل يعرض أحمد عبد الحليم لموقفين هامين من مفكري العربية: موقف حسين مروة في "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"، حيث يرى أن "إعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج ديكارت أنه يريد أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية إلى هذا التراث، أين النظرة التصديقية المطلقة إليه"[2]. وموقف محمود أمين العالم في دراسته "طه حسين مفكرا"، حيث يوضح علاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي" فلم يكن موقف عميد الأدب العربي تبنيا لفلسفة ديكارتية في التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجي لديكارت مطبقا على الأدب.... فلم يكن الشك الديكارتي غير جانب من منهجه العقلي العام ولكنه ليس سمته الأساسية"[3].

---

1 د. أحمد عبد الحليم، "ما بعد الحداثة والتفكيك"، ص 154.

2 د. أحمد عبد الحليم، "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، ص 77.

3 المرجع السابق، ص 77، 78.

ويفسر أحمد عبد الحليم هموم الرافعي وتأويله المتعسف لأفكار طه حسين بأن موقف طه حسين منهجي بينما نقد الرافعي ينصب على النتائج دون المنهج. ويقدم تأويله الخاص لآلية التطبيق المنهجي عند طه حسين قائلا: "فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتي ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك، وهو يطبق المنهج في مجال أبعد من المجالات التي استخدمه فيها صاحبه"[1]. وهو نفس المعنى الذي أكده فؤاد زكريا عندما وصف قواعد المنهج الديكارتي بأنها قيم فكرية عامة تتجاوز ديكارت والفلسفة الغربية ذاتها، ويفيد منها الفكر الإنساني في عمومه، غربيا كان أم شرقيا.

وفي دراسة عبد الحليم عطية المطولة عن دريدا في الفكر العربي المعاصر يقدم لنا ثبتا يضم عددا هائلا من الدراسات التي تناولت دريدا وفلسفته التفكيكية والتي تتراوح ما بين ترجمة نصوصه، والتعريف بفلسفته، والتطبيق لمنهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبي أو السوسيولوجيا أو الماركسية. ويلخص عبد الحليم هذه الدراسات العديدة في قائمة الدراسة واصفا إياها بأنها سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبي)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالي، نور الدين إفاية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف في تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكي) وتفكيك الفكر العربي بتراثه التوحيدي ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربي في ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها في المختلف بنقد العقل الغربي عبر نصوصه (صفدي) ونقد العقل العربي (على حرب).

ويهمنا في هذه الدراسات ما تعلق منها بتطبيق المنهج التفكيكي، ويلمح عبد الحليم عطية إلى هذا الاتجاه التطبيقي في الفقرة الرابعة من خاتمة الدراسة رابطا بين "التفكيك" و"النصوص" "فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك، لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك"[2]. ويضرب العديد من الأمثلة حول المفكرين العرب الذين طبقوا المنهج التفكيكي على النصوص. فهذا على حرب الذي يشتغل على النصوص حفرا وتنقيبا أو تحليلا وتفكيكا، وكذلك نجد محمد الحويلي في كتابه "الزعيم في المخيال الإسلامي" الذي يرغب في إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها، ومحمد أركون في تفكيكه للنص القرآني وما قام حوله من نصوص، كما ينصب

---

1 نفسه، ص 76.

2 د. أحمد عبد الحليم، ما بعد الحداثة والتفكيك، ص 216.

عمل الخطيبي على النصوص المهمشة، ونفس الأمر لدى نور الدين إفاية والغذامي في "من البنيوية إلى التشريحية" حيث يشير إلى من المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه.

ويصل أحمد عبد الحليم في النهاية إلى أن التفكيك عند أصحاب فكر الاختلاف يهدف إلى "تطبيق منهج دريدا على النص ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتي على رأس هؤلاء أركون، وهاشم صالح، وعلي حرب"[1].

لا نعثر على مبحث أو دراسة – مما ورد بدراسة أحمد عبد الحليم- مخصصة لقضية التطبيق العربي للمناهج الغربية سوى الذي قدمه سعد البازعي عندما تساءل عن إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية، وعما إذا كان ذلك يقتضي فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية، مؤكدا على التلازم المنهجي الفكري من حيث إن "الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالي لا"[2]. ويبدو أنه يميل إلى رفض مثل هذا النوع من التطبيقات المنهجية حيث يربطها بسياقها الحضاري الغربي، حيث يرد تفكيكية دريدا إلى الأسس اليهودية، ويربط التفكيك بمصدره العدمي في فلسفة نيتشه، ويصل إلى نتيجة نهائية هي "تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية"[3].

ويعلق أحمد عبد الحليم على هذا الرأي بأنه موجود عند عدد من الأساتذة العرب مثل المسيري وأميرة غصن، وأسامة خليل، ويرى أنهم يمثلون رؤى مستقلة أكثر من كونهم يمثلون تيارا. ويعيد قراءة المسيري على النحو الذي يجعل منه تفكيكيا مثله مثل دريدا برغم موقفه المعارض والناقد له، ويرى أن الاختلاف الذي بينهما هو "أن دريدا يدعي عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك، والمسيري حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك"[4].

والذي ينبغي أن يلاحظ هنا هو أن المسيري وإن كان ينتقد التفكيك ويستخدمه في نفس الوقت فذلك لأنه ينتقد التفكيك في سياق تعدد للحضارة الغربية بعامة، وعلى ذلك بأنه لا يرى غضاضة في أن يحاربهم بنفس السلاح الذي صنعوه هم بأنفسهم. والحقيقة إن

---

1 نفس الموضع.

2 المرجع السابق، ص 210.

3 نفسه، ص 211.

4 نفسه، ص 201.

من شأن هذه الملاحظة أن تلفت النظر إلى أن الجانب التطبيقي في الفكر العربي للمناهج الغربية لا يقتصر على التراث العربي ولكن أيضا التراث الغربي. وهو ما نجده لدى حسن حنفي ومطاع صفدي وكاظم جهاد وعبد العزيز بن عرفة.

ويعرض لنا أحمد عبد الحليم لرد على حرب عل الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية "فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة وإلى التأليف وإلى التماسك والعقلانية"[1].

والحقيقة يمكننا القول إذاكان المنهج- عموما- لابد أن يكون ملائما لشروطنا الثقافية وأوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إلا أن الآخر وثقافته لم يعودا بعيدين عن هذه الشروط وتلك الأوضاع، يعني أن المسافة أصبحت صغيرة بالدرجة التي تجعل حضارة الآخر وثقافته المختلفة تتماس مع حضارتنا وثقافتنا، وبالتالي فإن أي منهج أو حتى مذهب لابد وأن يصيبه شيء من التعديل والتغيير حين يمر بوعينا حتى يتواءم مع ظروفنا التاريخية وأوضاعنا الاجتماعية والثقافية. فالمنهج بالرغم من كونه يتأسس على مبادئ وقواعد صارمة إلا أنه كنشاط إنساني لابد أن يخضع للصيرورة ومن ثم فهو في حالة تغير وتطور مستمرين. وعلى ذلك فلا فرق بين منهج نابع من تراث الأنا أو مستعار من تراث الآخر طالما أمكن استيعابه ودمجه في ثقافة الأنا.

وفي النهاية تبقى مسألة واحدة إذاكان منهج مفكرنا أحمد عبد الحليم يتراوح- كما لاحظنا- مابين الوصف والتفسير، وإذاكان هذا التراوح مرتبط بالمنهج الذي كان يتبعه المفكرون العرب محل دراساته، فهل يمكن تطبيق نفس الفرضية على الحالة التي نحن بصددها. بعبارة أخرى هل يمكن أن نتلمس عناصر تطبيقية لمنهج أو آخر في دراسات أحمد عبد الحليم التي تتناول الدراسات العربية التي قامت بتطبيق مناهج غربية. في الحقيقة فإننا لا نتردد في القول بالنفي. ذلك لأنه إذا جاز القول بوجود" قراءة للقراءة" أو "تأويل التأويل"، فإن هناك استحالة منطقية في القول بـ "تطبيق التطبيق". فعندما يدرس عبد الحليم عطية تطبيق المنهج التفكيكي فليس بالضرورة أن يكون في هذه الحالة تفكيكيا، وإلا احتاج لعدد من المناهج يوازي ما يدرسه من تطبيقات لهذه المناهج وهو الأمر الذي يجافي العقل والواقع معا. لكن كل ما يمكن قوله هو أن أحمد عبد الحليم كان محافظا على الجانب التفسيري والتحليلي في هذه الدراسات باعتبارها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الباحث والمفكر بعد تجاوز مراحل العرض والنقل والتوصيف.

---

1 نفسه، ص 189.

أحمد عبد الحليم واكتمال الصورة:

في دراسته الأخيرة "هيجل في الفكر العربي المعاصر"، ودراساته المختلفة حول الاستشراق في الفكر العربي المعاصر يكف أحمد عبد الحليم عطية عن طرح نفس السؤال الملح. والذي كان يمثل له هاجسا مستمرا- حول "الكيفية" التي استقبل بها الفكر العربي المعاصر الإنتاج الفكري للفلاسفة الغربيين على اختلاف انتماءاتهم وتوجهاتهم الفكرية، ويدخل مباشرة في صميم الإجابة[1].

فيذكر في دراسته عن هيجل أنن نستطيع أن نحدد طبيعة وكيفية استقبال المفكرين العرب للفلاسفة الغربيين عن طريق معرفة المبررات والدوافع التي وجهتهم إلى أفكار معينة لدى كل منهم فترة تلقيهم لهؤلاء الفلاسفة وأهم القضايا التي توقفوا عندها من فلسفاتهم"[2].

ويلاحظ من الفقرة السابقة أن أحمد عبد الحليم لا يقد الإجابة فحسب وإنما يقدم المدخل لأي إجابة تتعلق بالسؤال عن الكيفية التي تعامل بها أي مفكر عربي مع الفكر الغربي. فبالرغم من أنه يقدم هذا المدخل بصدد دراسته عن هيجل إلا أنه يعمم النتيجة عل دراساته المختلفة كما يتضح من قوله" كالشك لدى ديكارت. الذي طبقه طه حسين على الشعر الجاهلي زمن افتتاح الجامعة المصرية بحثا ع تجديد مناهج الدراسة الأدبية أو حدس الصيرورة، والوثبة الحيوية التي استلهمها كل من ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي في قولهما بالبعث العربي في خمسينيات القرن العشرين فترة ازدهار الفكر القومي في الشام أو القول بالحرية والالتزام عند سارتر مع ا لم الثوري وحركات التحرر الوطني والاستقلال والتحول

---

1 بالرغم من أننا لا نتبع المنهج التاريخي في دراستنا إلا أنن نحرص- بقدر الإمكان- على الاستشهاد بنصوص أحمد عبد الحليم عطية بحسب الترتيب التاريخي لنشرها حتى يمكننا أن نضع أيدينا على ملامح التطور المنهجي الذي لحق مؤلفاته خلال سنوات عمله في مشروعه الطموح، الرامي لرصد حركة الفكر العربي المعاصر ورسم صورة شاملة له. ويصل عبد الحليم إلى متمة هذا التطور في دراسته" هيجل في الفكر العربي المعاصر" لكونها آخر دراسة له في هذا المجال ومن ثم أتت متزامنة مع آخر ما أنتج الفكر العربي في تعامله مع الفكر الغربي حيث اكتملت أركانه واتضحت ملامحه. إلا أننا آثرنا تناول الدراسات الخاصة بالمستشرقين في نهاية الدراسة لما لها من وحدة موضوعية، ولأن طبيعتها الخاصة جعلت أحمد عبد الحليم يتعامل معها - منهجيا - منذ البداية بنفس الطريقة التي تعامل بها مع الدراسات الأخرى في النهاية، مما يعني أن المنهج التفسيري كان موجودا على نحو أصيل في تفكير أحمد عبد الحليم، إلا أنه لا يظهر إلا إذا سنحت له الفرصة.

2 د. أحمد عبد الحليم عطية، "هيجل في الفكر العربي المعاصر"، أوراق فلسفية، العدد (18)، 2008م، ص 219.

الاشتراكي في الستينيات أو التفكيك والاختلاف عند دريدا في سياق تجاوز الأنظمة الشمولية والتحول عن مفاهيم الثورة القومية والاشتراكية العربية في التسعينيات"[1].

وفي دراسته عن "أتيين جلسون في العربية يستهل بحثه بوضع نفس المدخل قائلا: "ومن أجل أن تتوفر لدينا رؤيا فكرية لإنجازات ذلك الفكر ينبغي علينا تمثله واستيعابه وتحديده في نطاق إطاره التاريخي والاجتماعي"[2].

وإذا كان أحمد عبد الحليم قد دأب على البحث عن صورة الآخر في الأنا، وإذا كان في كل محاولاته التي عرضنا لها في هذه الدراسة لم يكن حريصا على التحديد الدقيق لإطار هذه الصورة قدر حرصه على إفساح المجال للقارئ من أجل أن يتوصل بنفسه لملامح هذه الصورة، فإنه في دراساته الخاصة بالمستشرقين وإشكالية العلاقة الحضارية المتبادلة بيننا وبينهم، يقدم هذه الصورة منذ البداية وقبل الخوض في التفاصيل، مما يعني أنه يمتلك صورة مسبقة في وعيه تأتي الدراسة. برمتها للتدليل على مدى صحتها. والحقيقة أن قلب المنطق الأرسطي وجعل النتائج تسبق المقدمات هو أول الخطوات- من وجهة نظرنا- نحو التأويل.

وفي هذا الصدد يقدم لنا عبد الحليم صورة آسين بلاثيوس عل أنها" صورة الباحث الأسباني الجاد الدؤوب المثابر على درس تاريخ بلاده الثقافي، والراهب المسيحي الساعي لبيان أثر المسيحية في الكتابات الإسلامية، وتأثير الأخيرة في الأولى. وهو في كل الأحوال يحظى باحترام كبير لدى من كتب عنه بالعربية"[3].

وينهي أحمد عبد الحليم دراسته بتعقيب قصير يلخص فيه ملامح صورة بلاثيوس في الكتابات العربية ويؤكد الصورة التي استهل بها الدراسة، وتتلخص في الآتي: -

- اهتما جاد أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلامي في أسبانيا.
- بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلة هامة من مراحل الثقافة الإنسانية.

---

1 نفس الموضع.

2 في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة، الفلسفة الإسلامية والغربية الوسيطة من خلال أتيين جيلسون"، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، موضوع" الاستشراق"، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، العدد الرابع، 1990م، ص 52.

3 د. أحمد عبد الحليم عطية، "أسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة"، ص 77.

- الاتصال بين الفكر الإسلامي وما سبقه وتأثيره على الفكر المسيحي التالي عليه.
- المنحى الديني الذي يسيطر على كتاباته برده إلى أصوله المسيحية.

ويصل الأمر بأحمد عبد الحليم – فيما يتعلق بأسبقية الصورة على البحث– إلى وضع الصورة كعنوان للبحث في دراسته عن ماسينيون "صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر"، ويلخص هذه الصورة كما ودت لدى غالبية الأساتذة العرب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلامية، بوصفها "صورة الباحث المتوحد بموضوعه، المخلص له، والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولا إلى الواقع الإسلامي المعاش، الذي جاب معظم بلدانه وأتقن عددا من لغاته، العربية والفارسية والتركية، وصادق الكثير من علمائه"[1].

وبالرغم من أنه يمتلك صورة مسبقة ومكتملة عن ماسينيون، انحدرت إليه من كتابات الرواد الأوائل، إلا أن الجانب الوجداني الذي كان يغلب على هذه الدراسات ويضفي على شخصية ماسينيون هالة روحانية صوفية جعله يحوّل هذه الصورة إلى إشكالية ويضعهما في موضع المساءلة وهل الصورة الصوفية الروحانية هي الصورة الوحيدة لماسينيون أو يكمن خلف صورة الصوفي صورة أخرى هي صورة السياسي؟ وهل هذه الصورة التي نجدها لدى أصدقاء ماسينيون وتلاميذه والتي تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفه تقدم لنا كل ملامح ماسينيون أو أن هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتابات مختلفة تعرض له؟

وهنا تظهر الترجمة التأويلية لدى أحمد عبد الحليم في أجلى صورها حيث يطالب بتجاوز القراءة الوجدانية ويعد بقراءة نقدية تحليلية تثري كتابات المستشرق الفرنسي الكبير وتستشرف أبعادا أخرى له بجانب القراءة التكريمية "إن قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدم بجانب الاتجاه الصوفي الروحاني العميق لديه جوانب أخرى أكثر ثراء وخصوبة تضيء ذلك الجانب الأول وتؤكده وتفتح آفاقا رحبة لإدراك الذي قام به في حياتنا المعاصرة وتثري معرفتنا به، لأننا قد نجد خلف التأملات الباطنية تحلايلات اجتماعية وتاريخية وسياسية تظهر عمق الرجل وإخلاصه الشديد للقضية الحقيقية التي شغل بها ومفتاحها والإطار العام الذي يحتويها التصوف والحلاج"[2].

---

1 د. أحمد عبد الحليم عطية، "الصوفي والسياسي، صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر، في كتاب" قلب الشرق"، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص ص 267–268.

2 المرجع السابق، ص 269.

ولكي يحقق عبد الحليم عطية هذه القراءة النقدية التحليلية، المغايرة لقراءة الأقدمين الوجدانية، فإنه يتجاوز نصوص مفكري العربية حول ماسينيون ليتجه مباشرة صوب نصوص هذا الأخير راصدا تحولاته الفكرية وانتقاله من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلامية والتصوف إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي. ولأن موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة هو خير مدخل لهذه القراءة، فإن عدم عبد الحليم يهتم – بنحو خاص– بدراسة موقف ماسينيون من الاتجاهات الدينية في المغرب العربي، وقضية فلسطين.

ويفسر اهتمام ماسينيون الدائم بالدافعين الديني والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية بأنه يتوجه به للمجتمع الأوربي وليس العربي، كما يكشف عن ميله نحو الأنظمة الغربية في مقابل الاتجاه نحو المشرق، وكذا تأكيده على الفروق الجوهرية بين المشرق والمغرب.

وبالنسبة لقضية فلسطين فإن أحمد عبد الحليم يقرأ ماسينيو على النحو الذي يجعل منه "غاندي جديد" "إن غاندي – وليس ماسينيون– في هذه القضية بالتحديد هو الذي يطالب بحق العرب في فلسطين، إن المستشرق الكبير يتسق تماما مع أفكاره، حيث ينتقل من الروح إلى الواقع متجاوزا التاريخ الذي يؤكد عليه غاندي، مم يجعلنا نتساءل بحق عن تداخل السياسي والصوفي عند المستشرق الكبير الباحث عن السلام في العدل"[1].

ويلاحظ من الفقرة السابقة، والتي ختم بها أحمد عبد الحليم دراسته عمل ماسينيون أنه كان وايعا تماما بأبعاد موقفه التأويلي فلم يشأ أن يصدر حكما نهائيا أو يقدم إجابة حاسمة، وإنما أنهى دراسته بتساؤل مفتوح كما بدأها بتساؤل مفتوح، مما ينبئ بأن قراءته مجرد اقتراح تسبقها قراءات وستحلقها – بالضرورة– قراءات أخرى.

ويلاحظ أيضا أن هذا الموقف التأويلي البارز في دراسات أحمد عبد الحليم حول الاستشراق والمستشرقين في الفكر العربي المعاصر، يظهر كذلك في دراسته الأخيرة حول هيجل. فإذا كان عبد الحليم قد قرأ ماسينيو بوصفه "غانديا"، فإنه قرأ هيجل باعتباره أرسطيا، وكيركجارديا ونيتشويا وهوسرليا وماركيووزيا وهيدجريا وكوجيفيا وهيبوليتيا.

وتأتي هذه القراءات في ظل وعي وإدراك تام بالكيفية التي استقبل بها العرب الفلاسفة الغربيين على عكس الدراسات الأقدم التي قام بها عبد الحليم في نفس المضمار، والتي كان يبدو وكأنه ما زال في طور البحث عن هذه الكيفية حيث لم تكن الصورة قد اكتملت بعد.

---

1 نفسه، ص 289.

وفي هذا الصدد يميز بين طريقتين في التعامل مع هيجل: الأولى هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلم بكل فلسفته. والطريقة الثانية هي القراءة والتأويل"[1].

ونجد تحليلا مشابها لطرق تعامل المفكرين العرب مع فلاسفة الغرب في دراسته السابقة عن ماسينيون حيث يميز في الكتابات العربية بين ثلاثة مواقف: موقف التلقي"، وهو موقف المتابعة والتأييد، ويظهر لدى الرواد الأوائل ممن تعاملوا مع ماسينيون أو تتلمذوا عليه من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق. وعبد الرحمن بدوي وأبو الوفا التفتازاني. والموقف الثاني "موقف الحوار" وهو موقف أكثر تطورا وتحليلا ودفعا لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمي لقضايا التصوف الإسلامي ويمثله محمد علي محمد علي أبو ريان ومحمود قاسم ومحمد عبود. أما الموقف الثالث، فهو موقف ينطلق من التحليل النقدي لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضم أعماله ومواقفه الحياتية وتوجهاته السياسية، ومن ممثلي هذا الاتجاه محمد لطفي جمعة وحسني صبح وإدوارد سعيد، ويمكن اعتبار أحمد عبد الحليم عطية نفسه ضمن هذا التيار.

وفي النهاية يمكننا القول أن عبد الحليم عطية استطاع أن يفتح المجال لطريق جديد في الفكر العربي المعاصر يمكن أن تسير عليه الأجيال الجديدة المهتمة بهذا الفكر وقضاياه وإشكالياته، خاصة أنه بدأ مشروعه من قبل أن تكتمل ملامح الصورة، وتتحدد مناهج وطرق التناول. فمحاولاته- كما سبق وإن ذكرنا - ما هي إلا انعكاس لمراحل تطور الفكر العربي نفسه، وانتقاله من النقل إلى الإبداع.

وهذا الانعكاس إن دل عل شيء إنما يدل على خصوبة هذا الفكر وحيوية دراسات أحمد عبد الحليم، فإن تدرس الفكر حال حركته غير أن تدرسه حال سكونه، وهذه هي الإضافة الكبيرة التي ينبغي أن نتمسك بها. أن نعمل على تطوير الآليات النظرية التي تمكننا من رصد هذه الحركة على نحو أكثر دقة وأبعد عمقا.

---

1 د. أحمد عبد الحليم عيطة، "هيجل في الفكر العربي المعاصر"، ص 220.